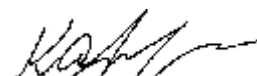


МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ЛЬВІВСЬКА ПОЛІТЕХНІКА»

УДК 1(091): 165.62

На правах рукопису

**КАРІВЕЦЬ** Ігор Володимирович



**ПОВСЯКДЕННЯ У ПРОСТОРИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ  
РЕФЛЕКСІЇ: ТЕОРІЇ, ЕЛЕМЕНТИ ТА ПРИНЦИПИ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

**Дисертація на здобуття наукового ступеня  
доктора філософських наук**

*Науковий консультант:*

д. філос. н., проф. Карпенко Іван Васильович,  
завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії,  
декан філософського факультету  
Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна

**Львів-2015**

## ЗМІСТ

<b>Вступ.....</b>	<b>4</b>
<b>Розділ 1 Теоретично-методологічні підвалини соціально-філософського дослідження повсякдення.....</b>	<b>24</b>
1.1. «Винайдення» повсякдення та його статус у соціально-філософських дослідженнях: історичний огляд.....	24
1.2. Методи, підходи та принципи дослідження повсякдення.....	44
Висновки .....	81
<b>Розділ 2 Структура повсякдення та його елементи.....</b>	<b>83</b>
2.1. Тіло і час.....	88
2.1.1. Екскурс у філософію тіла: загальний огляд .....	88
2.1.2. «Різноманітність» тіл.....	96
2.1.3. М. Мерло-Понті як апологет тіла.....	98
2.1.4. Час тіла і тіло в часі повсякдення.....	105
2.2. Повторення.....	108
2.3. Звичка.....	125
2.4. Дім.....	137
2.5. Я та Інші: від соліпсизму до інтерсуб'єктивності.....	144
2.5.1. Самість (Я): за і проти.....	153
Висновки.....	161
<b>Розділ 3 Основні наголоси у дослідженні повсякдення.....</b>	<b>163</b>
3.1. Трансцендентально-феноменологічний аналіз повсякдення.....	165
3.1.1. Глузд повсякдення.....	179
3.1.2. Система релевантностей і типізація повсякдення: А. Шюц.....	186
3.2. Повсякдення між структуралізмом і феноменологією: П. Бурдьє.....	195
3.3. Фреймовий аналіз повсякдення.....	200
3.4. Метафізичний вимір повсякдення.....	215
3.5. Критика повсякдення: марксизм, сюрреалізм, ситуаціонізм.....	223
3.5.1. Остаточна колонізація повсякдення у ХХ ст.....	225
3.5.2. Інтелектуальні предтечі ситуаціоністського руху:	

Ж.-П. Сартр, К.Ясперс, П. Рікер.....	238
3.6. Містично-релігійний вимір повсякдення.....	247
3.6.1. Філософія діалогу: повернення до втраченої Цілісності.....	257
3.6.2. По той бік повсякденного досвіду: Дж. Крішнамурті.....	274
3.7. Повсякдення як джерело дива .....	284
3.7.1. Роль споглядання у баченні дива.....	294
3.7.2. Диво як цілісний феномен.....	305
Висновки .....	315
<b>Розділ 4 Динамічна рівновага повсякдення: соціальні наслідки.....</b>	<b>317</b>
4.1. Повсякденні практики і зміна.....	319
4.1.1. Доповнюваність онтичних та онтологічних повсякденних практик.....	335
4.2. Соціальна динамічна рівновага повсякдення як синергетичний феномен.....	348
4.2.1. Складність і хаос.....	357
4.2.2. Від ізольованої людини-об'єкта до людини-суб'єкта як творця повсякденної реальності: зворотні зв'язки та взаємодії.....	360
Висновки.....	371
<b>Висновки.....</b>	<b>374</b>
<b>Бібліографія.....</b>	<b>379</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** У житті людей повсякдення займає важливе місце. Повсякдення постає сферою їхнього безпосереднього життєвого досвіду. У повсякденні людина знаходить сенс свого життя та вибудовує свої стосунки з іншими. Дослідження у галузі вітчизняної соціальної філософії, які би містили комплексний аналіз повсякдення, відсутні. Тому дане дослідження сприятиме розробленню теоретично-поняттєвого апарату для пояснення та опису повсякдення як певної структури. Важливість звернення до повсякдення полягає також у дослідженні тих суспільних змін, які породжуються соціальними суперечностями, а також бажанням пересічних людей жити у гармонійному суспільстві.

Нові завдання, які стоять перед українською соціальною філософією, та наявний аналіз перехідного періоду держави та суспільства від авторитаризму і патерналізму до демократії і самоуправління, актуалізують дослідження повсякдення на мікро- та макротеоретичному рівнях.

Вплив соціокультурних, соціополітичних та економічних потрясінь, війни на сході України, на повсякденне життя і міжлюдські стосунки, є безсумнівним. Тому актуальною залишається необхідність дослідження повсякдення з метою кращого розуміння того, куди прямує Україна, яке суспільство та яка держава постануть у ній у найближчому майбутньому.

Осмислення повсякдення ускладнюється тим, що воно уникає повної концептуалізації та цілісного опису. Ця складність повсякдення визначається його мінливістю, тобто тою ознакою, котра усувається з науки. Але повсякдення, попри мінливий зміст, укладається у певні *часткові* теорії. Тому прийшов час осмислити уже створені теорії повсякдення з метою виходу на загальнішу, яка містила б у собі як конкретику емпіризму, так і абстрактність раціоналізму. Але цього теж недостатньо, бо межею як раціоналізму, так і емпіризму, є трансценденталізм, який встановлює обмеження емпірично-раціональному пізнанню повсякдення. Актуальним залишається створення

*метатеорії повсякдення*, яка дозволила б піднятися над усіма частковими теоріями повсякдення і допомогла б зрозуміти його у всій повноті та у всіх його проявах.

У світлі прагматичного повороту в соціальних науках та соціальній філософії, який відбувся у 80-х роках ХХ ст., дослідження повсякдення стає основним у формуванні нових підходів до розуміння соціальності та виникнення соціальних структур. Повсякдення, як теоретичний концепт, засвідчило компроміс між об'єктивізмом системно-структурного підходу та суб'єктивізмом феноменології, і надало соціально-теоретичним пошукам та дослідженням гуманістичної спрямованості. Ця гуманізація соціальних наук та соціальної філософії сприяла наданню суб'єктам пріоритету у формуванні соціальних структур та продукуванні соціальності. У даній роботі започатковано метатеоретичне дослідження повсякдення з метою віталізації і надання нового змісту таким визначальним категоріям соціальної онтології, як «соціальність», «інтерсуб'єктивність», «дім», «інший», «звичка», «творчість», «практика», «повторення», «диво», «дивовижність», «зустріч», «діалог», «тіло», «час» тощо. Ці категорії є важливими для розуміння повсякдення з погляду не лише його статичності, але й динаміки. У світлі найновіших досягнень постнекласичної науки, зокрема синергетики, виникає розуміння повсякдення як складнішої реальності, що твориться з хаосу і порядку.

**Ступінь розробленості теми.** Започатковує систематичні дослідження повсякдення Е. Гусерль, який розробляв поняття «життєвий світ» як один із його проявів. Важливість феноменології Е. Гусерля полягає в тому, що вона критикує сциєнтизм, відкидає об'єктивізм та релятивізм разом із психологізмом і відновлює глибокий інтерес до повсякдення як однієї із форм життєвого світу. Феноменологія звертається до людського досвіду переживання життєвого світу і через його аналіз намагається вийти на його абсолютні, сутнісні виміри; у випадку Е. Гусерля – на трансцендентальний рівень життєвого світу. Крім цього, феноменологія реабілітує видимість, відмовляючись від поняття «речі-в-собі» чи «речі-самої-по-собі», і є вченням про безпосереднє сприйняття

сутностей, які являють себе у феноменах. Безпосереднє сприйняття сутностей уможлиблюється завдяки спогляданню, яке протиставляється раціонально-логічним процедурам наукового пізнання. Таке розуміння феноменології є революційним, оскільки вона претендує на універсальну і точну науку. Відродити життєвий світ (повсякдення) європейської людини можна за допомогою феноменології, яка є наукою про «чисті сутності».

Особливо треба наголосити на працях М. Гайдегера та Ж.-П. Сартра, які критично підійшли до трансцендентального ідеалізму «пізнього» Е. Гусерля, і створили власні концепції повсякдення. М. Гайдегер у книзі «Буття і час» проводить аналітику тут-буття, яка є аналітикою повсякдення звичайних людей, тобто *Das Man* (Люди), «Хтось». Ж.-П. Сартр у книзі «Буття і ніщо» також, аналізуючи буття людей тут і тепер, доходить висновку, що воно далеке від усіх філософських теоретизувань і протікає у відчуженні та загубленості. Особливо це впадає у вічі в його творі «Нудота», в якій повсякдення постає у своїй «непрозорій, беззмістовній фактичності, котра розпросторює затьмарення і викликає нудоту» (Г. Арендт).

Радикальне переосмислення людини у ХХ ст. феноменологією, екзистенціалізмом, філософією екзистенції, фундаментальною онтологією М.Гайдегера, яка є онтологією фактичності, дозволило осмислити її середовище перебування, а саме: повсякдення, яке до цього часу ігнорувалося і не розглядалося як філософський концепт.

У другій половині ХХ ст. спостерігається прагматичний поворот в соціально-антропологічних дослідженнях. Цей поворот пов'язаний з дослідженнями повсякдення, які замінили абстрактні, «великі» соціологічні оповіді на кшталт соціального функціоналізму та марксизму. Але започаткували цей поворот філософи Л. Вітгенштайн та Дж. Остін. Перший із них звернув увагу на те, що повсякдення – це те, що перед нашими очима, але воно не впадає у вічі, і тому залишається непоміченим. Повсякденні практики полягають в тому, щоб дивитися та описувати те, що є побаченим, тобто необхідно зрозуміти, осмислити те, що є перед нашими очима. Л. Вітгенштайн

вважає, що все важливе в дійсності «приховане» від нас у повсякденні, бо те, що важливе тому й приховане, що знаходиться завжди перед нами. Дж. Остін, як філософ повсякденної мови, звертає увагу на те, що в повсякденні дії та словесні вирази неподільні (знімає відмінність між дією і висловлюванням), тобто так звані перформативні висловлювання є одночасно і практичною дією, і словесним висловлюванням; тут ми маємо справу з інструментальним використанням мови у повсякденні та у повсякденних практиках.

Цей прагматичний поворот у соціальних дослідженнях підтримали представники феноменологічної соціології, етнометодології, теорії фреймів, феноменології повсякдення та теорії габітусу. Особливо хочеться наголосити на прагматичній теорії повсякдення Мішеля де Серто. Повсякдення постає динамічним, бо воно складається з двох видів повсякденних практик: стратегії та тактики. Стратегії – це панівні, владні, повсякденні практики, які знаходяться на передньому плані життя і тому впадають у вічі. Стратегічні практики – це практики «сильних», які контролюють соціальні, економічні, фінансові, політичні процеси того чи іншого суспільства; вони нав'язують «слабким» той стиль поведінки, який вигідний не підпорядкованим, «слабким», а лише їм. Тактика, як повсякденна практика, спрямована на те, аби не підкоритися панівним практикам. Тактичні практики вимагають винахідливості, кмітливості, нестандартного підходу до вирішення тих чи інших питань. Розрізняючи ці види повсякденних практик, Мішель де Серто хоче наголосити на тому, що нам тільки здається, що звичайні люди, яких «не чути» і «не видно», є пасивними споживачами; вони здатні динамізувати своє повсякденне життя, змінювати його і не підкорятися панівним практикам. Хоча тактичні повсякденні практики є маргінальними, вони урізноманітнюють життя і руйнують рутину.

Також у прагматичному ключі активно розробляли тему повсякдення представники феноменологічного напрямку соціології (А. Шюц, Д. Дуглас, А.Сікурел, Д. Ціммерман, М. Полнер), «етнометодології» (Г. Гарфінкель), теорії фреймів (І. Гофман), феноменології повсякдення (Б. Ванденфельс), а

розробки В. Бібіхіна, Л.Іоніна, О. Золотухіної-Аболіної, Г. Кнабе, І. Касавіна, В.Лелеко, Р. Шульги, І. Хренова та інші представляють різноманітні аспекти повсякдення.

Особливе зацікавлення повсякденням виникло у середовищі західних лівих інтелектуалів та філософів у 50-60-х роках ХХ ст. Тут треба згадати представників Франкфуртської школи Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Горкгаймера, французьких лівих інтелектуалів Гі Дебора, А. Лефевра, історика Ф. Броделя та ситуаціоніста Р. Ванейгема, анархіста Ф. Перльмана. Не байдужими до повсякдення були й сюрреалісти, особливо засновник цього руху А. Бретон.

Якщо мова піде про сучасних іноземних академічних дослідників повсякдення, то тут слід назвати Б. Вальденфельса, М. Гардінера, Б. Гаймора, Е.Шермана, М. Шерінгайма, Е. Беннета, Джека Д. Дугласа, Дж. Гарднера, Л.Лая, Е. Грінберга та інших.

Українські вчені недостатньо приділяють увагу повсякденню, спорадично аналізуючи його з філософського, культурологічного, естетичного, психологічного та політологічного погляду. Це Титаренко Т. М. [218], Карпенко І. В. [103; 104; 105], Хамітов Н. В. [244], Галушко М. М. [47, 48, 49], Горлач М. І. [55], Лустенко А.Ю. [див.: 5], Донченко О. А., Романенко Ю. В. [74]. Деякі науковці акцентують увагу на антропології повсякдення, наприклад, М. М. Галушко. Також мало захищається кандидатських та докторських робіт, пов'язаних з соціально-філософським аналізом повсякдення. Як приклад таких робіт можна навести роботи Куденко Я. М. [134], Петрущенкова С. П. [187], Шолуха Н. Є. [254], Карпенка І. В. [104]. Останній автор запропонував використовувати поняття «психосоціокультурна матриця» для пояснення єдиного джерела філософії, культури, стратегії повсякденного життя та науки. Такі вчені, як Довгополова О.А. («Інший у соціальному просторі»), Лепський М.А. («соціальні перспективи») та Чернієнко В.О. («ідентичність соціального суб'єкта»), досліджують дотичні до повсякдення теми.



Всі згадані дослідники зуміли розкрити, кожен по-своєму, механізми функціонування повсякдення і показали його переваги та недоліки. Можна вважати, що саме у західній соціальній філософії існує достатньо напрацювань з даної теми, аби робити певні узагальнення.

Проаналізувавши наявні теорії повсякдення, можна зробити висновок, що домінують трансцендентальні теорії, які виявляють певні чинники його детермінації. Більшість авторів схиляються до трансценденталізму повсякдення та його негуманної суті: людина повсякдення відчужена від самої себе, від інших, а її життя начебто і не є життям, бо її повсякдення «свідомість нещасна». Але є й такі, котрі намагаються відкрити шляхи соціального оновлення повсякдення (М. Бубер, С. Франк, Т. Мур, Т. Мертон, Ф. Ебнер, Дж.Крішнамурті та інші), які виходять за трансцендентальні межі. Ці автори «деконструюють» трансцендентальні межі повсякдення, щоб віднайти в ньому нове й творче начало.

Таким чином, повсякдення постає як двоєдине, як неоднозначний і невідповідний світ людини; воно може бути як ворожим до людини, так і дружнім. У цьому аспекті неоднозначності, невідповідності та двоєдиності повсякдення важливою виявляється проблема взаємозв'язку людини і життєсвіту, різновидом якого є повсякдення. Людина може бути пов'язана з ним інтенціонально, і тоді людина постає одним із полюсів інтенціонального відношення суб'єкта до об'єкта (повсякдення), або може спрямовувати свідомість на саму себе. У першому випадку маємо справу з повсякденною свідомістю, яка занурена в предметність, в об'єктивність повсякдення (повсякдення як сукупність об'єктів). Така свідомість здатна механізуватися, рутинізуватися і керувати поведінкою людини за допомогою певних кліше. У другому випадку маємо справу з неповсякденною свідомістю (неінтенціональною), яка є, фактично, свідомістю свідомості повсякдення. Вводячи поняття «свідомість свідомості повсякдення», ми спираємося на розроблену М. Мамардашвілі та О. П'ятигорським метатеорію свідомості, яку

використовуватимемо, разом із синергетичним підходом, для *розробки авторського метапідходу до створення метатеорії повсякдення* [див.: 159].

Свідомість свідомості повсякдення уникає опредметнення та об'єктивізації, а також запобігає, завдяки високому рівню чутливості, гостроті сприйняття та уважності, виникненню кліше, які рутинізують та баналізують повсякдення. Вона дозволяє «відстежувати» процес об'єктивізації та виникнення кліше і звичок, які оповсякденнюють життєвий світ. Саме відстежування процесу виникнення, створення кліше та звичок не дозволяє їм усталитися у свідомості свідомості повсякдення, тому вона є творчою та спонтанною. На вищому рівні свідомості свідомості повсякдення повсякденна свідомість є об'єктивованою та типізованою. Повсякденна свідомість і свідомість свідомості повсякдення не розділені; парадокс полягає в тому, що повсякденна свідомість містить у собі свідомість свідомості повсякдення, і навпаки. І тут потрібно визнати, що «цю феноменальну даність не пояснити» (М. Гайдегер). Але, згідно з нашою позицією, цей перехід від свідомості повсякдення до свідомості свідомості повсякдення можна пояснити завдяки тому, що перша містить в собі іншу. Щодо їхнього «зовнішнього» взаємопереходу, то він є свідченням того, що до цього взаємопереходу вони є «внутрішньо» єдині і ця внутрішня єдність покладається «зовнішнім» чином. Свідомість свідомості повсякдення може також об'єктивуватися, але ця об'єктивізація здійснюється незвичним чином, а саме, як самооб'єктивізація лише у своїх межах без розчинення в об'єктивному світі, тобто без набуття його ознак чи характеристик.

Крім цього, свідомість свідомості повсякдення відкриває Я, самість, на зустріч буттю, оскільки Я (самість) з рівня свідомості свідомості повсякдення постає лише як психічні повсякденні стани. Повсякденне Я закривається від буття, стаючи об'єктом серед інших об'єктів і поєднується з іншими людьми і зі світом за допомогою інтенціональних зв'язків, а не органічно-онтологічних, тобто неінтенціональних. Відкрите Я вже не може бути центром предметного світу; воно де-центроване і втрачає пріоритетність, відкриваючись назустріч

Іншому. Фактично, свідомість свідомості повсякдення – це усвідомлення присутності необ'єктивованого Іншого в соціальному бутті.

Для західних соціальних наук тема повсякдення не є екзотичною та неакадемічною. Тому можна стверджувати, що напрацьовано достатньо теоретичного матеріалу, який потребує узагальнення і переходу на інший рівень осмислення повсякдення. На нашу думку, актуальним, з одного боку, залишається створення метатеорії повсякдення (теорії теорії повсякдення), а з іншого – конкретні польові дослідження повсякдення, які би дозволили глибше зрозуміти його виникнення та функціонування. З огляду на це, можна говорити про деякі методологічні особливості дослідження повсякдення, про які буде сказано нижче (у частині «Теоретико-методологічна основа роботи» цього вступу та у підрозділі «1.2. Методи, підходи та принципи дослідження повсякдення»).

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Дисертаційне дослідження виконане на кафедрі філософії Національного університету «Львівська політехніка» у межах комплексної наукової теми кафедри «Зміна становища людини у сучасних цивілізаційних процесах: філософсько-методологічне дослідження» (Державний реєстраційний номер 012U000797).

З огляду на результати аналізу наявного матеріалу, як вітчизняного, так і зарубіжного, можна сформулювати мету дослідження та його основні завдання.

**Метою дослідження** є осмислення теорій повсякдення, виявлення особливостей принципів дослідження повсякдення та його елементів у соціально-філософському аспекті, а також на основі цього осмислення розробка авторського метапідходу до створення нередукціоністської метатеорії повсякдення як динамічної рівноваги життєвого світу людини. Основні завдання, виходячи з мети дослідження, можна сформулювати так:

- розглянути та осмислити завершені теорії повсякдення і запровадити метатеоретичний підхід до його осмислення;

- виокремити елементи повсякдення з подальшим виходом на його структуру;
- з'ясувати принципи дослідження та функціонування повсякдення в межах його структурних елементів;
- показати, що повсякдення двоєдине, тобто в ньому присутнє буденне і дивовижне, які постійно взаємодіють, а не протиставляються одне одному;
- висвітлити динаміку такої взаємодії;
- пояснити механізми формування статичності повсякдення з одночасним виходом на його динамічну суть;
- проаналізувати вплив динаміки повсякдення на соціальні відношення і на можливість їхньої трансформації;
- розкрити значення «природної досконалості розуму» для формування нового суспільства на основі творчої любові.

Виходячи із завдань дослідження, визначається його *об'єкт*: феномен повсякдення, а *предметом* є теорії, елементи та принципи дослідження повсякдення.

**Методи дослідження.** Для кращого розуміння повсякдення у всіх його проявах та на всіх рівнях застосовано комплексну методологію, що включає *трансцендентальний, феноменологічний, герменевтичний* методи, а також метод *деконструкції*.

Аналіз теорій повсякдення та їхніх елементів виявив особливу важливість теоретично-методологічних напрацювань представників феноменологічно-трансцендентального напрямку, але разом з тим і неповноту та односторонність цих напрацювань. Тому було звернуто увагу на теоретико-методологічні напрацювання філософії діалогу з виходом на релігійно-містичне пережиття повсякдення як такого, що дозволяє деконструювати трансцендентальні межі повсякдення.

У даній роботі поєднуються метатеоретичне дослідження повсякдення, тобто осмислення теорій повсякдення, з конкретним *феноменом* повсякдення. Таке поєднання дозволяє, одночасно, краще зрозуміти повсякдення як певну

цілісну структуру і виявити його конкретні складові, без яких воно просто не можливе.

Крім цього, під час дослідження повсякдення виникає питання про статус самого дослідника повсякдення. Адже повсякдення є надзвичайно широкою сферою, у якій людина перебуває майже постійно. Будь-яке дослідження, у класичному значенні, потребує суб'єкта і об'єкта дослідження. Фактично, коли досліджується повсякдення, то виявляється, що суб'єкт «зливається» з об'єктом, тому дослідник не може вийти за межі повсякдення і зробити його об'єктом свого дослідження. Суб'єкт-об'єктна модель дослідження може використовуватися у наукових дослідженнях класичної науки. Сьогодні ми живемо в часи постнекласичної науки (В. С. Стьопін), яка визнає принципи доповнюваності та взаємозалежності суб'єкта та об'єкта дослідження. Тому ця наука є людиновимірною, але не антропоцентричною (sic!). Людиновимірність повсякдення означає лише одне: людина є невід'ємною (активною, в сенсі вибудовування та перетворення середовища у життєвий світ) частиною реальності, яку називають повсякденням. Людиновимірність не означає привілей бути в центрі усього й поводитися як господар-інженер чи конструктор (це позиція антропоцентризму та пост-кантіанської філософії, яка визнає «коперніканський переворот» Канта у філософії). Тому не можна вважати, що суб'єктивність протиставляється об'єктивності (так можна було говорити в класичній моделі дослідження); в даній ситуації виявляється парадоксальна річ, а саме: об'єктивне виявляється людиновимірним, а людиновимірне – об'єктивним. Таким чином, досліджуючи повсякдення, необхідно враховувати цю залежність об'єктивного і людиновимірного в його активності, які накладаються одне на одного, але не ототожнюються. Тому повсякдення є складнісною реальністю (до його складу входить об'єктивне – те, що вже існує, як певні групи речей, людей, соціальні інститути та практики, звички, кліше, що лежать в основі повсякдення як його тло, а також людиновимірне – те, що зараз активно змінює, впливає на повсякдення, формуючи нові звички, нові кліше, нові практики, або реконфігурує старі,

панівні практики; також повсякдення складається з хаосу та порядку, про що ми вже згадували вище). Це у свою чергу означає, що об'єктивне повсякденне необхідно включає у себе людиновимірне, і навпаки. Вище ми говорили про децентроване Я як розімкнуте Я. Саме розімкнуте Я визначає людиновимірність соціальної онтології повсякдення, оскільки воно здатне формувати суб'єкт-суб'єктні відношення і, взагалі, бути соціабельним. Соціабельність розімкнутого Я полягає в тому, що воно не уникає і не ізолюється від Іншого, а навпаки, включає його і не може без нього існувати в соціальному вимірі. Соціальність – це взаємодія розімкнутого Я та Іншого, які співтворюють міжсуб'єктні повсякденні стосунки.

Дослідження повсякдення є дослідженням основи людського життя, і, якою є ця основа, таким є і людське життя. Тому запозичення певних наукових методів для дослідження повсякдення може бути небезпечним, бо повсякдення – це стихія життя, часто рутинізована та баналізована, тому «вищі» методи не дозволяють його дослідити, або дозволяють із спотвореннями. Тому «наукове» дослідження повсякдення не повинно передувати «польовим» дослідженням повсякдення. Дослідник не повинен підходити до нього з уже готовими методами чи теоріями, які пояснюють його. Дослідник повсякдення готовий до його спостереження та фіксування певних вузлових точок, з яких воно складається, але це він може зробити лише за умови, що його свідомість стане свідомістю свідомості повсякдення. Це не означає, що вищезазначені методи не допомагають у дослідженні та створенні теорій повсякдення. Але ці теорії були створені завдяки інтенціональній рефлексії дослідників, яка, ніби виходить за межі повсякдення. Ми, у свою чергу, можемо проаналізувати та деконструювати теорії повсякдення, щоб побачити його інший вимір, або ж зафіксувати ті факти повсякдення, які потрапляють під узагальнення цих теорій. Проте, слід пам'ятати, що повсякдення є безпосереднім світом, в якому перебуває людина, і якщо ця людина спробує дослідити цей світ, то вона може вийти за межі будь-яких теорій і безпосередньо зустрітися з «об'єктом» дослідження, який не є абстрактним, який не є відірваним від неї, а є тим

світом, в якому вона безпосередньо зацікавлена. Це означає, що людина активно взаємодіє із середовищем та іншими людьми. На основі цих взаємодій виникає та основа, яка називається повсякденням. І якщо вона готова до змін, нововведень, творчості, тоді вона зверне увагу на себе у повсякденні і на те, як це повсякдення постає, що означає свідомість свідомості повсякдення. Свідомість свідомості не означає рефлексії, яка здійснюється «всередині» суб'єкта над «психічними явищами»; свідомість свідомості означає охоплення усієї структури людина-повсякдення або буття-людини-у-повсякденні як певного цілого. Ось тоді вона справді дослідить повсякдення і вийде на метатеоретичний та метатрансцендентальний рівень. В інтенціональній моделі дослідження повсякдення (суб'єкт-об'єкт) дослідник інтенціонально пов'язаний з повсякденням і рефлексивно підходить до нього. Дослідник не усвідомлює в такому інтенціональному відношенні, що він є частиною повсякдення, що його стани свідомості об'єктивуються, стаючи зовнішніми щодо нього. В той час як свідомість свідомості повсякдення охоплює собою відношення суб'єкт-об'єкт і тоді дослідник усвідомлює усю цілісність свідомості, тобто присутність свідомості не лише в ньому, але й в повсякденні.

У західноєвропейській соціальній філософії та соціальній теорії теоретичне осмислення повсякдення має довгу традицію. У дисертаційному дослідженні аналізуються не лише наявні розвинуті теорії повсякдення, але й робиться спроба вийти на метатеоретичний рівень, щоб з'ясувати межі даних теорій та тих методів, які використовувалися для їхньої побудови. Автор стверджує, що на часі запровадження такого дослідження повсякдення, в якому б органічно поєднувалися метатеоретичні пошуки з конкретним феноменом повсякдення, таким, яким він постає перед свідомістю звичайної людини. Вище вже було зазначено, що повсякдення потребує постнекласичного підходу.

**Наукова новизна** дисертації полягає у розробленні метатеоретичного напрямку дослідження повсякдення на основі: 1) виділення його структурних елементів, 2) аналізу наявних теорій, методологічних підходів та принципів розгляду феномену повсякдення. Вихідним пунктом метатеоретичного напрямку

дослідження повсякдення є категорія «свідомість свідомості повсякдення», яка уможлиблює розгляд повсякдення у всій його багатовимірності та багаторівневості. В межах запропонованого напрямку постає авторська нередукціоністська концепція *повсякдення як динамічної рівноваги життєсвіту в його полісуб'єктній соціальності*, в яку включається динаміка онтичних практик, заснованих на повторях, і динаміка онтологічних практик, заснованих на змінах, інноваціях. У такій соціальності людина здійснюється не лише як Я, як центр предметного світу, але й як екзистенція, котра прагне свободи і дивовижного, прагне стосунків з Іншим.

Наукова новизна дисертаційного дослідження конкретизується у таких положеннях:

***вперше:***

- органічно поєднано два рівні дослідження повсякдення, а саме: рівень конкретного соціально-філософського дослідження повсякдення (його елементи) та метатеоретичний, на якому аналізуються теорії та самі принципи дослідження повсякдення;

- на основі виділених елементів з'ясовано, що вони належать до його взаємопов'язаних рівнів: просторового (тіло, дім), часового (повторення), соціально-психологічного (звичка, я, інший, інші люди). Тому елементи повсякдення надають його структурі просторово-часово-соціально-психологічного характеру;

- узагальнено основні принципи дослідження повсякдення та його структурних елементів, якими є принципи «включеності», діалогічності, компліментарності, модифікованого детермінізму (враховує взаємозв'язок детермінізму та індетермінізму), діалектично-критичний, єдності протилежностей (суб'єкта і об'єкта, я і ти, іншого і я, дивовижного і звичного тощо), розвитку/становлення;

- виявлено, що повсякдення характеризується певним ритмом тривання у часі, якому підпорядковується людське життя (звичка і ритм, повторення, спади й піднесення);



- обґрунтовано тезу про те, що повсякдення, як цілісний феномен, є джерелом дива; диво розглядається як здатність людини, що відкрита для нового, оригінальним чином; диво, як нове, неповторне, невідоме, деконструє трансцендентальні межі повсякдення, які роблять його монотонним та повторюваним; свідомість свідомості повсякдення можна розглядати як метарівень людської свідомості на якому спостерігаються дивовижні феномени виникнення нового, нетипового, невідомого, оскільки усі ці прикметники можна прив'язати до присутності на цьому рівні необ'єктивованого Іншого;

- визначено роль трансцендентальної та діалогічної інтерсуб'єктивності для продукування людської соціальності та виявлено, що трансцендентальна інтерсуб'єктивність є можливістю діалогічної інтерсуб'єктивності, але не навпаки; це пов'язано з тим, що інтерсуб'єктивність одна, однак внаслідок того, що вона об'єктивується у вигляді інтенціональних відношень монад («чистих свідомостей»), стає неоднозначною. Ця неоднозначність інтерсуб'єктивності засвідчує її можливість бути інакшою, тобто діалогічною;

***отримали подальший розвиток:***

- визначення повсякдення як основи життя людини, що нею можна нехтувати, а навпаки, всебічно розглядати, аналізувати й змінювати, бо людина не може без нього обійтися;

- розрізнення свідомості повсякдення і свідомості свідомості повсякдення, яка функціонує на рівні метатеорії повсякдення; таке розрізнення допомагає, так би мовити, від початку спостерігати за процесом оповсякденнення свідомості та становлення повсякдення як певної об'єктивованої сфери життя. Тобто йдеться про спостереження на рівні свідомості свідомості повсякдення за формуванням кліше, стереотипів, звичок, які механізують та рутинізують свідомість, перетворюючи її на повсякденну, і крім цього, об'єктивуються за допомогою інтенціональних актів свідомості повсякдення;

- концепція недвоїстого безпосереднього життєвого процесу, в якому повсякденне і неповсякденне, зовнішнє і внутрішнє, взаємопереплетені та взаємодоповнені; одне переходить в інше і проявляється у самій людині;

- синергетичне розуміння повсякдення, що виявляє його цілісний характер, в якому на основі синергії іманентного і трансцендентного, зовнішнього і внутрішнього, здійснюється перехід від ізольованої людини-об'єкта до інтегральної людини-суб'єкта, що усвідомлює іманентно-трансцендентні зв'язки усього сущого;

- інтегральний підхід до безпосереднього життєвого процесу як певної єдності трансцендентного і трансцендентального, дивовижного і звичайного, прихованого і явного;

***поглиблено:***

- феноменологічно-трансцендентальне дослідження для виходу з кризи повсякдення у її гусерлівському значенні (криза як домінування у життєсвіті, форми повсякдення, натуралізму, психологізму та релятивізму);

- розуміння доповнюваності онтичних та онтологічних практик повсякдення; перші є тілесно орієнтовані, спрямовані на забезпечення потреб тіла, які постійно повторюються (це дієтичні, спортивні, медико-косметологічні тощо практики); вони засновані на суб'єктно-об'єктних відношеннях. Можна стверджувати, що такі практики далекі від буття, а тому деонтологізують людину. До онтологічних практик можна віднести духовні практики, які виходять за межі тілесності, долають людську скінченність та немічність, відкриваючи нові виміри людини (творчість, практики розширення свідомості тощо); онтологічні практики є суб'єктно-суб'єктними. Онтичні та онтологічні практики не протиставляються одна одній, а доповнюють одна одну, оскільки людина може реалізовувати себе по-різному;

- дослідження структури повсякдення з виділенням її елементів: тіло, час, звичка, дім, Я, інші (люди); якщо є елементи, то вони певним чином структуруються, тому в даній роботі наголошується на структурності повсякдення;

- функціональний опис складових елементів структури повсякдення з метою кращого його розуміння як (більшої) цілісності.

## **Практичне значення результатів дисертаційного дослідження.**

Отримані результати аналізу теорій повсякдення, його елементів та принципів дослідження сприяють його переосмисленню, а водночас і переосмисленню ідентичності і соціальності людини, вказують на можливі шляхи їхньої трансформації та оновлення. Органічне поєднання метатеоретичного рівня з конкретним рівнем дослідження повсякдення удосконалило саму методологію такого дослідження, що сприяло створенню метатеорії повсякдення.

Дисертаційне дослідження повсякдення має не лише теоретичне значення, але й метатеоретичне. Це значення полягає в аналізі теорій та методів дослідження повсякдення з метою виявлення їхніх меж застосування та виявлення в них певних прогалин, неточностей та однобічностей.

Аналіз повсякдення виявив його інтерсуб'єктивну суть, яка продукує соціальність. Можна вважати, що повсякдення є «фабрикою соціальності». Дисертаційне дослідження поглибило та оновило значення таких понять соціальної онтології як повсякдення, тіло, Я, інші (люди), Інший, диво, дім, інтерсуб'єктивність, ситуація, динамічна рівновага, час тощо.

Практичне значення дослідження повсякдення безпосередньо пов'язане з прагматичним поворотом у соціальних науках. Це означає, що воно, поміж іншим, спрямоване на виявлення особливостей повсякденних практик. Дисертаційне дослідження не зупиняється лише на аналізі теорій повсякдення. Одним із його пунктів дослідження є повсякденні практики. Це обумовлено тим, що різні теорії соціальної реальності недостатньо враховували людину в її конституванні повсякдення, її включеність у повсякденні процеси. Більшість теорій повсякдення розглядає людину як пасивну істоту, що є заручником повсякденної рутини та одноманітності; крім цього, розглянуті теорії повсякдення, особливо трансцендентальні, роблять людину заручником апріорних схем, які визначають її повсякденну поведінку. Тому звернення до повсякденних практик «звичайних людей» має евристичне значення, бо розуміючи та пояснюючи повсякденні дії суб'єктів, ми можемо зрозуміти механізми становлення повсякдення, особливості його функціонування, а також

розвіяти міф про те, що людина є простим «гвинтиком» надструктур чи просто структур, які визначають життя та поведінку. Хоча повсякдення має певну структуру, і це ми показали в даній роботі, але ця структура не є «абсолютною», вона не є «антигуманною», не поглинає людини. У цьому аспекті теоретичне значення даної роботи полягає у тому, щоб побачити творчість людини у її повсякденному житті і те, як активно вона взаємодіє з іншими, вирішуючи свої нагальні буденні проблеми, трансформуючи структуру повсякдення. Матеріали дисертаційного дослідження використовуватимуться у прикладних дослідженнях з соціальної філософії та історії філософії, філософської антропології, соціальної феноменології. Також їх можна використати, готуючи курси з історії філософії, культурології, педагогіки тощо.

**Особистий внесок здобувача** полягає у систематизації та узагальненні теорій повсякдення, виокремленні його структурних елементів та принципів дослідження; у метатеоретичному дослідженні повсякдення. Дисертаційна робота є самостійним дослідженням, результати якого є оригінальними та новаторськими. Автор створена концепція повсякдення як нерозривної цілісності трансцендентального і феноменального, яке веде до дивовижного. Автор дисертації також самостійно розробив концепцію соціальної повсякденної динамічної онтології, в якій центральне місце займає інтерсуб'єктивність, яка постає на основі онтичних та онтологічних повсякденних практик. Показано, що повсякдення є «фабрикою соціальності». Під час написання дисертації автор використав іноземні джерела, зміст та ідеї яких ще не були представлені у вітчизняному соціально-філософському дискурсі. Ідеї, висновки, концептуальні побудови автор отримав самостійно. Положення з праць інших дослідників оформлено за допомогою відповідних покликань. Усі публікації автора одноосібні.

Під час дослідження були використані наступні джерела: 1) оригінальні праці дослідників, які створили завершені (розвинуті) теорії повсякдення; 2) праці філософів, соціологів, культурологів тощо, які досліджують повсякдення з різних методологічних підходів та принципів; 3) критична література, яка

безпосередньо чи опосередковано пов'язана з висвітленням тих чи інших аспектів повсякдення; 4) різноманітна соціально-філософська, філософська, культурологічна література, в якій лише побіжно розглядається повсякдення.

Матеріали кандидатської дисертації на тему «Семантика трансцендентного у соціальному бутті людини» (спеціальність 09.00.03. – соціальна філософія та філософія історії), яка була захищена у 2005 році, використано в підпункті 3.6.1. «Філософія діалогу: повернення до втраченої цілісності» третього розділу «Основні наголоси у дослідженні повсякдення» докторської дисертації на 10%.

**Апробація результатів дослідження** здійснена під час виступів автора на міжнародних, всеукраїнських, регіональних, міжвузівських конференціях, конгресах, форумах, семінарах, круглих столах, читаннях: «Heidegger and Nietzsche (Гайдегер і Ніцше)» (Мескірх, Німеччина, 26-30 травня, 2004); VI Міжнародний форум «Етичні та духовні аспекти розвитку людини і суспільства» (Київ, 26-27 травня 2006); XIX Твардовські Читання «Філософія і життя: форми та шляхи взаємовпливів» (Львів, 10 лютого 2007); VII Міжнародний форум «Етичні та духовні спекти розвитку людини і суспільства» (Київ, 25-26 травня 2007); «Scientific Knowledge and Common Knowledge: the Big Divide?(Наукове і буденне знання: великий поділ?)» (Бидгощ, Польща, 5-6 вересня, 2007); «Сучасні аспекти співвідношення філософії і науки» (Львів, 8-9 лютого 2008); «Феноменологія буття людини» (Львів, 25-26 квітня 2008); IV World Wide Phenomenological Congress, Cracow, Poland, 17-20 August 2008 (IV Світовий феноменологічний конгрес, Краків, Польща, 17-20 серпня 2008); «Ірраціональне підґрунтя раціональності» (Полтава, 14 квітня 2009); «Філософія повсякденності» (Київ, 17 жовтня 2009); «Духовність. Культура. Людина» (Львів, 15-16 квітня, 2010); «Сучасне світорозуміння: духовні аспекти розвитку науки XXI ст.» (Дніпропетровськ, 7 травня 2010); «Розвиток громадянського суспільства: духовність і право» (Львів, 25-27 вересня 2010); «Філософія і наука за умов формування інформаційного суспільства» (Львів, 9-11 лютого 2010); «На шляху до синтезу філософії, науки та релігії» (Львів, 15-

16 квітня 2011); «Економіка та бюрократія у відкритому суспільстві» (Львів, 29 вересня-1 жовтня 2011); «Містико-езотеричні рухи в теорії і на практиці. “Таємне і явне”»: розмаїття репрезентацій езотеризму та містицизму» (Дніпропетровськ, 2-4 грудня 2011); XXIV Твардовські Читання «Людина і світ: способи та аспекти взаємовпливів» (Львів, 10-11 лютого 2012); «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 11 квітня 2012); «Дні науки філософського факультету-2012» (Київ, 18-19 квітня 2012); XXV Читання, присвячені 75-й річниці з дня смерті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К. Твардовського» на тему: «Феномен учнівства та учительства в історії філософії і культури» (Львів, 11-12 лютого 2013); XXIII Міжнародна конференція «Історія релігій в Україні» (Львів, 20-24 травня 2013); II Міжнародна конференція з циклу «Людвіг фон Мізес і сучасні суспільства» на тему: «Економічна теорія та публічна політика» (Львів, 26-28 вересня 2013); Всеукраїнська науково-філософська конференція «Гуманітарні інновації, їх особливості та роль в сучасному житті суспільства», присвячена 20-й річниці Лабораторії постнекласичних досліджень та методологій при ЦГО НАН України (Київ, 17-18 травня 2013); XI Міжнародна науково-практична конференція «Стратегії політики безпеки у XXI столітті» (Львів, 24-25 жовтня 2013); Міжнародна конференція «Сьорен К'єркегор в наш час: проблеми і перспективи сучасної філософії та релігієзнавства» (Київ, 3-4 грудня 2013); Міжнародна науково-практична конференція «Філософська антропологія як метаантропологія та системні трансформації сучасного гуманітарного знання» (Київ, 12-13 грудня 2013); Міжнародна наукова конференція «XXVI Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К.Твардовського на тему: «Зміни в людському самоосмисленні за умов сучасних інформаційних процесів» (Львів, 10-11 лютого 2014); Міжнародна наукова конференція «Роздуми про глобальну політичну теорію (в контексті енцикліки “Caritas in Veritate”)» (Львів, 13-14 березня 2014); III Всеукраїнській науково-практичній конференції «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 29 листопада 2014); Міжнародна наукова

конференція «XXVI Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи К.Твардовського на тему: «Етичне та естетичне в людському світовідношенні» (Львів, 11-12 лютого 2015).

Основні ідеї та результати дисертаційного дослідження обговорювалися на теоретичних семінарах та засіданнях кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка» (2009-2014рр.), а також апробувалися у курсі «Теорії повсякдення» слухачами Центру магістерських та докторських програм з соціальних та гуманітарних наук Львівського національного університету імені Івана Франка (2008-2009рр.). Основні результати дисертаційного дослідження були представлені в доповіді «Повсякденні практики: прагматичний поворот в соціальній філософії» та обговорені на засіданні «Філософського кафе» (3 квітня 2014, Львів).

**Публікації.** Основні положення та результати дослідження представлені в одноосібній монографії «Повсякдення: між трансценденталізмом і дивовижністю», в розділі «Від редукованого до складнішого: особливості постнекласичного мислення та науки» колективної монографії «Наука і цінності людського буття», наукових статтях у фахових та наукометричних виданнях, статтях і тезах у збірниках наукових праць, збірниках матеріалів конференцій, конспектах лекцій.

**Структура дисертації** визначена метою та завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, розділів (підрозділів), висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку літератури. Загальний обсяг роботи – 409 сторінок, з них – 378 сторінок основного тексту та 31 сторінка використаних джерел (366 найменувань).

## **Розділ 1. Теоретично-методологічні підвалини соціально-філософського дослідження повсякдення**

### **1.1. «Винайдення» повсякдення та його статус у соціально-філософських дослідженнях: історичний огляд**

*Так щодня: в суєті, в круговерті годин  
люди втікають від себе й до себе.*

Грицько Чубай

У цьому підрозділі розглядатиметься процес появи повсякдення, як певної сфери життя людини, а також його тематизація та аналіз.

У ХХ ст. повсякдення стало предметом дослідження багатьох гуманітарних наук, зокрема історії (мікро-історія), культурології, соціології (соціологія повсякдення, феноменологічна соціологія) тощо. Розчарування в академічній, абстрактній філософії з одного боку, з іншого – у заідеологізованій філософії, а також крах метаоповідей (Ліотар), соціологічних, історичних та культурологічних меганаративів, викликало «найбільший інтерес до повсякденного досвіду, який необхідно змалювати і розтлумачити» [172, с.239].

З. Фройд чи не першим погодився вислухати розповіді своїх пацієнтів про повсякденні переживання. Психоеаналіз є герменевтикою повсякденного досвіду, який не завжди «адекватний». Тому З. Фройд говорить про «психопатологію повсякденного життя». Однак, факт залишається фактом, а саме: психоаналіз відкрив дорогу для «активного вслухання у повсякденний досвід, який залишався прихованим, непоміченим, невизнаним або позбавленим сенсу» [339, с.22].

Переважно досвід людей набувається у повсякденні. Хоча у більшості випадків повсякдення розглядається як рутинне та механічне, засноване на тих видах діяльності, які є природним чином впорядковані та засвоєні індивідами від народження [137, с. 159], воно постає «плавильним тиглем» (Вандельфельс)



різноманітних гадок, чуток, ілюзій, традицій та звичок, упереджень та відкритості, щирості та обману. Життєві практики зіштовхуються у повсякденні й породжують різноманітні конфлікти. Так чи інакше, можна говорити про «алхімію повсякдення», в якому співіснують та змішуються *інше і те ж саме, дивовижне і банальне, рутинне і творче, святе і профанне*, щоб виникла нова якість життя. Повсякдення – це лабораторія життя. У ньому проходять життєву практику і здають іспит на зрілість. Звичайні повсякденні дії, які зазвичай розглядають як механічні та завчені, вимагають рефлексії і свободи вибору. З огляду на таку «алхімічність» повсякденного досвіду, який постає химерною єдністю гадок і суджень, правди і брехні, дивовижного і механічного тощо, виникає необхідність його прояснення та тлумачення, а без аналізу повсякдення як джерела такого досвіду нам не обійтися. Як для тварин природа є їхнім середовищем існування, так і для людини повсякдення – це середовище її існування. Тому перебувати у повсякденні – це «природно» для людини. Більше того, усі філософські, наукові, абстрактні поняття походять із повсякдення. Саме у повсякденні вони проходять «термічну обробку» розсудку чи глузду й стають сяючими абстракціями «вищого порядку».

Психолог та філософ В. Джеймс вводить поняття «потік свідомості» для опису повсякденного життя; це поняття стає визначальним для розуміння людської природи. Людина – це не застигла субстанція, а потік вражень, в яких неможливо зафіксувати теперішнє і воно приходить до нас у вигляді згадок, привидів минулого. Щоденне сприйняття фрагментарне, складається з уривків, які утворюють калейдоскоп подій: «Реальне життя далеке від того, з чим його порівнюють. Свідомість сприймає міради вражень – нехитрих, фантастичних, швидкоплинних... Вони звідусіль проникають у свідомість неперервним потоком... Життя – це серія симетрично розташованих світильників, а світиться ореол» [40, с. 491].

Проте в історії людства був період, в якому «проблема» повсякдення не поставала. Цей період називається періодом міфологічного світосприйняття.

Досі невідомо звідки взялися міфи, хто є їхнім творцем. Але факт залишається фактом, виникнення міфів було позитивним явищем, оскільки вони були «першими» спробами пояснити виникнення світу, людини та богів.

Про міф написано багато. Культурологи, філософи, етнографи, психоаналітики зверталися до аналізу міфу, вдавалися до аналізу міфічного способу сприйняття світу. Серед них Дж. Джорд Фрезер, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс, Б. Маліновський, М. Еліаде, К. Г. Юнг, А. Косарєв, О. Фрайденберг, Ю. Лотман, К. Г'юбнер, Є. Мелетінський, А. Лосєв, Ф. Кессіді та інші. Виникла ціла сфера дослідження міфічної свідомості та міфу, функцій міфу як культурно-психологічного явища – філософія міфу. Первісна людина з міфічним світосприйняттям орієнтована на прикмети, віщування та оракулів. Така людина переносить вибір своєї поведінки у не-людську, позаособистісну сферу (сьогодні ми кажемо: трансцендентну). Такою поза-особистісною сферою є Доля. Доля – це частина Цілого, якою наділяється людина. Бог чи боги наділяють людину Долею. Тому первісна людина вміє розуміти і правильно тлумачити знаки та знамення Долі, її прикмети, а у їхньому здійсненні не знає сумніву, вагань і діє відкрито, не приховуючи своїх намірів. Те, що для нас сьогодні трансцендентне, для первісної людини стає доступним через знаки та знамення Долі.

Спільний міф об'єднував людей і давав їм карт-бланш спільних дій. У такій спільноті не існувало ні позиції, ні опозиції, ні критики, ні «окремих точок зору». Після розпаду спільного міфу людина стає «мірою усіх речей, існуючих, що вони існують, і не існуючих, що вони не існують» (Протагор). Це, також, означало народження індивіда – атома суспільства, який постає автономним і не залежним від інших, який починає жити на власний розсуд.

Геракліт, розчарувавшись у людях, пішов жити в гори. Одного разу до нього захотіли навідатися, щоб подивитися, як живе «темний» філософ, тим більше, що людей цікавило, чим же займається у горах цей відлюдник. І от, приходять до нього відвідувачі у звичайну, просту хатину і бачать, що він сидить біля пічки і гріється. Відвідувачі розчаровані, бо бачать надзвичайно

буденну сцену і хочуть вже іти, але Геракліт їх зупиняє словами: «Зачекайте, і це місце відвідують боги». Ця історія, яку розповідає Діоген Лаертський, підкреслює, що Геракліт вбачає у найзвичайнішому та найпростішому укладі життя присутність божественного; в горах повсякдення просякнуте божественним (theon, гр.).

Геракліт для нас цікавий ще й тим, що він розуміє значення спільного міфу для співбуття людей. У лоні спільного міфу народжується спільний Логос, який покладається в основу спільного життя. Людина є істотою логічною, тобто причетною до Логосу; ця причетність дозволяє людині висловлюватися і спілкуватися. Спілкування не означає нав'язування своїх переконань іншим, не означає нескінченних суперечок про те, хто правий, а хто – ні. Спілкуватися означає творити розумність, яка покладається в основу соціальності: індивід є розумним лише тоді, коли він причетний до спільного Логосу, який приходить на зміну спільному міфу; індивід сам по собі є ідіотом, тобто істотою, яка не усвідомлює спільного Логосу, хоча він може багато думати про свої справи і проблеми, може виглядати «розумним ідіотом», який живе лише «своїм розумом». Тому Геракліт каже: «Цей спільний Логос божественний і, дотримуючись його, ми стаємо розумними» [цит. за 269, с. 39]. Отже, причетність людини до спільного Логосу є запорукою того, що вона досягне істини, яка є метою як повсякденного життя, так і філософії.

Як бачимо, втрата авторитету міфу, розпад спільного міфу, змусив давніх греків шукати йому заміну. Такою заміною стала філософія як перехід від «міфу до логосу» (Кессіді). У міфі неможлива самотність людини, бо вона причетна до роду, до спільного міфу, до предків. Ніщо не зникає в не-бутті. «Мертві» присутні у культурі предків і спілкуються з живими. Так само й у досократиків: спільний початок (архе), спільний Логос – це гарантія того, що людина не почуватиметься самотньою.

У міфі поєднується глибина з поверхнею, верх з низом, небо з землею. Міф не знає поділу на матеріальне і духовне. Земля, вода, небо, річки, веселка, блискавка, ліс є проявами божественного, або є знаками дії Бога чи богів,

«ноумена», як сказав би І. Кант. Так само і любов, мудрість, справедливість, випадок тощо розуміються як знаки діяльності богів, котрі в будь-який момент можуть матеріалізуватися. Так і в праукраїнській міфології Сварог втілюється у Сонце, Перун – у блискавку та грім, а Дажбог – у достаток [див.: 34]. У греків земля підкоряється богині Геї, небо – Урану, веселка є втіленням Іріди, а війною керує Арес. Тому міфічна історія не є історією у звичайному значенні цього слова, тобто історіографією. Міф розповідає про священну історію, повертає людину до «початку речей», коли з'явилися і діяли самі боги. Міф розповідає лише про реальне, про те, що відбулося насправді, про те, що цілковито проявилось. Якщо це так, то міф – це безсумнівна правда, і в ньому вона відкривається.

Первісна людина сприймала свою залежність від природи та соціуму. Залежність не має тут негативного значення, оскільки у сприйнятті первісної людини природа, як і соціум, посідала місце Ти, тоді як у сприйнятті сучасної людини природі та соціуму відводиться місце Воно. Сприйняття природи і соціуму як Воно, по-перше, передбачає дистанцію між природою і людиною, між соціумом і людиною, між людиною та об'єктами. Якщо ж природа сприймається як Ти, якщо соціум сприймається як Ти, то вони, по-перше, не відокремлені від людини, а по-друге, подібно до будь-якого Ти, вони завжди неповторні. Ось вражаюча цитата з Платонівського діалогу «Закони», яка підтверджує вище сказане: «Той, хто турбується про все, влаштував все, маючи на увазі спасіння і добродетель цілого; кожна частина здійснює те, що їй належить. Над кожною з цих частин, до найменших, стоїть правитель, який відає про найменші зміни та дії частин, усе це спрямоване до певної кінцевої мети. Однією з таких частин є і ти, нехай найменшою, найжалюгіднішою людиною, і ти захоплений, маєш перед очима ціле, Ти не помічаєш, що все, що виникло, виникло заради цілого, з метою здійснення, притаманного життю, цілого блаженного буття, і це буття не виникає заради тебе, а навпаки, ти заради нього» [193].

Міф, на думку М. Еліаде, є актом колективної духовної творчості. Саме завдяки цьому творчому акту збувається одкровення як єдність протилежностей. Єдність протилежностей можна розуміти як один із найстародавніх способів вираження парадоксу божественної реальності. Божественна реальність і світ явищ зберігають свою єдність структури світового Цілого. Тому світ у міфології постає у вигляді кристала. Якщо його розбити на частини, то в них все одно можна розпізнати Ціле. Структура цілого відтворюється в усіх окремих частинах. Людина також є частиною Цілого, але не тому, що вона постійно перебуває під його впливом, а тому, що вона також є Космосом [див.: 108, С. 296-297].

Міфологічна свідомість не могла «поставити» питання про повсякдення, бо вона не знає, що це таке. З чим це пов'язано? Це пов'язано з тим, що міф – це синкретичне утворення, «...перше цілісне відображення трансцендентних джерел та їх іманентних процесів як живої чинної одности, яку жоден із складових елементів особня не був би в стані зрозуміти» [81, с.142]. Таким чином, міф не знає протиставлення «повсякденне-неповсякденне», «біле-чорне» тощо. Якщо в ньому й функціонують протилежності, то вони не протиставляються, а взаємодоповнюють одна одну. Таке взаємодоповнення дозволяє первісній людині перебувати у цілісному світі, частиною якого вона є.

Але перші філософи побачили розкол у світі людини. Цей розкол утворюється внаслідок занепаду міфу як сакральної оповіді про богів, людей і виникнення світу. Вони намагаються за допомогою філософського мислення відновити єдність життя людини, але вже не на основі міфу, а на основі Логосу, який реалізується в людині через розум. Цей розум не є «суб'єктивним розумом», який оперує думками-гадками; він мислить, а отже поєднує в одне ціле те, що для повсякденної свідомості розрізнене. Мислити можна те, про що не можна думати. Думають про поточні справи. справа думання – це праксис і техне поточного життя, але мислити означає глибше вникати у поточне життя із метою віднайдення його цілісної, істинної основи, тобто архе, субстанції. Праксис, як і техне, що ґрунтується на думанні, дозволяє людині влаштуватися

у поточному житті, звикнути до нього, і не більше. Але мислення, яке закорінене у розумі, дозволяє людині справді досягнути того, що греки називали *теорією* – споглядальним розумінням Цілого.

Логіка Аристотеля – це наука про тотожність мислення і буття; він, як і Парменід, хоче показати, що закони мислення відкривають внутрішню структуру Логосу, буття, таким, яким воно є. Логіка елімінує суперечності поточного життя, розвіює гадки та ілюзії; вона є тим інструментом, який допомагає людині стати ближчим до Буття. Повсякденні балачки позбавлені логіки, оскільки не ґрунтуються на законах мислення: 1) законі несуперечності, 2) законі виключеного третього, 3) законі тотожності. Тому вони далекі від Буття, від Логосу і не розкривають його внутрішню структуру: несуперечливу, однозначну й тотожну саму собі. Це вже метафізика. Аристотель через логіку намагається відкрити шлях до метафізики, тобто науки про Буття, таке, яким воно є, а не таким, яким воно нам здається. Але своїх учнів він навчає не відвертатися від банального і поверхового повсякденного життя, зануреного в емпірію. Навпаки, він закликає аналізувати повсякденне думання та повсякденну практику.

Міф, який забезпечував цілісність життя, втрачає авторитет у філософів (хоча ця теза не цілком стосується Платона, який залюбки покликається на міфологічні оповіді, коли йдеться про доказовість метемпсихозу чи вічності душі [див.: 191]). Сократ, якого називають «батьком філософії» (Ціцерон), хоча й не вживає поняття «повсякдення», проте виявляє суперечності поточного життя. Він не створює «філософію» зверху, а намагається розібратися у поточному житті: що воно являє йому? А являє воно незнання, помилність дій та хибну цілеспрямованість. Тому він стверджує: «Я знаю, що я нічого не знаю, але інші і цього не знають». Таким чином він хоче сказати, що поточне, безпосереднє життя протікає у незнанні і ґрунтується на гадках (доксі), ілюзіях, суперечливих твердженнях; у ньому відсутня рефлексія. Люди думають, що вони живуть осмислено, що вони знають, але насправді це не так. Сократ вважає, що філософування, тобто мислення, допомагає людині вийти із цього

стану незнання й облуди поточного життя, і визначитися щодо справжніх цілей. «Пізнай самого себе» – ще одна теза, яку Сократ використовує для просвітлення поточного життя. Через самопізнання поточне життя набуває іншого вигляду, можна сказати, набуває іншого ейдосу (Платон). Цей ейдос вже не є доксою чи ілюзією, а дійсною річчю, яка трансформує повсякдення.

Платон у метафорі печери також вбачає суть повсякденного життя, яке протікає у незнанні, несправжності, віддаленості від істини як того, що насправді існує, а не лише здається. Під впливом філософування, або «другої навігації» (Платон), повсякдення трансформується у стан буття «так, як є», а є лише ейдоси, справжні речі.

Ще Парменід стверджував, що буття є, а не-буття немає. Ми не розуміємо висловів Парменіда «буття є, а не буття немає» і «мислення тотожне буттю». Під тотожністю мислення і буття ми розуміємо тотожність Я у картезіанському сенсі «я мислю, отже я є». Ця тотожність Я є самосвідомістю індивіда, котрий усвідомлює свої фізичні, психічні та ментальні стани (фізичний біль, холод, тепло тощо, думки, емоції, почуття тощо), але ця самосвідомість, це Я, не тотожне світу, тим більше воно не тотожне буттю сущого. Я, як самосвідомість, відрізняє себе від світу, від не-Я. Крім цього, тотожність Я не є тотожністю самому собі, тобто тому, що називають «самістю», «онтологічному ядру», «душі» тощо. Парменіду йдеться про зовсім іншу тотожність. Ця інша тотожність пов'язана із втратою тотожності Я. Тотожність Я замкнута на «внутрішньому», тоді як тотожність мислення і буття є над-особистісна; Я не зливаються зі світом і «не втрачає себе». Навпаки, тотожність буття і мислення означає віднайдення себе в істині, в той час як тотожність Я і світу, означає існування в не-істині, втрату самого себе.

Буття сущого може набувати різних форм: від поточного життя до життя у світлі справжніх речей, які конституують смисли. Плинність поточного життя зафіксував Геракліт, стверджуючи, що «все йде, все минає». Йдеться про змінність та ненадійність поточного життя. Більшість людей не усвідомлюють цього, бо покладаються на усталені звичаї, на вироблені звички, які

формуються роками. Вони вважають, що так буде завжди. Але завжди буде мінливість і невизначеність. Тому Геракліт, як і Сократ, закликає не покладатися на цю позірну samozрозумілість та стабільність поточного життя, а зануритися у неї мисленням, щоб віднайти у ній розумне начало.

Отже, у Геракліта, Парменіда, Сократа, Платона та Аристотеля концепт «повсякдення» ще не тематизований, але вже можна говорити, що у цих філософів присутнє розуміння поточного життя як поверхового і суперечливого, далекого від Буття, від Архе, від Логосу. Тому вони намагаються подолати його негативні риси за допомогою логічного розуму (розуму, причетного до Логосу), який дозволяє трансформувати повсякдення у споглядання «божої цілісності» (*theoria*, гр.).

У середньовічній філософії тема повсякдення не підіймається, оскільки теоцентричність світогляду того часу не дозволяла зосередитися на поточному, конкретному житті. Філософія Середньовіччя є «службовою наукою теології», тому її завданням є не осмислення поточного життя простих селян чи ремісників, а обґрунтування теологічних постулатів. Крім цього, неможливість виникнення поняття «повсякдення» як окремішньої сфери життя обумовлене символічним світосприйняттям людей Середньовіччя. У грецькій мові символ – це предмет, поділений на дві половинки між двома особами й означає вдячність. Таким чином символ, натякаючи на втрачену єдність земного і небесного, звертався до прихованої реальності. Проте у Середньовіччі кожен предмет був таким символом, який відсилав до духовного, надреального. Символізм Середньовіччя – універсальний [див: 154]. Вміння розуміти символи означало відкривати священне, яке містилося у прихованій за символами реальності. Тому навіть у повсякденні люди бачили навколо себе символи, які відсилали до іншої реальності. Тоді серед простих людей були поширені амулети, магичні заклинання, використання цілющих трав тощо, а вчені надавали великого значення молитвам, вшановували мощі святих та поважали християнські таїнства. Сама природа була великою фабрикою символів. Дерева в лісі – символи, мінерали, рослини і тварини – символи [143, С. 307-312; 62, С.



120-123]. Символізм повсякдення перетворював його у життя сповнене загадкових знаків та Божих знамень.

Таким чином, у символічному світосприйнятті конкретне (повсякденне) поєднувалося з абстрактним (символічним); тому не можна говорити про те, що у Середньовіччі була суперечність між повсякденням і неповсякденням. Синкретична єдність символічного світосприйняття знайшла яскраве вираження у словах: «Як – на небі, так – і на землі». Небо спустилося на землю, а земля піднялася до неба завдяки знаменням та знакам Божим. Спасіння можна було досягти не лише на небі, але й на землі, живучи чесно, праведно, смиренно, не піддаючись земним спокусам. Філософія Середньовіччя не займалася аналізом поточного життя, бо виконувала іншу місію, а саме: наближувала Бога до повсякдення завдяки орозумленню віри. Ансельм Кентерберійський сформулював це так: «Віра, яка шукає розуміння».

Хтось може мені закинути, що у Середньовіччі було присутнє чергування «повсякденного» і «неповсякденного» (народні свята, карнавали тощо). Так, наприклад, Бахтін М.М. вважав, що святкове перериває потік повсякденного, привносячи в нього «виняткове», «неповсякденне», оскільки походить зі сфери «вищих цілей людського існування, тобто зі світу ідеалів» [14, с. 14]. Однак, на нашу думку, така дихотомія повсякденне-неповсякденне є інтелектуальною конструкцією, яка не відповідає дійсності. В даній роботі ми не будемо притримуватися цієї дихотомії з двох причин. По-перше, свята повторююся, тобто оповсякденнюються і в такий спосіб стають «інтегральною частиною повсякдення» [315, с. 43]. Справжнім неповсякденням, справжнім новим і святковим було би те, «що кожної миті переходить до нового, безконечного існування. Ця новизна ніколи не повторюється. Усе ж вона настільки давня, що є початком самої себе...» [168, с. 86]. По-друге, оскільки можна говорити про те, що «неповсякденне» стає інтегральною частиною повсякденного, то говорити про «неповсякденне» можна лише умовно. Щоб підкреслити інтегральність «неповсякденного» і «повсякденного», а не їхню дихотомічність,

будемо вживати такі поняття, як «повсякденне неповсякдення», «повсякденне диво», «повсякденне свято», «повсякденно нове» тощо.

У Новий час ситуація змінюється. Відбуваються фундаментальні зрушення у житті людей. Новий час – це початок кінця традиції, великих оповідей (Ж.-Ф. Ліотар), які об'єднували людей; це початок кінця спільноти, в якій людина відчувала близькість до іншої людини й об'єднувалася з нею на основі спільної мети, походження тощо (сільська громада, побратимство, посестринство, гільдії, цехи), і перехід до організації – суспільства – як вираження неорганічності та механічності співжиття людей (Ф. Тьоніс «Спільнота і суспільство», Г. Аренд «Становище людини»). На зміну органічним формам співжиття приходять неорганічні і ці процеси змін в соціальному житті людей супроводжуються відчуженням одне від одного, відчуженням від природи (К. Маркс). Новий час – це час «розчаклування» (М.Вебер) світу та надання йому значення світськості (десакралізація простору та часу – у І. Канта як необхідні форми пізнання і не більше). Це поява великих міст, в яких тисячі вихідців із сіл не знають де прикласти своїх рук і стають на шлях злочину. Потрібно щось робити із цими масами людей, які тиняються без діла. «Якби місто не забезпечувало свого поповнення новими людьми, воно перестало б жити. Воно вабило новачків...Звичайним і міцним було поєднання бідного району еміграції та пожвавленого міста...Якщо місто росло, то не само собою. Та й із соціального погляду воно залишало “чорнову роботу” для зайшого люду» [23, С. 421-422]. «Сільські суспільні покидьки стають міськими» [23, с. 422]. Створюються робітні доми (Велика Британія). Зростає кількість фабрик і заводів, які потребують робочих рук, але все одно для всіх не вистачає роботи. Ось як відгукується про Лондон ХІХ ст. доктор Вотсон, колега Ш. Голмса: «Я прагнув до Лондона, у цей величезний сміттєвий ящик, куди неминуче потрапляють нероби з усієї імперії» [73, с. 8]. Такими самими «смітниками» в ХІХ ст.. були і Берлін, і Париж, і Рим, одним словом, великі європейські столиці. Життя з провінції, з сіл, переноситься у міста. З'являються дослідження з психології мас (Г. Лебон), її типів та поведінки (Е.Канетті).

Людина розчиняється у ній, щоб стати «людиною без властивостей» (Р.Мюзіль).

Виникає новий тип людини – буржуа, «міщанин», «житель міста». Міщанин – це носій нової зовнішності. Він стає носієм нових особистісних зразків поведінки, нового світогляду, нової ментальності. Міщанин вносить в соціальне життя новий спосіб діяльності та уявлення, нові способи соціального маркування, а саме: час – це гроші; зв'язок багатства з праведністю; кредит – мірило доброчесності; тілесна чистота та охайність. Міщанин – це людина, яка досконало вміє оперувати практичними абстракціями, такими як праця, гроші, право. Це те, на що не здатний селянин чи аристократ. Особистість Нового часу, її приватність, як особливість способу життя міщанської епохи, виникає завдяки розвитку не лише згаданих абстракцій, але й складної інституційної мережі. Ці посередники можуть являти собою складні системи й інститути – банки, біржі, правові кодекси. Це засвідчило, що настала епоха цивілізації. Кант дав їй наступну характеристику: «Чим цивілізованіші люди, тим більш вони актори; вони зовнішньо виказують симпатію, повагу до інших, скромність, безкорисливість, хоча цим нікого не обманюють, так як інший розуміє, що все це не-щиро... Благопристойні манери – це позірність, яка навіює іншим повагу (дозволяє не змішуватися з натовпом)... Все, що називають пристойністю не більше, ніж приваблива позірність» [93].

В. Зомбарт глибоко проаналізував в однойменній праці «Буржуа» психологію буржуа, мотиви його поведінки. Для буржуа основне – це діло, бізнес, який приносить прибуток. Цьому ділу він підпорядковує усе своє життя, і тому воно перетворюється на пустелю. Ранній капіталізм був ще пов'язаний з протестантською етикою, як це показав М. Вебер у своїй праці «Дух капіталізму та протестантська етика», але починаючи з XVIII ст. він звільняється від християнської моральності і розвивається у напрямку отримання безмежної і безжальної наживи. Цьому сприяють наступні обставини: 1) народження нової науки про природу, яка уможливила появу сучасної техніки; 2) створена гебрейським духом біржа. Лише поєднана з

сучасною технікою вона стає втіленням безмежної капіталістичної наживи; 3) гебреї під час виникнення сучасного капіталізму діяли в якості капіталістичного елемента; 4) завдяки послабленню релігійних почуттів, капіталізм стає аморальним; 5) економічна еміграція відкривала дорогу до вільної підприємницької діяльності. Ось як описує капіталістичного підприємця В. Зомбарт: «Навколо нього все спустошується, відмирає будь-яке життя, гинуть цінності. Батьківщина для підприємця стає чужиною. Природа, мистецтво, література, держава, друзі – все зникає для нього і перетворюється на ніщо, в нього більше «не має часу» на все це» [84, с. 348]. Це і є відчуження капіталіста, яке супроводжується колонізацією повсякдення [див.: 41]. Модернізація щоденного життя веде, як висловився Ю. Габермас, до «пограбування повсякденної свідомості», яка втрачає здатність до синтезування і стає фрагментарною. Модернізоване щоденне життя перебуває у стані безнадійного розпаду. Здійснюється «колонізація життєсвіту» (Ю. Габермас). Це означає, що людина асимілює навколишній світ і не складає його в єдину цілісну картину.

До початку доби модерну індивідуальність могла розвиватися за межами виробництва. В Античності, у Середньовіччі, і навіть протягом періоду, коли буржуазні соціальні відносини ще зберігали аспекти соціальних феодальних відносин, людина, яка здатна була розвиватися, ніколи не працювала, але вона була задіяна у тих соціальних зв'язках, які робили її соціально значимою. Винятками, наприклад, можуть бути Сократ, який провадив активну публічну діяльність, М. Монтень, який працював в міській управі, Р. Декарт, який перед тим як стати філософом, служив у війську. У давні, домодерні часи, виробництво поглиналося щоденним життям. Селяни працюють біля своєї оселі, тому праця не є відокремленою від щоденного життя сім'ї. Сільська громада встановлювала не лише способи праці та правила домашнього життя, але й свята. Домодерний спосіб життя не потребував утвердження індивіда, життя якого протікало в спільноті чи гільдії. З початком Нового часу ці традиційні норми життя були знищені, а праця набула фрагментарного

характеру, водночас індивід ставав все більш і більш ізольованим та замкнутим на своєму Я. У добу модерну сімейне життя, життя в спільноті, праця і дозвілля відокремилися одне від одного. Як наслідок такого відокремлення щоденне життя стало дискретним. Що тепер можна вважати щоденним життям? Працю? Сім'ю? Дозвілля? Життя в колективі? Сьогодні ці сфери перебувають у конфлікті і більше не доповнюють одна одну. Більше того, вони не перетинаються і тому індивіду все важче і важче переходити з однієї сфери в іншу, бо кожна з них утворює «замкнуту царину смислових значень» (А. Шюц).

Тому Новий час – це початок утворення великих розривів між людиною і людиною, між людиною і природою, між людиною і працею, між людиною і сім'єю, між поколіннями тощо. Придивіться уважніше до життя Ш. Голмса. Це людина без жодних родинних зв'язків, живе у величезному місті Лондоні (і таких людей у ньому безліч). Його увагу привертають екстраординарні події – вбивства, крадіжки, шантаж тощо. У вільний час Ш. Голмс нудьгує і, щоб збадьорити себе, заживає опіум, кокаїн чи морфій. Він стає жвавим лише тоді, коли треба розгадати якусь головоломку, а так він впадає в меланхолію, його ніщо не цікавить. «Мій мозок бунтує проти неробства. Дайте мені справу! Дайте мені найскладнішу проблему, нерозв'язне завдання, найзаплутаніший випадок – і я забуду про штучні стимулятори. Я ненавиджу сумовитий, одноманітний плин життя. Розум мій вимагає напруженої діяльності» [73, с.89]. «Я не можу жити без напруженої розумової праці. Зникає мета життя. Погляньте у вікно. Який сумовитий, огидний і безнадійний світ! Подивіться, як жовтий туман клубочиться по вулиці, огортаючи брудно-коричневі будинки. Що може бути прозаїчніше і грубо матеріальніше? Яка користь від виняткових здібностей, якщо немає можливості застосувати їх? Злочин нудний, існування нудне, нічого не залишилося на землі, окрім нудьги» [73, с. 93]. «Все моє життя – безперервне намагання уникнути тоскної одноманітності буднів. Маленькі загадки, які я часом розгадую, допомагають мені в цьому» [73, с. 15].

З такими розривами у щоденному житті щось треба робити (Ш. Голмс, наприклад, долає їх за допомогою морфію). Звідси – індустрія розваг у великих

містах, споживання як компенсація спустошеності. Соціальна щоденна культура, починаючи з кінця XIX ст., зазнає незворотних змін: здійснюється перехід від суспільства, орієнтованого на виробництво, до суспільства, орієнтованого на споживання, в якому домінують бюрократичні установи і корпорації. Неабияку роль у такому переході відіграли національні рекламні агентства. Рекламна пропаганда тих чи інших товарів та послуг намагається визначати спосіб життя мільйонів людей. Культурна гегемонія рекламної пропаганди покликана створити здоровий глузд реальності для тих, хто його втратив. Зростання міст, індустріальні трансформації, стагнація традицій – ось найперші джерела почуття «нереальності». Це був відчутний удар по особистісній ідентичності. Технологічні трансформації були другим джерелом переходу до суспільства споживання, які сприяли поширенню взаємозалежного економічного ринку.

Повсякдення є «вищою реальністю» (П. Бергер, Т. Лукман), бо його звички, які переходять у «закони», не підлягають сумніву і приймаються як «самі собою зрозумілі». Це досягається завдяки процесу, який називається об'єктивацією. Ми розумітимемо під об'єктивацією те ж саме, що й П.Бергер та Т. Лукман, щоб не винаходити велосипед, а саме: «Процес, за допомогою якого озовнішені продукти людської діяльності набувають об'єктивного характеру, називається об'єктивацією» [17, с. 102]; термін «об'єктивація» – це дериват гегеліянсько-марксистського терміну «Versachlichung». Тому повсякдення не потребує рефлексії, тобто думки про думку, бо воно вважається само собою зрозумілим; кожен «знає», що таке повсякдення і як в ньому вижити. А. Геллер у книзі «Сила сорому» вводить парадигму «сфери об'єктивації в собі» (the paradigm of «the sphere of objectivation in itself», англ.), щоб пояснити, чому повсякденне життя людей є не рефлексивним [див.: 309]. Цю сферу вона розглядає як основу всього знання і досвіду соціального життя. Треба зазначити, що А. Геллер не вважає цю сферу сферою цінностей; вона не є альтернативним світом. Вона є апіорною умовою людського існування. Сфера об'єктивації в собі є до-рефлексивною, оскільки компенсує втрачений інстинкт

«чуття правильного», встановлює повторюваність, регулярність, однорідність повсякденного життя [364, С. 295-296]. Три елементи входять до складу сфери об'єктивації, а саме: звичайна мова, витвори людини з адекватними правилами їхнього використання і звички чи звичаї. Ці елементи сфери об'єктивації забезпечують людям необхідне виживання та відтворення у даному соціальному середовищі (нім., Umwelt). Іншими словами, вони забезпечують необхідними «знай-що» і «знай-як» («know-what» and «know-how», англ.). Також ці елементи забезпечують необхідними «правилами, законами і нормами» соціального життя, які є «неписаними», але ефективнішими за писані. Дотримуючись їх, люди не задумуються, що роблять. Вони не пояснюють, чому вони так роблять. Відповіді є стандартними: «всі так роблять, і я так роблю», «так заведено», «так склалося історично» тощо. Пояснення потребує розумових зусиль, а зусилля потребують енергії. Але, як було вже сказано вище, повсякдення влаштоване так, щоб люди заощаджували енергію. Тому закони, правила і норми повсякденного життя приймаються як самі собою зрозумілі й не потребують якогось над-виправдання власного існування. Повсякденне життя також не потребує систематичного світогляду, бо воно є неоднорідним і несистематичним. Не існує, наприклад, жодної систематичності між проїздом в автобусі, одяганням, прибиранням в кімнаті, заняттям коханням. Різноманітні повсякденні справи керуються лише сферою об'єктивації. Тому ні норми, ні закони, ні правила повсякдення не потребують логічного обґрунтування та пояснення чи прояснення. Тому навіть легітимний погляд на світ (А. Геллер не говорить про світогляд, бо він вимагає систематичності та логічного обґрунтування) не потребує логічно повної системи переконань у цій сфері [див.: 309].

Г. Фреге колись сказав: «Як же добре, що не все на світі закріплено наглухо; у такому разі  $2+1$  не було б  $3$ » [236, с.36]. Чи повсякдення закрите наглухо так само, як і математичні формули? Чи повсякдення замикається на самому собі? Із введенням числа, а це введення числа у повсякдення почалося ще у Стародавній Греції, завдяки Піфагору, який вважав, що світ – це певна

система чисел, розпочалася раціоналізація життя [див.: 148, с.58]. Раціоналізувати можна лише те, що співмірне числу і підлягає розрахунку, підрахунку, доведенню. Раціональність, як її визначали стародавні греки, у першу чергу Піфагор, Евклід, пов'язана насамперед із можливістю розрахувати, підрахувати, а також зіставляти та робити висновки [див.: 43; 44; 45; 46; 106; 144; 189].

М. Вебер звернув увагу на феномен раціоналізації, яка супроводжується «розчаклюванням світу». Домодерні суспільства дотримувалися певних звичаїв, обрядів, одним словом, певної традиції. З настанням модерну традиція витісняється раціоналізацією. Раціоналізація веде до «обезбоження» світу і до занепаду середньовічної картини світу. Треба створювати новий світогляд і цей світогляд вже ґрунтується на науці. «Науковий раціоналізм» одержимий ідеєю підкорення світу, підкорення природи, розчаклює світ, природу. Раціоналізація, за М. Вебером, є результатом поєднання низки історичних факторів, які визначили розвиток Європи за останні 300-400 років. Розміщення цих фактів не розглядається М. Вебером як наперед визначене. Так трапилося, що в певному місці планети співпали декілька феноменів, які несли в собі раціональний початок: антична наука, особливо математика, яка в Новий час була доповнена експериментом; раціональне римське право; раціональний спосіб ведення господарства, який виникає завдяки відокремленню робочої сили від засобів виробництва, тобто з'являється можливість кількісно вимірювати працю Фактором, який поєднав усі ці елементи, згідно із М.Вебером, став протестантизм. На основі раціоналізації виникає індустріальний тип суспільства, відмінний від традиційного. Важливою ознакою традиційного суспільства є відсутність домінування формально-раціонального початку.

Що ж собою являє формальна раціональність? Це, перш за все, калькуляція того, що піддається підрахунку. Формальна раціональність – це веберівська теорія капіталізму. Соціологія повсякдення запозичує у М. Вебера такі поняття як «раціоналізація», що веде до «розчаклювання світу».



Іншим класиком соціології, що вплинув на соціологію повсякдення був Г.Тард, якого ще називають засновником соціальної психології. Ми вже знаємо, що однією із характеристик повсякдення є повторення, наслідування. Саме Г. Тард звертав увагу на те, що соціальні процеси – це міжіндивідуальні процеси. Г. Тард вважав, що прогрес соціології полягатиме у все більшій її психологізації. У своєму аналізі він виходить із міжіндивідуальних відношень [див.: 214]. Найбільш фундаментальне і елементарне відношення, на його думку, це наслідування. Він так і пише у своїй книзі «Закони наслідування»: «Суспільство – це наслідування, а наслідування – це різновид гіпнозу» [360].

Наслідування – це дещо елементарне і просте, тобто повторення, копіювання під впливом навіювання, що походить від деякого взірця. Соціальний розвиток відбувається таким чином, що наслідування у формі звичаю періодично змінюється наслідуванням у формі моди. Якщо панує звичай, то маємо наслідування «своєму і давньому», якщо ж є домінування моди, то наслідують «чуже і нове».

Чому люди наслідують? Для того, щоб відповісти на це питання, треба розглянути такі важливі фактори як винахід або нововведення. Соціальне життя, за Г. Тардом, є низкою вибраних винаходів, які розповсюджуються за допомогою наслідування цих винаходів. Основні форми наслідування – це звичай і мода. Наслідування – це імітативна діяльність, коли копіюються стереотипи, а в результаті формуються групові цінності і норми. Г. Тард підкреслював, що нищі прошарки суспільства намагаються імітувати вищі. Крім наслідування, він виділяв ще два види соціально-психічних взаємодій: зараження – неусвідомлене повторення, на відміну від усвідомленого повторення в момент наслідування, та навіювання – процес введення у свідомість людей положень, правил і норм, які регулюють поведінку. Теорія наслідування і повторення відіграла значну роль у дослідженнях масової комунікації, реклами, психології натовпу, соціології моди, розповсюдження і засвоєння нововведень та винаходів.

Від Нового часу поширюється конструктивно-суб'єктивістська філософія, яка ставить у центр світу суб'єкт, котрий надає сенсу зовнішнім явищам та предметам. Самі явища та предмети позбавлені сенсу. Суб'єкт конструює об'єкти. Суб'єкт каже: «мені треба», «я хочу», «мені залежить» тощо. Але що означає це «мені», «я», «треба», «хочу», «залежить»? Однозначної відповіді немає, бо «я» залишається невловимим: воно постійно перебуває у стані перемін, у постійному становленні. Немає двох однакових «я», тотожних одне одному у будь-який проміжок часу. Внутрішнє «хочу», «треба», продукується не «я», а світом, в якому перебуває індивід. Екстерналізм повністю узалежнює індивіда від зовнішнього світу і вказує на те, що саме він конститує «я». Екстерналізм заперечує існування автономного «я», котре свідомо присутнє у світі.

У ХХ ст. тема повсякдення набуває надзвичайного значення. Особливо у феноменології та екзистенціалізмі, а пізніше й у соціології та історії.

У перших трьох декадах ХХ ст. повсякдення піддається критиці у зв'язку із критикою культури (від З. Фрейда і до Л. Троцького). Тому у цей період можна виділити наступні чотири види критик повсякдення: 1) психоаналітичне виявлення репресивного впливу масової повсякденної культури на індивіда, який під цим впливом все більше невротизується; 2) поширення політики на культуру після Жовтневого перевороту у 1917 році (культурний активізм Троцького; радянський індустріалізм та конструктивізм); 3) трансформація європейського марксизму у філософію практики, яка виникає на основі критики «матеріалізму» Маркса, і повернення до філософії свідомості (Г. Лукач, К. Корш, А. Грамші, В. Бенжамін, А. Лефевр); 4) поява нового авангардного мистецтва (дадаїзм, сюрреалізм, кубізм тощо) [339, С. 10-11].

У філософії ХХ ст. зацікавлення повсякденням з'являється у засновника феноменології ХХ ст. Е. Гусерля, який розробляв поняття «життєвий світ» як одним із модусів повсякдення: «Повернення до світу досвіду – це повернення до “життєсвіту”, тобто світу, в якому ми завжди вже живемо та який дає ґрунт для всіх пізнавальних актів і для всіх наукових визначень» [58, с. 26], а також у

представників феноменологічної соціології (А. Шюц, Д. Дуглас, А. Сікурел, Д.Ціммерман, М. Полнер) [див.: 294], у «етнометодолога» Г.Гарфінкеля [50; 303], дослідника організації повсякденного досвіду на основі систем фреймів І.Гофмана [56], феноменолога і дослідника раціональності повсякдення Б.Ванденфельса [31; 32; 33], в розробках В. Бібіхіна [16], Л. Іоніна [86], О.Золотухіної-Аболіної [82; 83], Г.Кнабе [127], І.Касавіна [106; 107], В. Лелеко [146; 147], Р. Шульги [259].

Особливо треба наголосити на працях М. Гайдегера та Ж.-П. Сартра, які критично підійшли до трансцендентального ідеалізму Е. Гусерля, покладеного ним в основу життєсвіту, і створили власні концепції повсякдення. М. Гайдегер у книзі «Буття і час» проводить аналітику тут-буття, яка є аналітикою повсякдення звичайних людей, яких він називає *Das Man*. Фактично, його аналітика *Dasein*'у є аналітикою «скінченного існування» (від народження і до смерті) людей у світі [див.: 239].

Ж.-П.Сартр у книзі «Буття і Ніщо» також, аналізуючи буття людей тут і тепер, доходить висновку, що воно далеке від усіх філософських теоретизувань і протікає у відчуженні та загубленості [див.: 201].

Сучасні російські дослідники повсякдення Кондрашов П. Н. [124], Меркулова Д. Ю. [167], Попов С. И. [188], Семенов Н. Б. [203], Мироненко Л.А. [165], Балалаева Н. К. [13] активно аналізують різноманітні аспекти поточного життя. Якщо мова піде про інших сучасних іноземних академічних дослідників повсякдення, то тут слід назвати М. Гардінера [301], Б. Гаймора [307], Е.Шермана [351], М. Шерінгайма [350], Е.Беннета [276], Джека Д.Дугласа [294; 295], Дж. Гарднера [302], Л. Рая [337], І. Гофмана [305; 306] та інших.

Особливе зацікавлення повсякденням виникло у середовищі західних лівих інтелектуалів та філософів у 50-60-х роках ХХ ст. Тут треба згадати представників Франкфуртської школи Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Горкгаймера, французьких лівих інтелектуалів Гі Дебора, Мішеля де Серто, А. Лефевра та ситуаціоніста Р. Ванейгема, анархіста Ф. Перльмана.

Всі згадані дослідники зуміли розкрити, кожен по-своєму, механізми функціонування повсякдення і показали його переваги та недоліки. Повсякдення безпосередньо пов'язане з людським існуванням у світі. Тому тема повсякдення та людської екзистенції стає центральною для ХХ ст. Такі філософи як Е. Гусерль, М. Гайдегер, А. Шюц та інші відкрили повсякдення для філософсько-соціального аналізу і показали, що повсякдення – це «сцена нашого існування» [213, с.72].

Таким чином, поняття «повсякдення» є не лише «постмодерністичним конструктом», хоча воно вписується у постмодерні стратегії філософування, оскільки звертається до конкретного, поточного існування людини, яке вона артикулює через свій досвід життєвих практик. Філософія повсякдення – це філософія конкретності; а конкретність – це, у свою чергу, точність у називанні того, що знаходиться перед очима людини, того, що відбувається тут і тепер, і у поясненні, чому щось саме так відбувається, а не інакше. Іншими словами, філософія повсякдення полягає у тому, «щоб називати те, що бачиш. Треба змусити людину, щоб називала те, що має перед очима. Так створюються факти» [219, С. 212-222].

Повсякдення майже завжди перебувало у центрі уваги мислителів, але в одних воно набувало виразно центральної теми, а інші розглядали його лише як тло, а не джерело життя, науки, філософії тощо.

## **1.2. Методи, підходи та принципи дослідження повсякдення**

Після історичного аналізу статусу повсякдення у соціально-філософських дослідженнях доречно перейти до тих методів, підходів та принципів, якими користуються дослідники під час його розгляду.

Застосування того чи іншого методу залежить від світоглядних установок дослідника. Повсякдення потребує комплексної методології. У даній роботі використовуються *трансцендентальний, феноменологічний, герменевтичний методи та метод деконструкції* дослідження повсякдення. Проте, щоб не

сталось «методологічного колапсу», ми обрали саме ті методи, які довели свою ефективність. З одного боку, таке дослідження вимагає застосування зазначених філософських методів, а з іншого – загальнонаукових, таких як аналіз і синтез, індукція і дедукція, порівняння.

Розпочнемо з огляду *трансцендентального методу* дослідження повсякдення.

Відомо, що трансцендентальний метод розроблений та запропонований І.Кантом для виявлення апіорних структур знання та сприйняття людини, які поєднують емпіричний та раціональний рівень: «Я називаю трансцендентальним усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки нашим способом пізнання предметів, оскільки вони мають бути можливими a priori» [91, с. 51].

Трансцендентальний метод збігається із критичним методом, який покликаний виявити ті структури розсудку, що визначають пізнання людини. Кантіанська критика розуму була спрямована на те, аби показати наскільки він обмежений у пізнанні; і це обмеження є обмеженням трансцендентальним. І. Кант говорить про «трансцендентальну естетику» та «трансцендентальну логіку». Без цих двох здатностей неможливе жодне чуттєве сприйняття, жоден досвід і знання про навколишній світ. Тому ці дві здатності людини виявляються вродженими чи вбудованими у її структуру сприйняття та пізнання.

Трансцендентальний рівень повсякдення визначає людину як маріонетку апіорних структур пізнання та сприйняття, які збігаються з конституцією людини та навколишнього світу. Цей збіг забезпечується конструюванням Я через конституцію предмета [див.: 228, с. 15].

Таким чином, трансцендентальний метод виявляє ті структури пізнання та сприйняття, які обумовлюють наше знання предметів, наше повсякденне життя, але самі залишаються латентними, прихованими; вони стають очевидними лише тоді, коли людина, шляхом саморефлексії, критики, виходить на трансцендентальний рівень і звідти спостерігає за своєю обмеженістю й

обумовленістю. Виявлені трансцендентальні підвалини пізнання та сприйняття дозволяють людині зрозуміти конституювання її «життєсвіту», частиною якого є повсякденне життя (поняття «життєсвіту» є ширшим за поняття «повсякдення», тому перше охоплює останнє). Геракліт сказав: «Все йде, все минає», але цей потік безпосереднього життя має певне незмінне русло, в якому воно протікає; це русло – трансцендентальне, яке спрямовує наше пізнання та сприйняття у напрямку, що прихований від нас доти, доки трансцендентальні межі не відрефлектовані. Трансцендентальний метод використовується з метою виявлення тих схем пізнання та життя, які випереджають будь-який повсякденний досвід.

Чому «щось» є «само собою зрозумілим»? Бо це «щось» закорінене у трансцендентальне. Трансцендентальне уможлиблює «самозрозумілість» повсякдення; воно необхідне для конституювання нашого повсякденного досвіду на основі наших повсякденних практик, які підкоряються логіці здорового глузду. Трансцендентальне русло повсякденного життя орієнтує нас у ньому, але таке орієнтування несвідоме, притомне. «Само собою зрозуміле» – це несвідоме. Тому можна говорити про «трансцендентальне несвідоме» (Ж.Дельоз, Ф.Гваттарі), яке керує повсякденною поведінкою людей та задає певний напрямок повсякденного життя. Наприклад, у трансцендентальне несвідоме («само собою зрозуміле») закладено те, що людина протягом життя проходить певні його періоди: дитинство, юність, зрілість, старість. У цих періодах, хочемо ми чи не хочемо, проявляються певні особливі риси поведінки, мовлення, ставляться відповідні цілі та вирішуються конкретні завдання, які визначаються тим чи іншим періодом життя.

Е. Гусерль ставить іншу мету застосуванню трансцендентального методу та надає іншого значення терміну «трансцендентальне».

Е. Гусерль використав трансцендентальний метод для того, щоб уможливити досвідчення сутностей речей. Цей філософ відкидає «приховану реальність», або кантіанські «речі самі по собі», і вважає, що самі явища речей являють нам власні сутності, які схоплюються чистою, трансцендентальною

свідомістю або трансцендентальним Я. Проте ці сутності не є самостійними; вони перебувають у певному зв'язку із трансцендентальним Я, котре виступає у ролі їхнього корелята. Трансцендентальний досвід – це досвід пережиття сутностей речей чистим Я. Щоб вийти на рівень цієї свідомості чи Я, людина повинна взяти у лапки все те, що досі вважала таким, що існує незалежно від її свідомості, тобто взяти у лапки так званий об'єктивний, зовнішній світ. Цей світ, як об'єктивний і зовнішній, є чужим для людини, котра живе «природною установкою», є відчуженим від людини. Епохè, тобто взяття у лапки об'єктивного світу, усього того, що вважалося самодостатнім існуванням у вигляді об'єктів чи предметів, дозволяє людині релятивізувати об'єктивний світ і показати його онтологічну відносність. Це перше завдання, яке приписує Е.Гусерль цій процедурі. Друге завдання – це відкриття власного сенсу речей свідомості. Об'єктивний сенс не є сенсом у власному значенні цього слова; об'єкти не володіють сенсом, бо вони наділяються абсолютним існуванням для людини; вони відчужені від людини. Сенс з'являється лише у схопленні суті речей так, як вони являються чистій свідомості. Цього сенсу також не можна розуміти психологічно. Психіка суб'єктивізує сенс, замикаючи його у «внутрішньому» житті людини. Таким чином Е. Гусерль бореться як проти об'єктивного, так і проти суб'єктивного змісту сенсу. Епохè дозволяє подолати об'єктивно-суб'єктивні перешкоди на шляху до схоплення чистих сутностей речей життєсвіту, що постають у чистій свідомості як їхній сенс. На цьому рівні вже не може бути емпіричного інтересу, який, за своєю природою, егоїстичний. Ми впевнені, що Е. Гусерль погодився би з такими словами І.Канта: «...емпіризм доценту викорінює моральність у налаштуваннях... і підсовує емпіричний інтерес, яким схильності взагалі скеровуються до стосунків між собою, до того ж саме тому з усіма схильностями, які, коли вони підносяться до рангу найголовнішого практичного принципу, призводять до деградації людства...» [91, с. 80].

Піднявшись на рівень трансцендентального Я, людина стає «незацікавленим спостерігачем свого природно-мирського Я і життя Я, яке є

лише особливою частиною чи шаром мого відкритого трансцендентального життя» [61, с. 354]. Я утримуюсь від будь-яких вузько-егоїстичних інтересів, здійснююся над ними й роблю їх лише темами опису [61, с. 355].

Що змінюється на трансцендентальному рівні? Трансцендентальний рівень виявляє скінченність нашої структури буття-у-світі; він виявляє її у явищі смерті. На трансцендентальному рівні ще не можна сказати, що Я безсмертне, так само як не можна сказати, що Я – це безсмертна душа, або що Я – це Інший. На цьому рівні я стаю свідком, незацікавленим споглядачем формування мого об'єктивного досвіду буття-у-світі і не більше; я можу усвідомити на цьому рівні свої часовопросторові межі. Одним словом, трансцендентальний рівень дозволяє оглянути межі мого буття-у-світі і те, чим він обумовлюється та конститується. Але, ким чи чим конституються трансцендентальні межі мого світу? Вони існують вічно чи ні? Чи можна вийти за межі трансцендентального Я? Я можу виходити за межі мого світу, але не за трансцендентальні межі, які є границею буття-у-світі. За границею буття-у-світі починається нова земля – земля речей самих по собі, речей в собі, тобто речей свободних від будь-якої детермінації та визначення трансцендентальним. Що ж це за світ? Це той світ, який називають «невидимим», «ідеальним», «абсолютним», «трансцендентним» тощо.

*Феноменологічний метод* протилежний до трансцендентального. Але з «легкої руки» Е. Гусерля вони поєдналися у феноменологічно-трансцендентальний, за допомогою якого він створив «трансцендентальну феноменологію». Ми ж розглянемо феноменологічний метод сам по собі, без прив'язування його до трансцендентального, адже «об'єктом» нашого дослідження є *феномен повсякдення*. Але феноменологічний метод досліджує *феномени*, а не об'єкти. Тому, коли ми кажемо, що об'єктом даного дослідження є повсякдення, це не зовсім відповідає дійсності. Поділ на об'єкт і предмет дослідження може бути в емпіричних науках (апостеріорних), але не у феноменології. Феноменологічний метод має справу лише з феноменами, а не з об'єктами. Про різницю між феноменами і об'єктами мовитиметься нижче.



Для того, щоб зрозуміти у чому ж полягає суть феноменологічного методу дослідження повсякдення, ми повинні, насамперед, розглянути питання про те, що таке феномен. Спиратимемося на грецьке визначення феномену, а саме: феномен – це те, що безпосередньо виявляє самого себе. У М. Гайдегера, як і у греків, феномен не є видимістю, а тим, що являє себе у своїй фактичності та ясності. Тому феномен не має нічого спільного з явищем як фікцією, видимістю, ілюзією, позірністю тощо. На відміну від греків та М.Гайдегера, Е.Гусерль розуміє феномен дещо по-іншому. Він вважає, що феномен – це самовиявлення та самопокладання речі у потоці свідомості. Феномен не є конструктом і не є теоретичною думкою, а є яким і чітким переживанням речі в її чистоті на рівні чистої або трансцендентальної свідомості, трансцендентального Я. Звідси бере початок його «трансцендентальна феноменологія».

М. Мамардашвілі не надає якогось спеціального значення феномену та феноменологічному дослідженню, оскільки вважає, що «феноменологія є моментом будь-якої філософії» і невіддільна від неї [157, с. 385]. Е.Гусерль не є засновником «феноменології». Феномени були завжди, тому вони є частиною життя, як і філософія, котра намагається ці феномени дослідити. Без феноменології немає філософії, і навпаки. Існують специфічні феномени, що їх не можна пізнати за допомогою емпіричних наук. І взагалі, феномени не пізнаються так, як пізнаються об'єкти «зовнішнього світу». Якщо пізнаємо феномен, то він перестає бути феноменом і перетворюється на об'єкт, предмет. Тому М. Мамардашвілі пропонує своє визначення феномену: «Феноменом будемо називати таке утворення свідомості, яке в об'єктивуючому розщепленні ментального поєднання з буттям, в якому ми не можемо зміститися до репрезентації, що міститься у цьому зрощенні і співвіднесеній з предметним референтом, який доступний зовнішньому (або абсолютному) спостерігачу. Феномени локальні у відношенні до тотальної перспективи і незалежні: суб'єкт може лише додавати їх до зовнішніх спостережень і логічних визначень – вони є, або їх немає» [цит. за 173, с. 409]. Але про які феномени йдеться? У «Вступі

до філософії» М. Мамардашвілі говорить про них, як про феномени філософського осмислення, а саме: свідомість, свобода, совість, душа, мислення, буття. А ми ще додаємо: повсякдення з його феноменами тіла, повторення, звички, Я, Іншого тощо. Щоб відкрити феномени, необхідно почати мислити (філософувати). А початком мислення (філософування) є здивування (Аристотель). У здивуванні відкривається феномен, в якому виявляється те, що викликає здивування, а саме: диво. Людина, дивуючись, ставить питання, а запитування означає пошук відповідей на питання.

Феномени пояснюються за допомогою мислення, яке фіксує їх у вигляді концептів. Специфіка філософування, тобто мислення вголос, полягає у творенні концептів за допомогою яких феномени розуміються. Феномен є самим буттям. «Трансцендентне» не доступне для феноменології як методу філософування. Тому для мислителя воно «не існує», в тому сенсі, що його не можна зафіксувати за допомогою концепту. В концепті схоплюється сутність феномену. Наприклад, феномен повторення концептуалізується у певних сентенціях: «В повторенні – науки корені», або «Нічого немає нового під сонцем». Ці сентенції в концепті феномену повторення фіксують його суть, тобто що повторення навчає, бо життя – це повторення того ж самого; що не потрібно ганятися за новим, бо все вже було.

Чи існує безліч феноменів? Можна відповісти, що так, оскільки повсякденне життя людини різноманітне й багате на події. Тому й концептів є багато: скільки феноменів – стільки й концептів. «Концепт – це множинність», – стверджують Ж. Дельоз та Ф.Гваттарі [70, с. 25]. Концепт феномену – це не абстрактне поняття наук, з яких елімінується багатство смислу. Наприклад, концепт феномену Інший не співпадає з соціологічним поняттям іншого, концепт феномену тіло, життя не співпадає з поняттями тіла і життя в біології чи фізіології, концепт феномену обличчя не співпадає з поняттям обличчя у косметичній індустрії, концепт феномену птаха не співпадає з поняттям птаха в орнітології тощо. В концепті того чи іншого феномену схоплюється «усе», що є в феномені. Тому концепт феномену – це певна цілісність, яка не може бути

розкладена на певні складові; концепт феномену одночасно множинний та цілісний. «Концепт – це деяка подія, а не сутність і не річ. Він є чистою Подією, деякою “цей-ністю”, деякою цілісністю» [70, с. 32]. Концепт феномену принципово не зводиться до абстрактних понять. Така редукція «вбиває» феномен, перетворюючи його на об’єкт пізнання.

У даній роботі ми не використовуємо гусерлівського тлумачення феномену. Натомість ми розрізнятимемо *явище* і *феномен*, *проявляти* і *виявляти*. Таке розрізнення є важливим для наближення до повсякдення як джерела дива. Адже *про-являються* явища просторово. Явище невіддільне від простору. Явище чи послідовність явищ про(с)тягається/ються і заповнює/ють собою простір. Фотоплівка проявляється і на ній *про-являється* зображення. Так і проявлений світ є сприйняттям просторових явищ. Самі по собі час та простір – фікція. Час та простір не існують незалежно від людини. Людське сприйняття так влаштовано, що сприймається проявлене, яке обмежене апіорними формами сприйняття, тобто часом та простором (І. Кант).

Наступне, сприймати проявлене означає сприймати його як дане і само собою зрозуміле. Даність є проявленою і не викликає жодних сумнівів. *Виявляти* означає «витягувати» з проявленого *феномен*. Феномен – це суть проявленого, тобто те, що витягується з проявленого, є його буттям. Буття доступне завдяки *ви-явленню* феномена проявленого. Ви-явлене буття *над-особистісне, над-психічне*, тобто воно ви-ходить за межі простору і часу (як апіорних форм сприйняття проявленого) проявленого, за межі Я. Над-особистісне та над-психічне, бо долає трансцендентальні межі особистісного сприйняття проявленого як даного. Наприклад, покритий покривалом диван – це явленість проявленого, а непокритий диван, сам диван, – це *ви-явлення* суті дивану. Проявлене і виявлене не протистоять одне одному, а навпаки доповнюють одне одного. Тому можна говорити про єдність онтичного та онтологічного. Онтичне – це *про-явлене*, а онтологічне – *ви-явлене*. Це означає, що феномен є онтологічним.

Повсякдення функціонує на двох рівнях: про-явленому і ви-явленому. На проявленому (онтичному) рівні повсякдення є об'єктивованою даністю, рутинною, банальністю тощо, але на рівні ви-явлення (онтологічному) воно постає як джерело дива, тобто небаченого, нового (про це йтиметься у підрозділі 3.7. Повсякдення як джерело дива).

Таким чином, за допомогою феноменологічного методу ми можемо усвідомити феномен цілого поля досвіду людини, включно із повсякденним досвідом, який *ви-являє* його багатство та глибину, у той час як трансцендентальний метод уніфікує та зводить до «чистих» структур, які його обмежують. Трансцендентальний метод збіднює внутрішній та життєвий світ людини, оскільки він веде до переживання себе як «точкової самості» (Ч.Тейлор), ізольованого Я, як сукупності певних звичок. «Точкова самість» кровно зацікавлена у своєму повсякденному житті.

Як може людина бути незацікавленою у повсякденному житті? Інтерес – це буття-між (інтерес походить від латинського *inter-esse*, тобто буття-між. Незацікавленість – це не-буття-між. Якщо людина справді є таким не-буттям-між, то вона виявляється в об'єктивному світі як його протилежність. Якщо ж людина – це *inter-esse*, тоді життєсвіт постає як нескінченність феноменів, що концептуалізуються як певні цілісності. Тому феноменологічний метод може бути застосований лише тою людиною, яка перебуває в *inter-esse* як бутті-між (звичайно, що тут не йдеться про розуміння інтересу як психічного та емпіричного явища, тим більше не йдеться про егоїстичні інтереси).

Феноменологічне розуміння інтересу полягає у запитванні, *що* феномени *ви-являють*. Феномени не мають жодної «основи», чи то трансцендентальної чи трансцендентної. Вони не пізнаються за допомогою спеціальних методів науки, бо вони *ви-являють* просту складність, якою вони є: онтично-онтологічну.

Отже, якщо людина застосовує феноменологічний метод, тоді їй відкривається дивовижність життєсвіту, яка полягає у нескінченній повноті феноменів, котрі схоплюються у вигляді концептів. Так відкривається багатство сенсів та сприйняття. Феноменологічний метод дозволяє позбутися механічних

звичок, механічного повторення, рутини повсякдення й ви-явити його неповторність та творчий характер (створення концептів повсякденних феноменів); він не дозволяє баналізувати й усереднювати життя, зводити його до певних апіорних схем пізнання та життя, як індивідуального, так і суспільного.

Іншими словами, феноменологічний метод – це метод, який дозволяє ви-явити сутнє речі, так як воно ви-являється для (людської) свідомості через сенс. Сутнє речі завдяки феноменологічному методу постає у свідомості сенсом речі. Річ ви-являє себе для нас; вона не є закритою, тобто «в собі», як вважав І.Кант, для якого саме явище речі було видимістю, а не самою річчю. Річ є тим, чим вона ви-являє себе для нас. Не існує «речі в собі», тобто прихованої сутності речі. І. Кант говорить про «феноменальний світ для нас» і «ноуменальний світ для себе». Позиція «двох світів» І. Канта – для нас і для себе – стверджує, що людське сприйняття обмежене сприйняттям об'єктів. Коротше кажучи, І. Кант забороняє людині входити у світ «речей самих по собі».

Розуміння повсякдення, виходячи з розуміння його взаємопов'язаних елементів, становить осердя *герменевтичного методу*. Герменевтичний метод пройшов довгий шлях від методу тлумачення та розуміння священних текстів (екзегетика) до аналізу розуміння як певного способу буття людини у світі; розуміння – це сутність людини, яка обумовлена фактичністю повсякдення. Саме вона, ця фактичність повсякдення, потребує витлумачення і розуміння.

Неабияку роль у розумінні відіграє інтуїція. Розуміння ситуації повинно бути інтуїтивним, щоб розкрити можливості самого тут-буття (людини). У М.Гайдегера «герменевтичне коло» набуває такого вигляду: «...розуміння буття передбачає можливість його пояснення (не-зрозуміле не можна поснити), але пояснення буття можливе лише на ґрунті інтуїтивного пояснення» [258, с. 149]. Для Г.Г. Гадамера розуміння є «способом буття людини» [258, с. 150].

Якщо проаналізувати гусерлівське феноменологічне вчення про інтуїцію, то виявиться, що інтуїція – це розуміння, яке схоплює позачасову «сутність того, що розуміють в акті інтелектуального споглядання». Те, «що схоплюється

в такому акті, не потребує подальшого обґрунтування, бо схоплюється з очевидністю» [116, с. 123]. Іншими словами, *інтуїція – це здатність розуму у спогляданні миттєво й безпосередньо розуміти стан речей, суть ситуації без звернення до накопиченого досвіду, пам'яті, а також оминати як довготривалі, так і короткотривалі, роздуми, тобто дискурсивне мислення.* Інтуїтивний розум споглядає та розуміє суть цілості наявного стану справ, разом із його «матеріальністю», тобто тим, що дано у відчуттях (прості фізичні дані типу кольору, запаху, геометричних розмірів, а також зміст ситуацій чи ситуації тут і тепер). Саме тому в буддизмі інтуїція – це осягнення, що в ньому ви-являється правдивий стан світу (те, що є) як єдність «світобудови з її матеріальними і духовними світами... Ця світобудова постає з ясністю життєвої реальності» [263, с. 215].

Інтуїтивний розум – це справді розуміючий (герменевтичний) розум. Розуміння *від-криває* замкнуте, стандартне «само собою зрозуміле» повсякдення (життєсвіт), яке визначає зв'язки з ним; його ще можна назвати «передрозумінням», «упередженням». Ці зв'язки перебувають поза межами усвідомлення та аналізу доти, доки їх не роз-микає розуміння інтуїтивного розуму. Філософія задумувалася не як дискурсивна наука, яка має справу з частковим, фрагментарним. Навпаки, філософія задумувалася як справжня наука про Ціле, яке осягається у спогляданні інтуїтивним розумом. Але філософія деградувала до рівня «розсудкової науки», яка ставить перед собою нікчемні цілі, на кшталт уточнення значення понять близьких досвіду за допомогою наукових методів. І таким чином, філософія запозичує з інших наук, математичних і природничих, методи пізнання: дедукцію, індукцію, моделювання, мисленнєвий експеримент тощо. Хоча вона володіє царським (вищим) шляхом осягнення Цілого – шляхом інтуїтивного розуму. Тому філософія, йдучи за науками, потрапляє у кризу, з якої вона не може вийти з часу Просвітництва.

Розуміння потребує прояснення того, що розуміється. Е. Гусерль виводить розуміння із «життєсвіту». Життєсвіт становить первинне поле

розуміння, тому воно *першим* потребує пояснення чи то пак тлумачення. Так само й М.Гайдегер вважає, що *Dasein* має перед-розуміння розгортання екзистенції в «усередненому повсякденні»; *Dasein* само-розуміє та само-тлумачить себе, виходячи із свого фактичного, наявного існування. Герменевтичний метод повинен роз-тлумачити чи пояснити тут-буття як фактичність повсякдення, «життєсвіту». Е. Гусерль та М.Гайдегер надають герменевтичному методу онтологічного значення. Герменевтична соціальна онтологія – це розуміння фактичності усередненого повсякдення, життєсвіту, в якому тут-буття чи тут-життя екзистують, розкриваючи елементи структури цієї фактичності, а саме: екзистенціали, згідно із М. Гайдегером, або за нашою версією: я, повторення, звичка, тіло, дім, час, інші (люди), які потребують розуміння та витлумачення. Ці елементи (екзистенціали) повсякдення можна зрозуміти, виходячи з того, що повсякдення – це певна онтологічна цілісність (ціле як гармонійне відношення від елементами повсякдення). Саме в такому аспекті (онтологічному) буде застосований герменевтичний метод в даному дослідженні.

У гуманітаристиці другої половини ХХ ст.-поч. ХХІ ст. спостерігається значний інтерес до *методу деконструкції*, запропонований Ж. Дерріда для подолання метафізики та «фалологоцентризму» західної цивілізації. Крім цього, у Ж. Дерріда деконструкція має текстологічний характер. Таке «вузьке» розуміння деконструкції не використовує усіх її корисних моментів для відкриття у філософії «нового початку» розв'язання стандартних «проблем», започаткування нового мислення та осмислення.

У даному дослідженні *метод деконструкції* використовуватиметься для того, щоб розчистити ментальний простір дослідника від уже сформованих «понять» та «категорій», які стосуються фактичного, повсякденного існування людини. Де-конструкція – це протилежний процес до конструювання. Дослідник повсякдення повинен бути вільним від уже створених «теорій повсякдення» і бути готовим по-новому подивитися на повсякдення, щоб йому відкрилося диво тієї фактичності, яка є. Метод деконструкції, тобто *розбирання*

уже готових, наперед заданих «теоретичних конструкцій», якими навантажена фактичність повсякдення, дозволяє позбутися «самих собою зрозумілих» аксіом, схем, постулатів та вірувань повсякденного життя, з метою віднайти справжнє значення та розуміння фактичності повсякдення як джерела дивовижності, творчості та любові. Наприклад, деконструкція повсякденної інтенціональної моделі відношення Я-Інший дозволяє відкрити діалогічний вимір повсякденної інтерсуб'єктивності, в якому любов, взаєморозуміння та щирість стають реальністю під час події зустрічі (про це йтиметься у підрозділі 3.6.1. Філософія діалогу: повернення до втраченої Цілісності).

Метод деконструкції дозволяє *ви-явити* радикальність соціальності повсякденного життя людей. Ця радикальна соціальність є «низинною», тобто вона закорінена у найбуденніші дії людей, які постійно її відтворюють. Соціальність не походить з певних «соціальних інститутів». Соціальність належить суб'єктам взаємодій на буденному рівні. Тому можна говорити про те, що повсякдення є «фабрикою соціальності». Так витлумачена соціальність долає протиставлення індивідуальне-колективне, суб'єктивне-інтерсуб'єктивне, суб'єктивне-об'єктивне, особистісне-суспільне тощо. Ви-являється, що так звані «протилежності» зовсім не є протилежностями, які борються між собою; вони співіснують в межах розрізнення. Деконструкція цих «жорстких протиставлень» (дуалізм) дозволяє відкрити широке поле продукування соціальності самими суб'єктами, які одночасно є колективно-індивідуальними. Радикальна соціальність – це корінна, низинна соціальність, притаманна суб'єктам як таким. Проголошення «смерті суб'єкта» передчасне, як і соціальності. Проте можна говорити не про «смерть суб'єкта і соціальності», а про їхню зміну, трансформацію.

Соціальність може «померти» там, де вона затиснута у суперструктури (над-державні, над-національні, над-суспільні тощо), там, де суперструктури та централізація не дозволяють Я бути відкритим до Іншого. Тому таке Я, поглинуте суперструктурами та центрами тяжіння суспільного життя, не здатне бути соціабельним. Було спершу багато розмов про атомізацію суспільства,



коли основним принципом життєдіяльності стало Я як центр реалізації та утвердження. Пізніше почали говорити про масову людину, яка втратила свої індивідуальні риси і стала «людиною без властивостей» (Р. Музіль). Цей індивідуалізм та масовість примушували зводити суспільство до певних вузьких та жорстких структур. Однак, суб'єкт ви-являє себе як індивідуально-колективний діяч після того, як деконструйовано «суперсуспільні структури», що його поглинали; «суперсуспільні структури» виявилися зайвими.

Після деконструкції цих структур суб'єкт виявляє власні взаємодії з іншими суб'єктами. Тому соціальність постає як суб'єкт-суб'єктні взаємодії. Суб'єкт не є пасивним; він взаємодіє із самим собою та іншими. Це означає, що «особливе буття суб'єкта (суб'єктів) виявляється та онтологічно утверджується у процесі виявлення й онтологічного визнання особливого буття інших» [111, с.152]. Суб'єкт та його суб'єктивність стають джерелом розвитку суспільства. Суспільство не можна розглядати як механічну сукупність індивідів. Після деконструкції воно постає як суб'єкт-суб'єктна взаємодія, що формує певні соціальні спільності, які динамічно розвиваються, конструюють соціальну реальність, змінюють її, тобто намагаються створити найкращу модель суб'єктно-суб'єктної взаємодії, співпраці.

Тому соціальні процеси є надзвичайно складними. Вони не підпорядковуються логіці фізичних об'єктів. Це означає, що соціальні процеси є ні фізичними, ні природними (натуральними). Тоді, якими вони є? Нелінійними. Це означає, що соціальні процеси не підкоряються виключно законам формальної логіки. Нелінійність соціальних процесів означає те, що вони розгалужуються й розвиваються надзвичайно динамічно, тому описати їх за допомогою лінійних рівнянь неможливо; наближено їх можна описати за допомогою системи диференціальних рівнянь. Усі соціальні процеси не піддаються однозначному визначенню, оскільки вони проходять через певні точки біфуркації (точки розходження, з яких розпочинаються можливі сценарії подального розвитку); визначити точно, як розвиватиметься соціальний процес, неможливо.

Деконструкція суспільних суперструктур та Я, як центру життєдіяльності, веде до нової метафізики повсякденної соціальності, яка продукується «знизу», тобто вона є базовою, корінною, а тому й метафізичною. Тут не йдеться про метафізику повсякденної соціальності як певного «духовного феномену», певного «надприродного феномену» (класична метафізика). Йдеться про причини виникнення та продукування соціальності, виходячи із суб'єктно-суб'єктних взаємодій, які формують базову структуру повсякдення.

Крім цього, метод деконструкції дозволяє подолати межі тих теорій повсякдення, які засновані на інтенціональній моделі відношення суб'єкт-об'єкт. Межі інтенціональних теорій повсякдення долаються наступним чином. По-перше, застосуванням методу деконструкції, який дозволяє «розібрати» конструкцію відношення дослідник-повсякдення. По-друге, після того, як відношення дослідник-повсякдення буде *розібране*, тоді сам дослідник, як органічна частина повсякдення, входить у стан *неінтенціональної свідомості, всеохопної свідомості, або свідомості свідомості повсякдення*. Саме *свідомість свідомості повсякдення* постає тою основою, на якій можна побудувати метатеорію повсякдення. Свідомість свідомості повсякдення є усвідомленням процесу виникнення всього сущого, яким є повсякдення (загальне інтенціональне відношення суб'єкт-об'єкт), а тому в ньому відсутні будь-які протиставлення, що ведуть до боротьби; воно виявляється вільним від рутини та механічності. *Метатеорія повсякдення, яка може постати на основі свідомості свідомості повсякдення, долає як суб'єктивізм, так і об'єктивізм старих теорій.*

Тепер звернімося до підходів, які використовуються в даному дослідженні повсякдення.

Одним із підходів до з'ясування природи повсякдення може бути *етимологічно-семантичний підхід*. Для того, щоб здійснювати ефективні дослідження у сфері різноманітних наук, необхідно визначити походження і значення понять, які використовуються для пояснення тих чи інших явищ. Адже виникає багато непорозумінь, коли не узгоджуються значення понять.

Тоді розпочинаються суперечки, які лише заплутують суть справи. Якщо граматика мови відображає її логіку, то етимологія слів цієї мови відображає її образність, за допомогою якої можна передати особливості сенсу, глибини та суті речей та явищ.

Якщо звернутися до тлумачного словника В. Даля, то слово «повсякдення» (синоніми: «щоденне», «з дня у день», «буденне») означає постійне повторення чогось з дня у день. Споріднене слово «буденний» означає те, що було зроблене чи здійснене за один день. У множині «будні» розуміються як прості, робочі дні. В. Даль також фіксує новий відтінок значення «буденний», а саме: «звичний». Звичний належить до іншої семантичної групи і означає: прийнятий, простий, засвоєний, поширений, і протиставляється винятковому, незвичному. Звичний пов'язаний з тим, що є загальноприйнятим, що є звичаєм. Жити переважно означає жити просто, за прийнятими нормами та звичаями. Звичайна людина – це людина, яка дотримується суспільних звичаїв, загальноприйнятих норм. Звичний також може бути одноманітним, таким, що нічим не відрізняється [див: 220].

У радянські часи спостерігалось зближення значення слів «повсякденний» і «буденний». Семантика слова «повсякденний» містить у собі два смислові відтінки: зовнішньо-часовий (такий, що не припиняється, постійний) і психологічно-адаптивний (звичний, такий, що присутній завжди). У радянські часи синонімом до слова «повсякдення» стає слово «побут». Побут – це загальний уклад життя, повсякденне життя, яке протиставляється «червоним датам календаря», тобто святам і вихідним дням.

В інших європейських мовах слово «повсякденний» має подібні значення. Наприклад, у німецькій мові слово «Alltag» походить з грецької культури. Грецьке слово *kas hmerau* пов'язане з латинським *cotidianus* і означає, як перше, так і друге, повсякденне, те, що повторюється, а також звичне, те, що постійно повторюється. У семантичному полі «повсякденного» (нім. *des Alltäglichen*) знаходиться усе те, що рутинно повторюється, а також пов'язане із звичним, із протореним шляхом і найменшими затратами енергії. Етимологія німецького

слова орієнтується на латинське *cotidianus*. Така орієнтація наголошує на темпоральному аспекті слова зі старо-німецької мови *tagalih*. Деколи «das Alltägliche» тлумачать як «das Gemeine», що може означати: 1) загальний рівень; 2) підлість, нищість.

Враховуючи наведену семантику слова «повсякдення», можна стверджувати, що в ній присутнє як нейтральне значення цього слова, наприклад, «те, що повторюється», «те, що звичне» тощо, так і негативне значення («нищість», «підлість», «поверховість»).

Розуміння повсякдення можливе лише тоді, коли дослідник охопить його цілісно, структурно (структура як різновид цілісності). Такі автори, як С.Повторєва [196], Е.Семенюк та В. Мельник [205] у своїх працях неодноразово зазначають, що історично *структурний підхід* пов'язаний з розвитком структуралізму як специфічного напрямку в різних галузях знання: лінгвістиці, психоаналізі, семіотиці, літературознавстві філософії [204, с. 109]. Нам не йдеться про те, щоб описати цей підхід, як кажуть, *ab ovo*. Нам йдеться про те, щоб застосувати цей підхід з метою визначення базових елементів структури повсякдення, які визначаються емпіричним, а структуруються раціональним шляхом.

Структура складається з певних елементів, тобто з того, що вже не розкладається на ще менші складові. Елементи повсякдення взаємодіють між собою, є динамічними, а не статичними. Структура змінюється в часі, адже відношення її елементів змінюється з часом. Але здається, що повсякдення, на перший погляд, є аморфним. Справді, на емпіричному рівні, на рівні емпіричних спостережень, повсякдення постає як нестабільне, хаотичне, неструктуроване «все». Однак, коли ми спробуємо визначити структуру повсякдення, то виявиться, що воно її має, а отже, існують також елементи цієї структури. І тут у пригоді стає *структурно-функціональний підхід*. Основне завдання цього підходу полягає у тому, щоб виявити елементи структури повсякдення і на основі *принципу «включення»* функцій його елементів, вивести характеристики повсякдення як певного цілого [див.: 266, с.101].

У даному дослідженні нас цікавитимуть *розвинуті теорії повсякдення*, які мають певну структурну організацію і складаються з певних елементів. Ми виявили в розвинутих теоріях повсякдення наступні елементи: тіло, Я (самість), час, повторення, звичка, дім та інші люди (інший). Ці елементи є немовби неподільними атомами повсякдення. Чому неподільними? Бо вони є його найпростішими складовими, які певним чином структуруються у повсякденні, взаємодіючи між собою. Як зазначає М. Мамардашвілі: «В якомусь сенсі те, що я називаю тілами відліку..., є абсолютними елементами нашого життя. Тільки тому вони і можуть слугувати системою відліку при аналізі соціальних та історичних явищ» [158, с. 146]. Виділені елементи повсякдення можуть претендувати на такі «тіла відліку», на такі «абсолютні елементи» повсякдення. Зрозуміло, що ці елементи не існують ізольовано одне від одного; вони постійно взаємодіють між собою. Внаслідок такої взаємодії виникають процеси та явища, які можна аналізувати на макро-рівні. Аналіз повсякдення не можна здійснити «зверху», з макро-рівня, а лише з мікро-рівня, на якому знаходяться зазначені елементи. Наприклад, у даному дослідженні стверджується, що «стовпами повсякдення є здоров'я, сім'я, робота» (с.299). Але ці «стовпи» лише тому є стовпами, що спираються на елементи повсякдення. Здоров'я, сім'я та робота – це макро-рівень повсякдення, а не його мікро-рівень; це процеси та феномени, які виникають на основі взаємодії зазначених елементів повсякдення.

Насамперед людина зацікавлена у здоровому тілі, бо воно потребує відтворення і виконує репродуктивну функцію; якщо тіло хворе, скалічене тощо, то воно не може виконувати належним чином своїх репродуктивних функцій. Людина кожного дня чистить зуби, вмивається, може робити руханку тощо, тобто повторює з дня на день певні дії, формуючи звичку турбуватися про своє тіло (так виникає гігієна тіла). Далі, тіло може бути жіноче і чоловіче (ми не розглядаємо варіанти гомосексуального, лесбійського чи трансвеститського тіла – це окрема тема для розмови). Сім'я є первинною формою інтеграції я і ти (іншого), чоловічого і жіночого тіл. Робота, як явище,

виникає завдяки тілесній діяльності людини, яка повторюється з дня на день, формуючи звичку робити щось: шити, креслити, будувати, ремонтувати, купувати, продавати, гуляти, читати тощо; робота, як тілесна діяльність людини, покликана забезпечити її виживання, той «прожитковий мінімум», який дозволить їй прогодувати себе і свою сім'ю, забезпечить відновлення тіла для його належного функціонування. Тому на мікро-рівні, на рівні повсякдення, панує, все ж таки, антропоцентризм та егоїзм, який надає привілеї я, а не іншому, і антропоморфізм (людина створює світ, який подібний до неї, який відповідає її потребам, в першу чергу тілесним потребам); тому здоров'я, сім'я та робота є процесами та феноменами, які засвідчують антропоморфізм та антропоцентризм повсякдення.

Однак не всі дослідники повсякдення погоджуються з тим, що повсякдення є наскрізь антропоцентричним та антропоморфним; таким воно є на своєму базовому рівні. Коли ж людина починає усвідомлювати себе екзистенцією, певною інтегральною індивідуальністю, а не лише особливим (партикулярним) індивідом, тоді відбувається трансформація повсякдення. Тому час розглянути *екзистенціальний підхід* до повсякдення.

Що таке людина у світі? Ми ставимо питання не «хто така людина?», а що таке людина у світі? Відповідь на це питання треба шукати у повсякденні, бо саме повсякдення є тим, що визначає людину і що визначається людиною. Людина-у-світі – це людина повсякденна. Дослідження людини-у-повсякденні потребує своєрідного підходу, який називається *екзистенціальним*. Екзистенція – це поняття, яке вводиться для визначення саме людського способу перебування у світі, а саме: у повсякденні. Як для тварин природа є їхнім середовищем існування, так і для людини повсякдення – це середовище її існування. Тому перебувати у повсякденні – «природно» для людини.

*Екзистенціальний підхід* не є однозначним, оскільки саме слово «existence» має декілька значень. Англійське слово «existence» походить від латинського слова «existentia», яке, у свою чергу, є субстантивованим іменником від дієслова «existere», що перекладається як «існувати». Отже,

екзистенція – це існування. Екзистенція означає те, що існує постійно і незалежно від думки, а також те, що репрезентоване у відчуттях і невіддільне від нашої думки. У такому широкому вживанні поняття «екзистенції» набуває розмитого значення. Наприклад, дехто каже, що «Бог існує», «свідомість існує», «душа існує», «дерево існує» тощо, але й є такі, що кажуть: «Бога не існує», «свідомості не існує», «душі не існує», «дерева не існує»; одні сентенції стверджують, що щось існує, а інші – ні. Тому не можна користуватися поняттям «екзистенція» у буденному значенні цього слова: існує те, що ми чуттєво сприймаємо, тому воно «реальне», а усього іншого – не існує.

*Екзистенціальний підхід* використовувався Аристотелем, Томою Аквінським. За Аристотелем, те, що існує, відчувається: існують одиничні речі, які сприймаються чуттями. Такі речі він називає «одиничними» або «чуттєвими» сутностями. Тому чуттєвий світ, в якому перебуває людина, реальний, бо він справді існує. Проте Аристотель не погоджується з тим, що реальність існуючого вичерпується виключно чуттєвим сприйняттям. Окрім «чуттєвих сутностей одиничних речей» існують також і вічні, незмінні сутності цих одиничних речей, які досягаються розумом (грец., нусом). «Чуттєві сутності» та «умоглядні сутності» не протиставляються одна одній, а перебувають одна в одній. Проте більшим буттям володіють «умоглядні сутності», ніж «чуттєві сутності», оскільки останні мінливі. Так поєднуючи ці два види сутностей, Аристотель створює теорію гіломорфізму (теорію, в якій матерія поєднана з формою). Тільки у поєднанні матерії з формою (сутністю), яка її конкретизує, можливе виникнення тих чи інших одиничних речей. Тому у повсякденні ми стикаємося не з наївним реалізмом, який стверджує, що існувати означає «чуттєво сприймати окремі речі», а з намаганням науки виявити та осягнути «умоглядні сутності», які також існують у цих чуттєво даних речах.

Для Томи Аквінського існування – це все суще, а існування і сутність – це складові сущого; він їх не розділяє. Сутності, як субстанції, наділені власним існуванням, на відміну від акциденцій (властивостей та характеристик речей).

Цей екзистенціальний підхід до речей та світу, який спрямований на виявлення того, що ж насправді існує, ми також зустрічаємо у Р. Декарта: «Відтак я припускаю, що всі видимі речі оманливі; я переконую себе в тому, що все, що мені підсовує пам'ять-ошуканка, не існує; я думаю, що в мені відсутнє будь-яке відчуття, вважаю, що тіло, форма, просторовість, рух і місцезнаходження – це лише вигадки мого розуму» [64, с. 27]. Після сумніву в існуванні зовнішнього світу, Р. Декарт доходить висновку, що «положення я є, я існую – неодмінно правильне щоразу, як я його вимовляю або осягаю розумом» [64, с. 28]. Екзистенціальний підхід, так як він представлений у Р. Декарта, спрямований на виявлення того, що ж насправді існує. Він розпочав із радикального сумніву, а завершив екзистенціальними твердженнями, які не викликають жодного сумніву: «Бог існує», «безсмертна душа існує».

Можна вважати, що метафізика Аристотеля, Томи Аквінського та Р. Декарта – це екзистенціальна метафізика (Алвін Талгаймер, Alvin Thalheimer), а її підходом є екзистенціальний підхід, який дозволяє виявити у повсякденні те, що насправді існує і не є ілюзією.

Інакше тлумачиться екзистенціальний підхід в екзистенціалізмі (розглянемо використання екзистенціального підходу у С. К'єркегора, К. Ясперса та у фундаментальній онтології М. Гайдегера).

Якщо розглянути феномен «екзистенції» в екзистенціалізмі, то він розкриває не існування речей взагалі, а існування людини: екзистенція – це спосіб існування людини у світі, який притаманний лише їй. Витоки екзистенціального підходу до людини знаходимо в антропології С. К'єркегора. Саме завдяки йому феномен екзистенції був концептуалізований та застосований для опису способу буття людини у світі. Екзистенція не може бути спокійною, тому вона ставить питання про сенс власного буття, а саме: хто я?, що я тут роблю?, навіщо я тут?, як я опинився в цьому світі?, що мені робити і як жити?, до кого мені звертатися, щоб з'ясувати ці питання?, на що мені спиратися у своєму житті?, до чого прагнути?, чи варто прожити життя?, чи не є воно абсурдним?, що таке реальність?, що таке ілюзія?, чому люди



обманюють і вбивають одне одного?, чи людина – це синтез протилежностей?, чи людина створена Богом чи виникла в процесі еволюції?, як жити з іншими?, чи інший – це ворог? Світ, в якому перебуває людина, це повсякденний світ. У людини, що стає «потривоженою екзистенцією», більше запитань, ніж відповідей.

У повсякденні людина ек-зистує, тобто виходить за межі чисто буденного, чуттєвого, природного існування, існування, яке можна описати грецьким поняттям «зое». Людина, яка існує у світі «природним чином» – це нерозвинута етично людина, яка байдужа до з'ясування смислу власного життя. Такі люди задовольняються чуттєвою даністю, і становлять більшість суспільства. Цей тип людей називається «естетиком». Естетик ще не «потривожений» своїм існуванням, тому він взагалі ще не усвідомлює себе як екзистенцію; він ще не «стурбований» пошуком смислу власного існування. Стурбованість пошуком смислу власного існування є ознакою пробудження екзистенції. Естетик живе теперішнім, його гасло: «Живи одним днем!». Він проживає у наявній даності виключно чуттєво, прагнути насолоди. Увесь інтерес естетика до життя лежить у фізичній площині безпосередньо даного життя, тобто повсякдення; все його мислення обертається навколо того, як досягнути неперервної насолоди у цьому, фізичному, тілесному житті.

Як естетик стає етиком? Завдяки переходу з одного щабля на інший. Цей перехід здійснюється шляхом вибору між естетичним і етичним способом життя. Акт вибору способу життя постає у вигляді дилеми «або-або»: або я вибираю і живу естетично, або я вибираю і живу етично. Таким чином, «або-або» не є вибором добра чи зла, а є актом вибору, в якому «одночасно добро і зло або відкидають, або вибирають» [138, с. 242]. Тому надзвичайно важливо зважитися на вибір, бо саме під час вибору можна говорити не про вибір певної протилежності, а про сам справжній акт вибору «або-або» – «це точка, з якої повинна розпочинатися самостійність людини; тут завершується роль помічника-провідника» [138, с. 251]. Абсолютний вибір – це вибір етика; цей вибір обґрунтовує етичне начало і релятивізує естетичне начало життя. У етика

також є естетичне життя, але воно не є головним для нього, як для естетика; естетик ж етично індиферентний. Його мета – це отримання насолод від життя. Але естетик не може постійно отримувати насолоду; у нього з'являються певні проблеми, як матеріальні, так і душевні. Зрештою, естетик досягає стану меланхолії, який С. К'єркегор називає «істерією духу» [138, с.266]. «У житті кожної людина рано чи пізно настає мить, коли безпосередність (*повсякденне життя естетика, котре проходить у пошуках насолод – курсив наш*), так би мовити, втрачає своє основне життєве значення, і дух намагається проявити себе у вищій формі свідомого буття» [138, с. 266]. Якщо цей перехід від несвідомого, чуттєвого життя у безпосередності до свідомого, вищого буття затягується, то людина стає меланхоліком. Меланхолік не може сказати, яка причина його стану; він просто не знає. Це і є «гріхом» меланхолії – брак волі. Меланхолік не знає, чого він хоче і чого не хоче. Доки такий стан триватиме, доти триватиме стан невизначеності, який розкладає індивіда, перетворює його на «живого мерця». Навіть більше, увесь естетичний спосіб життя – це виявлення відчай. Естетик може не усвідомлювати або усвідомлювати відчай; якщо ж він усвідомлює відчай, то це є вимогою до переходу до етичного способу життя – до вищого стану свідомості [138, с.271]. Відчай є знаком готовності перейти на інший щабель екзистенції. Той, хто наважується на відчай, наважується і на вибір «пізнання самого себе як людини, іншими словами, пізнання свідомості свого вічного значення» [138, с. 295]. Але, що вибирає людина у момент вибору? Ні більше, ні менше – саму себе як абсолют: «Що ж я вибираю? Я вибираю абсолют. Що таке абсолют? Це я сам, у своєму вічному значенні людини; ніщо інше не може бути абсолютним предметом вибору» [138, с. 296]. «Вибір зроблено, людина віднайшла саму себе, тобто стала свідомою, вільною особистістю, якій відкривається абсолютне розрізнення – або пізнання – добра і зла» [138, С.305-306]. Коли особистість зробила етичний вибір, тоді вона вибирає себе як різноманітну конкретність. Ця конкретність пов'язана з її повсякденням як завданням. Повсякденне життя етика спокійне та впевнене, бо він знає смисл вислову «бути чи не бути». Етик

визначився у житті й притримується свого визначення, тому він має ясну самосвідомість; він знає самого себе, він знає обов'язки та закони, а для нього знання означає виконання.

Проте, етичний щабель екзистенції не є достатнім для того, щоб екзистенція досягнула своєї остаточної реалізації у повсякденному житті. Тому С. К'єркегор вводить третій щабель, а саме: релігійний. Якщо екзистенція здійснює *перехід* від естетичного до етичного щабля, то щоб *бути релігійним* необхідно здійснити *стрибок в парадокс*. Чому саме в парадокс? Бо релігійна віра, яка безпосередньо впливає на життя людини, скасовує усталені норми та звичаї, які покладаються в етично-моральну систему того чи іншого суспільства. Якщо естетичний рівень – це рівень існування емпіричного Я, котре покладає в основу свого життя насолоду та задоволення; якщо етичний рівень – це рівень трансцендентального Я, котре покладає в основу свого життя морально-етичні норми та закони, виконання обов'язків, то релігійне або теологічне Я – це абсолютне Я, котре перебуває в абсолютному відношенні до Бога. Навіть більше, релігійне Я – це Інше екзистенції, котре стрибком переводить її на релігійний щабель. Підготовкою до стрибка є «нескінченне самозречення», яке передує вірі, тому «хто не здійснив цього руху, той немає віри, бо лише у нескінченному самозреченні я стаю ясным для самого себе у моїй вічній значущості, і лише тоді може йтися про те, щоб досягнути безпосереднє існування силою віри» [139, с. 46]. Така віра – це справжня віра, а не просте хвилювання серця. Реальна віра – це парадокс наявного існування [139, с.46], згідно із яким якого «одиничний індивід в якості одиничного перебуває в абсолютному відношенні до абсолюту» [139, с.55]. Щоб справді вірити, треба досягнути Іншого в собі. Абсолютне Я, котре перебуває в абсолютному відношенні до Трансцендентного, змінює людину, бо є дотиком абсолюту.

Таким чином, у С. К'єркегора екзистенціальний підхід допомагає виявити щаблі екзистенції у безпосередньому існуванні (повсякденні); він показує, що екзистенція проходить три стадії: естетичну, етичну та релігійну. Лише на

релігійній стадії екзистенція цілком реалізує себе, що, у свою чергу, означає буття самим собою у відношенні до Трансцендентного. Повсякденне життя може прямувати до інтеграції з Трансцендентним, якщо людина стає на шлях вибору самої себе. Тоді екзистенція розгортається у просторі повсякдення, щоб наповнити його індивідуальним, конкретним смыслом у світлі Трансцендентного.

Філософія екзистенції представлена К. Ясперсом. Він розглядає екзистенцію як те, що «ніколи не стає об'єктом, є джерелом, з якого я мислю та дію, про яке я кажу послідовністю думок, що нічого не пізнають; екзистенція відноситься до самої себе, і в цьому відношенні – до своєї трансцендентності» [271, с. 36]. Людина перебуває в об'єктивному світі, якому протистоїть її емпіричне Я. Емпіричне Я досвідчене, оскільки воно здобуло досвід життя в об'єктивному світі. Але воно не може досвідчитися екзистенції, бо екзистенція не належить ні йому, ні об'єктивному світу. Екзистенція вказує, як стрілка, на те, що знаходиться по той бік предметного, об'єктивного світу. Людина, яка філософує, тобто починає мислити, відштовхується від «можливої екзистенції»; це лише початок. Вона прагне досягнути чіткішого та яснішого розуміння себе у цьому об'єктивному світі. Розсудок спирається на «самоочевидні» постулати повсякдення, а саме: 1) світ існує, 2) все, що існує у світі – предметне, тому пізнаване, 3) все, що існує, перебуває у часі та просторі [271, С. 51-52]. Але для того, хто почав філософувати, ці «самоочевидні» постулати повсякдення вже не є такими очевидними та певними. За допомогою мислення я поступово прояснюю власне існування. Це означає, що чим глибше я осмислюю себе, тим менше я стаю об'єктом об'єктивного світу й знаходжу вже не об'єктивні орієнтири, які вказували мені напрямок мого об'єктивного життя у світі, а відкриваються «шифри трансценденції». «Шифри трансценденції» розшифровуються проясненою екзистенцією.

Екзистенціальний підхід знайшов своє застосування також у «фундаментальній онтології» М. Гайдегера. Він називає *Dasein* екзистенцією, яка є його онтологічним виміром. Людину досліджують науки про людину

(біологія, психологія, фізична антропологія тощо), але вони схоплюють існування людини лише *онтично*, тобто її несправжнє буття, буття на поверхні, як «наявне буття». Тому М. Гайдегер відмовляється вживати такі поширені поняття, як «людина», «суб'єкт» тощо, бо вони навантажені онтичним змістом наук про людину й не розкривають її онтологічний вимір існування у світі. Натомість він запроваджує неологізм *Dasein*, тут-буття, для окреслення суто людського способу перебування у світі. Екзистенція ж є саме тим способом розкриття буття для *Dasein*'у: «Саме буття, до якого тут-буття може так або так ставитись і завжди як-небудь ставиться, ми називаємо *екзистенцією*» [308, с.12]. Більше цього, *Dasein* завжди розуміє себе зсередини своєї екзистенції, або можливості бути чи не бути самим собою. Тому «сутність» тут-буття полягає в його екзистенції, яка покладається як субстанція: «Тільки “субстанція” людини не є дух як синтез душі і тіла, натомість вона є *екзистенцією*» [308, с. 117].

Науки про людину не можуть досліджувати тут-буття як екзистенцію, оскільки остання уникає поняттєвих визначень, які становлять систему предикативних «істинних» суджень про людину. Тому «субстанція» людини – це екзистенція тут-буття. Проте сутність екзистенції не є онтичною, тобто даною безпосередньо. М. Гайдегер вводить для позначення сутності екзистенції концепт «екзистенціальність» (*die Existenzialität*). Саме вона дозволяє екзистенції екзистувати, тобто проявляти свої характерні, онтологічні, а не онтичні риси. «Оскільки екзистенція визначає тут-буття, онтологічна аналітика цього суцього завжди вимагає взяття до уваги екзистенціальності. Останню ми розуміємо як буттєве улаштування суцього, котре екзистує» [308, с. 13]. Звідси походить назва «фундаментальна онтологія», яка досліджує не конкретно онтичне суще (цим займаються регіональні онтології), а екзистенціальність (взаємозв'язок структур екзистенції) екзистенції тут-буття: «Тому фундаментальну онтологію, з якої виникають усі інші, необхідно шукати в екзистенціальній аналітиці тут-буття» [308, с. 13]. Фундаментальна онтологія не розпочинає аналіз тут-буття з абстрактних понять «людина», «суб'єкт», «індивід», «світ» тощо; вона не застосовує конструктивно-догматичні підходи

та не користується «само собою зрозумілими» ідеями чи категоріями, які приписуються тут-буттю. Навпаки, аналіз тут-буття повинен розпочинатися з того, як тут-буття являє себе у своїй конкретності та перебуває у ній тривалий час. Цим вимогам відповідає повсякдення. Саме із повсякдення «необхідно вивести сутнісні структури, які визначають буття тут-буття як фактичної присутності» [308, С. 16-17]. Ці структури називаються «екзистенціалами». Саме вони «схоплюють» суть цілісності відношення людина-повсякдення. До таких екзистенціалів належать: плітки, цікавість, двозначність, турбота, падіння, (по)кинутість, страх, жах, рішучість тощо.

Отже, згідно із екзистенціальним підходом повсякдення постає, з одного боку, як існування реальності в об'єктивному значенні цього слова, а з іншого боку, як людська реальність, у котрій людина розвивається, стаючи самою собою, що потребує трансцендування меж фізичного існування.

*Ситуативний підхід* пов'язаний з екзистенціальним підходом, але саме поняття ситуації запровадив та ввів в обіг данський митець, скульптор та автор Асгер Йорн. Його цікавила квантова фізика, а в ній поняття «компліментарності» та «локальності». Ситуація – це локальність, це позиція і певне розташування тут і тепер, на яку впливає і яку створює людина (йдеться про взаємодоповнюваність або компліментарність людини і ситуації).

Антропологічна та соціальна криза полягає у поширенні хвороби, яку ситуаціоністи назвали «баналізацією». Життя стало банальним, тому що людина не створює ситуацій, не проявляє уяви та фантазії; людина-споживач загіпнотизована товарами на полицях супермаркета, комфортною квартирою та роботою, яка дозволяє забезпечити цей міщанський комфорт. Для того, щоб подолати банальність життя, необхідно здійснити перехід від пасивного, банального, сірого, споживацького життя до життя у ситуаціях. Повсякдення – це послідовність певних ситуацій, які створює людина за допомогою виборів. Людина завжди перебуває у певній ситуації, що визначає її можливості. Ситуація – це зустріч лицем-до-лиця з певним викликом, який вимагає відповіді.

Поняття ситуації використовували такі мислителі, як К.Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Гайдегер, П. Рікер та інші. Наприклад, для К.Ясперса та М. Гайдегера ситуація завжди визначає вибір людини, але для Ж.-П. Сартра ситуація визначається вибором. Поняття ситуації дозволяє розглядати людину не як істоту, котра живе одноманітно, посередньо, котра згинається під тягарем минулого (історичного). Поняття ситуації має величезний евристичний потенціал, який полягає в тому, що поняття ситуації розкриває глибокий антропосоціальний зміст повсякдення. Адже ситуація індивідуалізує людину, бо людина, яка знаходиться в ситуації, робить вибір; за неї ніхто не зробить вибір, тільки вона сама повинна його зробити і взяти за нього відповідальність. Крім цього, ситуація – це творіння людини. Людина, як активна істота, створює ситуації і, таким чином, постає креативною істотою. «Коперніканський переворот» І. Канта у філософії полягав у тому, що він відкрив глибокі конструктивістські (творчі) можливості людини, а саме: людина не пізнає реальності, не відображає її у своїй голові, а створює, конструює її. В нашому випадку, за допомогою конструювання чи створення ситуацій людина долає відчуження від світу та інших. Отож, ситуативність людини у повсякденні, або повсякдення як ситуативність людини, уможлиблює її вихід за межі тиску об'єктивного, предметного світу, вихід за межі колективної ідентичності, за межі маси. Поняття ситуації дозволяє революціонізувати повсякдення, зруйнувати його одноманітність та однорідність за допомогою уяви, фантазії, домислювання і створення того, чого ще немає; тому важливу роль для змін повсякденного життя відіграє мистецтво. Недарма поняття ситуації використовували засновники та послідовники ситуаціоністського руху у 60-70-х роках ХХ ст. Більш конкретно ситуативний підхід до повсякдення буде висвітлений у третьому розділі.

У даному дисертаційному дослідженні також використовувалися *фреймовий* та *ігровий підходи* до повсякдення.

Згідно із фреймовим підходом, повсякдення розглядається як певна система рамок (фреймів), які задаються до будь-якого досвіду. Але

залишаючись не відрефлектованими, організують та формують досвід. Такий підхід є неокантіанським, в ньому простежується вплив трансценденталізму, а також трансцендентальне вчення про метод. Такий підхід був розроблений І.Гофманом, який створив фреймову теорію повсякдення. Цю теорію ми розглядатимемо окремо та поглиблено у третьому розділі. Тому тут немає потреби розглядати цей підхід детальніше.

Ще одним підходом до розуміння повсякдення є *ігровий підхід*. Низка дослідників використовує його для пояснення повсякдення як певної сцени, що на ній люди грають певні ролі. Згідно із таким підходом, повсякдення постає певною театральною виставою, яка має ознаки драми. Тому необхідно говорити про *драматургію повсякдення*. Наприклад, той же І.Гофман, який створив фреймову теорію повсякдення, також звертається до гри як феномену повсякдення. Гра потребує режисера, потребує лаштунків, за якими гравці репетирують відведені їм ролі, і лише після досягнення майстерності у грі вони виходять на сцену повсякдення. І. Гофман оцінює таку гру негативно, адже на сцені повсякдення люди є лицедіями; вони вдають, що є справжніми, а насправді вдягають маски, які щільно зростаються з їхнім обличчям. Тому у І.Гофмана повсякденна гра пов'язана з обманом, підступністю, хитрістю, лицедійством. Детальніше ігровий підхід у межах фреймової теорії повсякдення І. Гофмана ми розглянемо у третьому розділі.

Про драму повсякдення говорить польський священник, феноменолог, Й.Тішнер. Поняття «драма» вказує на людське життя, тому людина – це драматична істота, стверджує цей автор; драма – це різновид театральної вистави, гри. Тому сама екзистенція є драматичною екзистенцією, наголошує Й. Тішнер. Що ж означає бути драматичною істотою? Й. Тішнер відповідає: «...переживати даний час, бути оточеним іншими людьми і мати землю під своїми ногами як сцену». І навіть більше: «Людина не була б драматичною екзистенцією, якби не ці три чинники: відкритість до іншої людини, відкритість до сцени драми і до часу, що минає» [361, с. 5]. Сцена драми є драмою зустрічей, розлук, свободи, «є простором свободи, в якому людина шукає дім,



хліб, Бога і в якому знаходить цвинтар» [361, с. 6]. Людина досвідчується сцени завдяки діями, які опредметнюють, об'єктивують її. Об'єктивація сцени досягається завдяки інтенціональним діям. Тому Й. Тішнер називає відношення людини до сцени «відношенням інтенціональної об'єктивації» [361, с.7]. На такій об'єктивованій сцені неможливе розігрування драми людської екзистенції. На наш погляд об'єктивована сцена стає світом навпроти мене; вона *пос-тає* навпроти мене і *по-встає* проти мене, як об'єкт, кинутий мені на зустріч; цей кинутий об'єкт може притлумити мене, може пригнобити мене, може придавити мене своїм тягарем, зрештою може розчавити мене (у випадку самогубства). Причиною таких наслідків (притлумлення, пригноблення, придавлення і розчавлення) людської екзистенції на сцені повсякдення є власне відношення інтенціональної об'єктивації людини до сцени. Тому участь у драмі вимагає зовсім іншої свідомості, а не інтенціональної. «Відкритість до іншого має характер діалогічний. Вона суттєво відрізняється від інтенціональної відкритості. Завдяки інтенціональній відкритості перед нами постає світ предметів, завдяки діалогічній відкритості біля мене виникає Ти» [361, с. 7]. Таким чином, добра гра на сцені життя, згідно із Й. Тішнером, можлива лише за діалогічної відкритості до іншого. Тоді відривається також і справжній сенс гри, про який говорить Й. Гейзінга: «гра – це свободна діяльність, яка усвідомлюється як діяльність ненасправді і поза повсякденним життям» [245, с. 24].

Також у даній роботі знайшов своє застосування *постнекласичний підхід* до повсякдення. Цей підхід засновується на принципах включеності, цілісності та взаємодоповнюваності (див. нижче). Його евристичність дозволяє розглядати повсякдення як людиновимірне. Постнекласичний підхід до повсякдення означатиме його людиновимірність, тобто дослідник повсякдення повинен розуміти, що його підхід до повсякдення не є підходом незацікавленого, відстороненого спостерігача. Як складова повсякдення дослідник може звернутися до власної свідомості й усвідомити те, як конститується його предмет дослідження, як конституються складові

повсякдення, як формуються звички, звичаї, кліше, тобто трансцендентальні умови існування повсякдення. З іншого боку, поза цими трансцендентальними умовами існування повсякдення нічого немає, у тому сенсі, що свідомість свідомості виявляється порожньою і спонтанною, що дає можливість досліднику самому трансформувати та конфігурувати повсякдення, тобто бути творчим у звичайному житті. Саме порожність і «спонтанність свідомості» (В. В. Налімов, Ж.-П.Сартр) виявляється за допомогою свідомості свідомості. Порожня, спонтанна свідомість уможлиблює відстежування формування звичок, звичаїв, кліше тощо, тобто тих факторів, які оповсякденнюють її.

Ті чи інші теорії повсякдення, які розглядаються у даному дослідженні, спираються на певні принципи. Принцип – це загальне твердження, основа, від якого відштовхується дослідник, щоб побудувати на його основі теорію; принцип може бути один або декілька. Принципами теорій повсякдення можна вважати загальні розуміння основи (природи) повсякдення. Наприклад, у діалогічній теорії повсякдення основним принципом є діалог, згідно з яким вибудовується ця теорія. Діалог покладається в основу повсякдення (М. Бахтін, М. Бубер, С. Франк та інші).

Крім *принципу діалогічності*, в даному дисертаційному дослідженні застосовано *принципи «включеності», цілісності, компліментарності, модифікованого або поміркованого детермінізму (враховує функціональні залежності елементів повсякдення), єдності та взаємодії протилежностей (суб'єкта і об'єкта, я і ти, інший і я, дивовижного і звичного тощо), розвитку/становлення, діалектично-критичний*. Кожен із зазначених принципів працює у відповідних теоріях повсякдення.

Згідно із *принципом «включеності»*, повсякдення включає у себе людину, а людина – повсякдення. Це означає, що відрізок від народження і до смерті, який можна назвати життям людини, є повсякденням (М. Гайдегер). Людина належить повсякденню не як «трансцендентальний суб'єкт», не як «чиста свідомість», не як «відсторонений спостерігач», тобто не як абстрактний суб'єкт, котрий пізнає повсякденню реальність. Радше людина включена у

повсякдення як діяльна психофізична істота, що реалізує власні плани, досягає власних цілей усередині того чи іншого суспільства або соціальних зв'язків. Тому повсякдення не постає перед людиною, згідно із принципом «включеності», як об'єкт пізнання, як об'єкт теоретизування, радше повсякдення постає як сфера практичної зацікавленості, самореалізації та самоутвердження.

*Принцип цілісності* застосовується для розгляду людини як певної психофізичної єдності (Е. Гусерль), котрою вона є у повсякденному житті; цей принцип також активно використовують представники філософії діалогу для визначення відношення між Я і Ти. Я-Ти – це не два об'єкти, які перебувають в інтенціональному відношенні, а певна цілісність, оскільки Я не може існувати без Ти (Л.Фоєрбах). Крім цього, згідно із принципом цілісності структура повсякдення є певним цілим, яке складається з елементів; ці елементи є основою структурних відношень.

Однак, цілісність повсякдення залишається непроясненою та неоднозначною. Для людини така цілісність її сфери перебування визначається одним словом «все». Це «все», як цілісність, не є конкретною цілісністю; повсякдення як «все» виникає на основі чуттєво-практичної активності людини і не є теоретичним концептом. Більше того, «все», як цілісність повсякдення, не є структурованим та диференційованим всередині себе. Але це неясне розуміння цілісності повсякдення є основою для подальшого переходу до інтелектуально-інтуїтивного проникнення у реальну, конкретну цілісність повсякдення, так само як повсякденна цікавість людини є можливістю переходу до систематичного та цілеспрямованого пізнання істини. Що ж може забезпечити ці переходи? Діалектично-критичне мислення, яке не дуже часто зустрічається у повсякденному житті. Згадаймо, що такий вид мислення започаткував Геракліт, а пізніше його розвинули Сократ і Платон: «Сократ. Федре, я сам дуже люблю такі поділи на частини та зведення їх в одне ціле. Завдяки цьому нахилові я можу правильно говорити й мислити. І якщо в когось помічаю вміння розгледіти ціле та його природно пов'язані частини, то я

“слідую за ним, неначе за богом”. До тих, хто вмiє це робити, я звертаюся, називаючи їх досi, – бозна, привильно чи неправильно, – “дiалектиками”» [Федр. 266С].

Кант надав критицi великого значення у боротьбi проти догматизму та фундаменталiзму. Тому ми видiляємо ще один принцип, а саме: *дiалектично-критичний принцип* i наголошуємо на тому, що вiн не є онтологiчним, свiтоглядним; вiн стосується лише виду людського мислення за допомогою якого здiйснюється перехiд вiд невиразної цiлiсностi повсякдення, визначеної словом «все», до конкретної цiлiсностi повсякдення, а також вiд повсякденної цiкавостi, яка є лише квазiпiзнанням, до реального пiзнання, спрямованого до iстини.

*Принцип комплiментарностi або доповнюваностi*, запроваджений Н.Бором у квантову фiзику, формулюється наступним чином: отримання в експериментi iнформацiї про однi фiзичнi величини, якi описують мiкрооб’єкт, обов’язково пов’язане з втратою iнформацiї про деякi iншi величини, що доповнюють данi [88, с. 106]. Але цей принцип вiдомий вже здавна. Наприклад, думку про те, що свiт складається з протилежностей, якi доповнюють одна одну, знаходимо у Гермеса Трисмегiста (Стародавнiй Єгипет): «Все двоїсте: все надiлене полюсами, але розрiзняється за ступенем, крайнощi сходяться, всi iстини – напiвiстини, всi парадокси можна поєднати» [112, с. 51]. Це твердження вплинуло на увесь подальший розвиток науки, зокрема i на фiлософiю. На основi принципу доповнюваностi можна сформулювати теорiю двоєдиного повсякдення, тобто теорiю, у котрiй повсякдення постає як взаємодоповнення профанного та сакрального, емперичного та рацiонального, рацiонального та iррацiонального, теоретичного та практичного, свiдомого та несвiдомого, звичайного та нового, видимого та невидимого тощо; цi протилежностi не протистоять одна однiй, а доповнюють одна одну, а це означає, у свою чергу, що вони не можуть iснувати одна без одної, тому й повсякдення немає якогось одного (єдиного) початку, а цей початок, так би мовити, двоєдиний. У цiй роботi вже зазначалося, що повсякденне не

протистоїть неповсякденному (с. 33). Чіткої демаркаційної лінії між повсякденним і неповсякденним не існує. І це твердження можна довести на певних прикладах, які унаочнять взаємодію та єдність повсякденного і неповсякденного, як певного цілісного феномену. Для лікарів хвороби є повсякденною справою; протягом дня до них приходять десятки пацієнтів. Лікар «лікує» хвороби щодня, тому для нього хвороба не є чимось неповсякденним, незвичайним, новим але для пацієнта, який вперше захворів на щось, це буде неповсякденною подією – стресом. Отож, лікар і пацієнт можуть переживати в той самий час повсякденне і неповсякденне в одній і тій же ситуації. Далі, можна навести приклад священика, який живе згідно церковного календаря, в якому кожен день місяця, присвячується пам'яті якогось святого, або є святом (таких дат небагато: дві-три свята на місяць). Але кожного дня згадувати якогось святого, або два-три рази на місяць святкувати свята, то вони, хочемо ми того чи ні, стають повсякденними, бо періодично повторюються, а все, що повторюється має тенденцію до оповсякденення. У цьому випадку ми маємо справу з переходом святкового у несвяткове, неповсякденного у повсякденне, і неповсякденне стає частиною повсякденного: неповсякденне святкується в повсякденному.

Існують стани переходу від одного етапу повсякдення до іншого. Людина у цих перехідних станах зустрічається з неповсякденним, тобто новим, дивним, неочікуваним, несподіваним тощо і ці стани характеризуються великою насиченістю переживань, а перехід від одного етапу повсякдення до іншого часто супроводжується ритуалом вінчання, хрещення, поховання (якщо мовиться про релігійні ритуали), «ритуалом» «обмивання» покупки дорогої речі, наприклад, автомобіля, «прописки» на новому робочому місці, новосілля тощо; крім цього, у кожної людини є день народження, який можна розглядати як початок «нового індивідуального року», що перериває старий рік і започатковує новий і так далі і тому подібне.

Усі ці приклади засвідчують, що чіткої межі між повсякденним і неповсякденним не існує; неповсякденне є містком між одним і наступним

повсякденням і щоб пом'якшити цей перехід часто використовуються ритуали переходу, як релігійні, так і світські (секуляризовані). Крім цього, повсякдення немає меж; ми не можемо чітко сказати де воно завершується, а де починається; є моменти неповсякденного, але вони є лише містками переходу до наступного етапу повсякдення.

Плавний перехід від одного повсякдення до іншого повсякдення є лише одним із варіантів. Неповсякденне може несподівано вриватися у повсякденне і бути, з точки зору людини, позитивним або негативним. Такий раптовий перехід у неповсякденне спричиняє або страждання, або радість. Стихійні лиха, смерть близької людини, початок війни, арешт, автомобільна пригода тощо, всі ці події можуть раптово «вриватися» у монотонний ритм повсякдення і спричинити біль людям. Але несподівана премія, релігійне одкровення чи осяяння, чудо зцілення, поїздка у країну, в якій ніколи раніше не був тощо, всі ці події насичені переживанням неповсякденного, нового і дивного, тому можуть приносити радість, здивування тощо, позитивні емоції.

З усього сказаного можна висновувати: якби повсякдення перебувало у стані застигlosti, незмінності, ми могли б провести чіткий поділ між повсякденним і неповсякденним, але оскільки усі речі у світі зазнають неустанних змін, то, відповідно, повсякдення переходить у неповсякдення, повсякдення співіснує з неповсякденням, як його інтегральна частина.

Принцип доповнюваності природно веде нас до *принципу єдності та взаємодії протилежностей*. Протилежності, як висловлюється Микола Кузанець, філософ Відродження, збігаються. Протилежності взаємодіють між собою, спричиняючи певні ефекти. Ми свідомо опускаємо у даному принципі слово «боротьба». Адаже у діалектичному матеріалізмі цей принцип формулюється як «принцип єдності та боротьби протилежностей». Боротьба означає, що одна із протилежностей чинить спротив іншій і прагне зайняти її місце. Тому ми вважаємо, що таке формулювання цього принципу не коректне. На наш погляд цей принцип повинен формулюватися так: «принцип єдності та взаємодії протилежностей». Саме у такому значенні він буде застосовуватися у

даній роботі, адже реальність повсякдення виявляє, що протилежності взаємодіють між собою і не обов'язково така взаємодія є боротьбою. Протилежності можуть чергуватися, приходячи на зміну одна одній, наприклад, у природі відбувається чергування дня і ночі (є крайні випадки, наприклад, полярні ночі, коли немає сонця тривалий час, або «білі ночі», коли уночі видно як вдень, але вони ведуть до дискомфорту і є радше винятками, аніж правилом), в історії людства спостерігаються чергування прогресу і регресу, війни і миру тощо, у повсякденному житті чергуються протилежності буднів та свят, одноманітності та розмаїтості, свободи та несвободи тощо. Як бачимо, протилежності не поборюють одна одну, а по чергово змінюють одна одну, не зникаючи.

*Принцип розвитку/становлення* ґрунтується на принципі єдності та взаємодії протилежностей. Про це вже казав Геракліт, а адептом гераклітового вчення про становлення був Ф. Ніцше, тоді як Гегель висунув ідею розвитку абсолютного духу: уся реальність – це лише один момент розвитку абсолютного духу, в якому протилежності скінченності і нескінченності проникають одна в одну.

Фіксація будь-якого факту є штучно створеною ситуацією, коли зафіксоване явище чи предмет розглядаються як статичні, як такі, що не зазнають змін. Однак кожне явище, кожен предмет мають в собі протилежність і ця протилежність спричиняє становлення/розвиток. Адже, взаємодіючи, протилежності породжують рух, певну тривалість у часі. Повсякдення не є застиглим, а динамічним. Людина у повсякденні прагне розвиватися, рухатися вперед, утверджуватися та реалізовуватися у своєму середовищі, хоча деколи сили інертності можуть її зупиняти. У деяких теоріях повсякдення, які використовують екзистенціальний підхід, цей принцип відображує те, що людина не є завершеною істотою, а її соціальність, тобто здатність взаємодіяти з іншими, також з часом зазнає змін і перебуває у постійному становленні.

*Принцип модифікованого або поміркованого детермінізму* дозволяє розглядати повсякдення не як строго визначену послідовність подій і не як

сферу, від якої людина повністю залежить. Цей принцип дозволяє «розхитати» класичний детермінізм, під яким розуміють вчення про всезагальні взаємозв'язки, закономірності їхнього розвитку та причинної обумовленості всіх процесів та явищ у природі та суспільстві. На емпіричному рівні, на рівні безпосереднього повсякденного досвіду, можна дійти висновку, що людина не свободна, що вона є «рабом часу та обставин», що людина залежна від багатьох речей. Так виникає образ людини, яка втягнута у цю гру несвободи повсякдення, тому що вважає існування обставин незмінним, а саме повсякдення – «вищою реальністю».

Частково життя людини визначається обставинами, але з іншого боку треба пам'ятати про *принцип діалектично-критичного мислення* та про самопізнання. Самопізнання трансцендує межі досвіду несвободи повсякдення. Людина, яка пізнала себе, усвідомлює, що вона одночасно свободна і не свободна. Несвобідна від кого чи від чого? Річ у тім, що свобода стає можливою тоді, коли людина використовує феноменологічний метод, про який говорилося вище. Феноменологічний метод дозволяє споглядати несвобідні дії; цей споглядач переживає свободу та одночасно споглядає дії, які детерміновані бажаннями, звичками, інстинктами, обставинами тощо. Хто цей споглядач поневоленого рутинною та обставинами повсякдення? Це не «трансцендентальний суб'єкт», а свідомість свідомості повсякдення, про яку ми також вже згадували вище. Споглядання породжує відчуття свободи, тому що неототожнення з детермінованими діями та обставинами виявляє істинно неістинну природу таких дій та обставин, які походять з психофізичної єдності людини. Споглядання відкриває простір свободи повсякдення, в якому людина виявляється свобідною від бажань, інстинктів свого емпіричного, повсякденного я та його обставин; воно стає відносним, а з цього, у свою чергу випливає, що й антропоцентризм чи то пак егоцентризм також стає відносним, як і обставини, котрі тепер можуть трансформуватися у ситуації (про ситуативний підхід до повсякдення див. вище і третій розділ). Тому можна вважати, що індетермінізм та детермінізм взаємопов'язані. Ми можемо



наблизитися до розуміння свободи як феномену, а не як поняття. Звичайно, що у повсякденному житті феномен свободи не зустрічається досить часто, але є ціла галузь філософії, а саме: філософія свободи, в якій розмірковують про неї; але за допомогою одних лише розмірковувань неможливо зрозуміти свободу, її необхідно пережити тут і тепер у повсякденному житті. У повсякденному житті стан неспання повністю детермінований потоком психічних переживань, які інтенціонально пов'язані з об'єктами та обставинами, але застосовуючи феноменологічний метод ми можемо переривати цей потік детермінованих інтенціональних переживань, щоб відчутти свободу. Таким чином, феноменологічне визначення свободи може бути лише приблизним, а не точним, а саме: свобода – це усвідомлення, що виходить за «межі інтенціональних відношень об'єктивації» (Й. Тішнер), бажань та намірів емпіричного я, яке детерміноване обставинами. Ця свобода діє добровільно і незалежно від обставин. Самопізнання виявляє нашу свободу, як таке трансцендуюче усвідомлення (в принципі будь-яке усвідомлення чогось чи когось є виходом у простір свободи, коли хтось чи хтось не детермінує нас і не може маніпулювати нами). Іншими словами, *усвідомлення є свободою*.

## **Висновки**

1. Повсякдення стає предметом дослідження у ХХ ст., коли великі суспільні наративи (великі теорії суспільства, типу марксизму чи структурного функціоналізму Парсонса) занепадають, а великі цілі, на кшталт «світової пролетарської революції», «нескінченного прогресу» тощо, відходять у небуття. Натомість на перший план виходить життя пересічних людей, їхніх повсякденних практик і того, як вони продукують та відновлюють соціальність. Саме повсякденне життя та досвід людей стає у центрі зацікавлень психоаналітиків, екзистенціалістів, феноменологів, герменевтично зорієнтованих філософів та соціологів.

2. У даному дослідженні ставиться завдання зрозуміти повсякденне життя людей як певної єдності душі і тіла, матерії і духу, суб'єкта і об'єкта тощо. Дослідження повсякдення є некласичними і вписується у загальну постмодерну установку гуманітаріїв, які відходять від загальних, абстрактних концептів, на кшталт «суспільство», «держава», «клас», «класова боротьба», «суспільний прогрес», «масова свідомість» тощо, а також від класичного протиставлення суб'єкта і об'єкта, індивідуального і колективного, зовнішнього і внутрішнього тощо.

3. Такий поворот до повсякдення засвідчив зацікавлення «низинними» мікро-процесами соціального буття людини. Відтепер соціальне буття людини розглядається не в категоріях теоретичної соціології, а в категоріях повсякденного життя людей, які потребують витлумачення та розуміння. Саме повсякдення розглядається як продукування соціальності на основі суб'єкт-суб'єктної взаємодії, як первинно-онтологічних взаємодій. У таких взаємодіях суб'єкт постає індивідуально-колективним, активним та включеним у повсякдення.

4. Методологія дослідження повсякдення не може бути однобічною, оскільки воно є багатовимірним та багат шаровим. Тому в даній роботі застосовуватиметься комплексний методологічний підхід, який є сукупністю трансцендентального, екзистенціального, феноменологічного, герменевтичного методів та методу деконструкції. У цьому розділі була обґрунтована доцільність використання цих методів. Крім цього, було звернуто увагу на доцільність застосування метапідходу дослідження повсякдення (свідомість свідомості повсякдення) для створення метатеорії повсякдення.

## Розділ 2. Структура повсякдення та його елементи

Мікроаналіз повсякдення спрямований на виокремлення та аналіз його елементів [див.: 98; 100; 102]. Повсякдення не розпадається, оскільки тримається на певній структурі. Вище ми казали, що для звичайної свідомості повсякдення постає як недиференційоване «все», як неясна «цілісність», неструктурована всередині себе. З яких елементів складається це «все» повсякдення і яка його структура? Які елементи повсякдення виділяють дослідники? Згідно із проаналізованими теоріями повсякдення, дослідники виділяють наступні елементи: тіло, час, повторення, звичка, дім та інші люди (інший). Чому саме ці? Спробуємо обґрунтувати цей вибір.

На початку ХХ ст. повсякдення стає предметом дослідження гуманітарних наук (історії, соціології, психології, філософії). Таке звернення уваги на «дрібниці», на повсякденне життя людей, знаменує собою розчарування у загальних науках, які ставили перед собою завдання найабстрактнішого пізнання реальності, іншими словами, «кризу наук» (Е.Гусерль), а також «крах метаоповідей» (Ж.-Ф. Ліотар).

Життя складається з дрібниць: жестів, поглядів, обмовок тощо. Ключ до розуміння життя знаходиться в дрібницях. Дрібниці – це не другорядні речі, а події, які визначають наше життя; це не видимість, яка розуміється як позірність, ілюзія, а справжні наміри та інтереси людей, які вони намагаються приховати за абстрактними поняттями, посмішками тощо. Як у фізиці мікро-світ став важливішим за макро-світ, так повсякдення стало важливішим за абстрактний наратив соціології та дискурс філософії. Такі соціально-філософські поняття як «клас», «класова свідомість», «суспільна історія», «суспільна свідомість», «колективна свідомість», «вічність» тощо більше не відіграють вирішальної ролі у соціально-філософських дослідженнях, оскільки героєм, чи то пак, персонажем і одночасно об'єктом таких досліджень стає пересічна людина та її повсякденні практики. Саме анонімний індивід є тим героєм, який творить історію, що складається з дрібниць, і саме останні є

вирішальними для нього. Тіло стає тим вихідним пунктом, який індивідуалізує, визначає ідентичність пересічної людини та стає об'єктом впливу влади (М.Фуко), а також перетворюється на суб'єкт-тіло, яке уможливорює сприйняття світу (М. Мерло-Понті). Більше того, як зазначає К.Г. Юнг: «Символ самості виникає у глибинах тіла, і вони виражають його матеріальність так само, як і структури свідомості» [267, с. 111]. Тому дослідники повсякдення, на яких ми будемо покликатися нижче, беззастережно вважають, що саме тіло визначає місце людини у життєсвіті. З тілом безпосередньо пов'язаний час: тіло старіє з часом. Тому логічно проводити аналіз тіла у зв'язку із буденним сприйняттям часу.

Щодо звички і повторення, то вони взаємопов'язані, тому їх доцільно розглядати разом. Звички відіграють важливу роль у повсякденному житті, оскільки забезпечують його стабільність на основі очікуваних дій. Звички є помічними у повсякденній діяльності людей; завдяки їм люди заощаджують енергію. Дії людини, засновані на звичках, є «зрозумілими», «впізнаваними» для інших і не викликають сумнівів щодо своєї правильності.

Повсякдення розташоване на перетині двох типів повторення, одне з яких циклічне, а друге – лінійне, яке називають «раціональним». З одного боку, у повсякденні фіксуються певні циклічні зміни дня і ночі, пір року, відпочинку і праці, сну і неспання, життя і смерті тощо, з іншого, повсякдення містить у собі дії праці і споживання, які також повторюються. Мистецтво жити у повсякденні полягає у тому, щоб навчитися повторювати те, що приносить (повторює) насолоду. Нескінченні серіали в епоху постмодерну повторюють один і той же сюжет. Таке повторення втомлює. Тому необхідно привносити елемент новизни за допомогою нововведень. Саме слово «нововведення» є семантично надзвичайно цікавим. Воно, буквально, означає, «ввести нове». Куди необхідно ввести нове? У низку повторень з метою перервати нескінченне повторення того ж самого. Повторення існує повсюди навколо нас. ЗМІ повторюють одні і ті ж новини; телесеріали повторюють одні і ті ж сюжети; реклама повторює пропагування одного і того ж продукту сотні разів на день;

мислителі та письменники повторюють думки своїх попередників; мистецтво також ґрунтується на повторенні: нескінченна кількість репетицій, ремейків; наукова діяльність також ґрунтується на повторенні (експеримент, цитування, плагіат тощо). Одним словом, повторення є надзвичайно важливим елементом повсякдення, про який ми не дуже то й багато знаємо. Це пояснюється тим, що повторення, попри свою (тотальну) присутність у повсякденному житті, залишається непомітним, а тому й не осмисленим до кінця.

Те, що повторюється, стає звичним. Звичне заспокоює. Великі традиції, які передавалися з покоління в покоління, розпадаються; вони розглядаються як «забобони». Якщо у давні часи люди притримувалися традиційного способу життя, то тепер кожен живе, як хоче. Як уникнути хаосу в атомізованому та індивідуалізованому суспільстві? Завдяки вихованню «добрих звичок» і викоріненню поганих. Наприклад, Аристотель і Д. Г'юм звернули увагу на важливість звички для стабілізації повсякденного життя. Звичка, як нереклексивна дія, замінює логічно обґрунтовані дії, тобто вона приймається як належна основа для поведінки у тих чи інших ситуаціях.

З огляду на усе вищесказане про звичку і повторення, впливає, що вони є необхідними елементами для формування структури повсякдення.

Дім є «архетипом» місця проживання у багатьох культурах. Дім є не лише «дахом над головою», але й тим місцем, у якому «своя й правда, і сила, і воля» (Т.Шевченко). Дім завжди виконував захисну функцію. Це підтверджує англійське прислів'я: «Мій дім – моя фортеця». До дому ведуть усі дороги. Одиссей, після мандрівки, усе ж таки, повертається додому. Вдома чекає спокій, умиротворення після усіх поневірянь. Дім – це також сакральний простір, місце зустрічі усіх родичів, предків за єдиним святковим столом. Тому очевидно, що було б неправильно не звертатися до Дому як важливого елемента повсякдення. Хоча, хтось може закинути, що в сучасному, урбанізованому суспільстві навіть не всі люди мають певне житло (помешкання); отже, можливо, варто вести мову про житло, оселю, освоєне або привласнене просторове місце. Частково з таким закидом можна погодитися, але все ж таки навіть безхатченки прагнуть

мати свою оселю, тобто прихисток. Не знайдеться людини, яка би не мріяла про власний будинок чи помешкання. Тому Дім (з великої літери) можна розглядати як певний архетип, а не лише елемент повсякдення. Кожна людина, так чи інакше, повертається додому з роботи, з подорожі тощо, і знаходить у ньому затишок, безпеку, розуміння тощо. Домом не обов'язково може бути конкретне помешкання, але й ціла країна, рідні місця, де людина народилася і провела дитинство, де вона зустріла перше кохання тощо. Тому повсякдення аж ніяк не може обійтися без такого елемента, як дім.

Наступний елемент повсякдення – це інші люди, або просто – інші. Цей концепт «інші» виникає невипадково. Соціальні збурення кінця ХІХ ст.-початку ХХ ст. підтвердили той факт, що настає «доба мас» (Х. Ортега-і-Гассет). Середньовічний уклад життя пішов у небуття, а новий уклад – міський, буржуазний – вимагав зовсім інших повсякденних установок щодо формування нової поведінки за умов науково-технічного прогресу, всезростаючої ролі грошей у формуванні особистості тощо. М. Вебер закликає до створення такої соціології, яка би розуміла мотиви типових дій людей (інших). Для цього необхідно звернутися до «внутрішнього світу» людини, звернутися до суб'єкта соціальної дії. Сучасна філософія та соціологія усе частіше звертаються до з'ясування значення повсякденних форм інтерсуб'єктивної комунікації, до самих собою зрозумілих фактів повсякдення. Інші можуть поставати як обезособлена маса, наприклад у М. Гайдегера – це *Das Man*, або як «пекло» у Ж.-П. Сартра. Е. Гусерль показав у «Картезіанських медитаціях», що інше Я може стати не менш достовірним, аніж власне. Філософія комунікації вводить Іншого та інших у поле зору Я, котре довгий час залишалось єдиним центром сенсів. Тепер увага зміщується в бік Іншого, який також може бути таким смисловим центром. Не можна не згадати про філософію діалогу, яка взагалі надає безсумнівно етично-онтологічного виміру відношенню між Я і Ти, між Я та Іншим. Філософія діалогу відкриває незвичайну глибину діалогічного мислення, в якому Я і Ти, Я та Інший, постають рівноправними членами діалогу у відношенні до трансцендентного. Безсумнівно, що інші та Інший

стають важливими концептами для філософії повсякдення ХХ ст., а також таких її напрямків як філософія комунікації, феноменологія, екзистенціалізм, філософія діалогу тощо, тому ми не вагаючись вважаємо, що інші та Інший є одним із важливих елементів повсякдення.

Феноменологія пізнього Е. Гусерля відкриває перед нами повсякденне життя як основу для будь-якого досвіду, в тому числі наукового та метафізичного. Для Е. Гусерля повсякдення, як один із модусів *Lebenswelt*'у, є світом першопочаткових, первісних очевидностей, які відкриваються після здійснення «феноменологічної редукції»; у стані «природної установки» людина сприймає повсякдення у модусі «об'єктивної реальності», коли вона «сама собою зрозуміла». Таке сприйняття Е. Гусерль називає «наївним». Що ж залишається за лапками? Але повсякдення – це смислотворчий фундамент як для гуманітарних, так і для природничих наук. Внаслідок науково-технічного прогресу, науки вже давно не співвідносяться з життєсвітом людей. Це, на думку Е. Гусерля, спричинило кризу європейських наук, які втратили інтерес до повсякдення. Отже, повернення до повсякдення як основи наук було пов'язане із спробою подолати кризу гуманітарних та природничих наук, але не лише це.

Такі мислителі як К. Ясперс, Х. Ортега-і-Гассет, О. Шпенглер, М. Гайдегер, М. Бубер та інші, проаналізувавши стан європейської культури, виходять на проблеми повсякденного життя людей, на якісну зміну їхніх ціннісних орієнтирів, що тягне за собою зміни у повсякденних установках. Якщо науки прагнуть універсальної істини, хоча зараз таке твердження викликає усмішку, то глузд тримається узвичаєних схем життя, традицій, забобонів, упереджень. Саме вони підтверджують консерватизм життєсвіту, тобто те, що він не піддається швидким змінам, бо старі звички вмирають повільно. Е. Гусерль сподівався на оновлення життєвого світу, яке здійснить людина, як психофізична єдність, за допомогою *epoché*. Але це оновлення опиняється під питанням, оскільки, ідеалізуючи життєвий світ, Е. Гусерль не побачив чи не хотів бачити, що саме глузд гальмує вихід з кризи. Він вважав,

що метод редукції допоможе людині позбутися орієнтації на об'єктивний світ, як незаперечну реальність, допоможе уникнути накопичення об'єктивного смислу, який акумулюється у досвіді «природного індивіда», життя якого покладене в основу «природної установки». Ми можемо погодитися з позицією М. Мамардашвілі, який стверджує, що «наші структури характеризуються двоєдністю кожного елемента. Кожен елемент одночасно знаходиться в натуральному природному ряді і в ненатуральному, мисленнєвому, духовному ряді...» [158, С. 69-70].

*Отже, можна стверджувати, що виділені елементи повсякдення належать до його взаємозалежних рівнів, а саме: просторового (тіло, дім), часового (повторення), соціально-психологічного (звичка, я, інший, інші люди). Тому ці елементи надають структурі повсякдення просторово-часово-соціо-психологічного характеру, яка уможливорює виникнення повсякденного досвіду, що буде враховано під час детального аналізу зазначених елементів. Структура повсякдення не задається, а вибудовується у процесі життя людини, як психофізичної, діяльної істоти.*

## **2.1. Тіло і час**

### **2.1.1. Екскурс у філософію тіла: загальний огляд**

*Сучасне завдання філософії – по-новому визначити тіла, що розуміються як тіла істин, або суб'єктивні тіла.*

Ален Бадью

*Моє тіло відділяє мене від усіх істот та усіх речей. Лише моє тіло.*

Антоніо Порк'я

Із часів Р. Декарта перевага надається «мислячому суб'єкту», мисленню як сутності людини, а пізніше – «трансцендентальному суб'єкту» (І. Кант,



пізній Е. Гусерль). Картезіанство глибоко вкорінене у свідомість європейських мислителів, оскільки воно покладає в основу індивідуалізм, до того ж індивідуалізм метафізичний.

Картезіанський індивідуалізм надає перевагу *cogito*, а не тілу. Р. Декарт у праці «Пристрасті душі» наголошує на тому, що існує сприйняття душі і сприйняття тіла. Сприйняття душі вище за сприйняття тіла, оскільки душа мислить, а тіло – ні. Якщо душа не сприймає істини, то вона не може керувати тілом. Тоді тіло віддається пристрастям, а через нього і душа, яка не може їх приборкати [65, С. 504-506].

До феномену тіла звертається також Ф. Ніцше, який має велику підозру до картезіанського «мислячого суб'єкта», до *cogito*, оскільки не визначено, що таке мислення, що таке Я (суб'єкт). Для Ф. Ніцше безпосередньою даністю є не Я, не душа, а тіло. Тіло збуджується інстинктами самозбереження та продовження роду, тому думки є результатом цього збудження тіла. Тіло прагне збільшувати свою репродуктивну здатність, прагне збільшення сили у певній ситуації. Таке прагнення є його «волею до влади». Збільшення життєвої сили – це основна мета тіла. Такі поняття класичної філософії, як «мислення», «цінність», «істина», «суб'єкт», не є достовірними. Тобто вони не існують незалежно від прагнення тіла підвищити свою репродуктивність. Усе, що сприяє такому підвищенню, є істиною та цінністю. Тіло «думає» за допомогою відчуттів та інстинктів, а не якогось химерного «суб'єкта», що знаходиться в ньому [див.: 176, с. 152]. Ф. Ніцше вважав, що гріховність не є базовим станом людини, а всього-на-всього етико-релігійною інтерпретацією фізіологічних розладів. Для Ф. Ніцше така фізіологічна причина «могла бути у збудженні симпатичної нервової системи, або в надмірному виділенні жовчі, або в нестачі лужних сульфатів та фосфатів у складі крові» [176, с. 288].

Ці положення ніцшеанської теорії тіла були так чи інакше переосмислені і модифіковані в контексті сучасної цивілізації М. Фуко [див.: 99] та Ж.Дельозом [67; 68; 70]

М. Фуко вбачає у тілі пасивність, його підпорядкованість інститутам влади, які формують владний дискурс. Пригнітити тіло – означає приборкати лібідо (сексуальну енергію), яка здатна трансформуватися у вищі, творчі енергії завдяки сублимації. Сексуальність, стверджує Г. Маркузе, здатна самосублимуватися. Під час самосублимації сексуальної енергії формуються специфічні висококультурні міжлюдські відносини, вільні від репресивної організації влади. Завдяки сублимації, а не витрачання сексуальної енергії, люди об'єднуються. Під час сублимації створюється дещо нове, а саме: співтовариство [див.: 161, С. 211-212].

Основний акцент у творчості М. Фуко – це «акцент на мікрополітиках тіла», тому тілесна вібрація збігається з семантичною вібрацією. І якщо тіло – це «нескінченність думки» (Ж.-Л. Нансі), яка міститься саме у складках тіла, то ми повертаємося до полі- чи надскладковості, що вібруючи, об'єднує зовнішнє та внутрішнє, коли психічне набуває просторовості, а тілесне – осмисленості на дотик та здатності відчувати [див.: 238, с. 249].

Тіло – це поверхня згину. На поверхні тіла спостерігаються цікаві феномени, наприклад, феномен збігу зовнішнього і внутрішнього. Тіло є межею суб'єктивного і об'єктивного. З одного боку, лінія тіла відмежовує його від інших тіл, а з іншого – уможливорює дотик одне до одного. Турбота про себе – це перш за все турбота про тіло. Тіло належить до повсякдення, оскільки ми щодня турбуємося про нього. Щоб тіло добре виконувало свої функції, його привчають до дисципліни. Дисциплінують тіло через певні обмеження, наприклад, в їжі, в сексі. Воно потребує постійного навантаження у формі фізичних вправ, але не до виснаження, а так, щоб ці вправи підтримувати здоров'я та витривалість організму. Всі ці заходи, які становлять режим тіла, перетворюються на економіку тіла.

М. Фуко вважає, що тіло формується під впливом багатьох чинників. Його стан залежить від режиму роботи (якщо працюємо вночі, то тіло швидко виснажується), від вміння розслабитися, від способу харчування та його якості (тіло можна отруювати неякісним харчуванням, алкоголем, тютюном тощо)

Дуже часто батьки насильно годують своїх дітей і це привчає тіло до неправильного режиму харчування.

Влада винайшла надійний спосіб контролю над людиною – це контроль її тіла. Влада створює порядок тіл. Така влада покликана карати і наглядати за тілами. Найвищим виявом влади над тілом є смертна кара. Влада ділить простір на певні сегменти, щоб в них розташовувати тіла (тюрми, зони, казарми, багатопверхові житлові будинки, приміщення фабрик та заводів, приміщення закладів освіти тощо). Увесь простір перебуває під наглядом влади. Мета влади – це підтримання порядку будь-якою ціною, навіть ціною смерті тіл громадян. Цей порядок забезпечує апарат влади: міліція, внутрішні війська, податкова інспекція, банки тощо. Все це абсолютно не відповідає старогрецькому розумінню влади. М. Фуко хоче показати у своїх працях, що європейці вже далеко не є греками, що вони абсолютно інші. Тіло – пасивне. Воно підпорядковане інститутам влади. Про це йдеться у працях М. Фуко «Історія сексуальності» та «Наглядати і карати». У них він показав, що в домодерні часи сексуальність ніколи не ставала предметом прискіпливого розгляду та критики. Починаючи з XIX ст. сексуальність експлуатують, щоб стимулювати соціальне відтворення.

Сьогодні спостерігається зацікавлення економікою, а не душею, релігією чи філософією. За своєю суттю економіка індустріального суспільства тілесна, фізична, а тому – натуралістична. У постіндустріальному суспільстві, яке ще називають «інформаційним», фізичне тіло перетворюється на віртуальне тіло комп'ютерних мереж. Можна говорити про те, що в інформаційному суспільстві створюється «інформаційне тіло».

Інший французький «ніцшеанець» Ж. Дельоз, услід за Ф. Ніцше, називає тіло «полем дії сил», живильним середовищем, де стикаються сили. Сили можуть бути панівними або підпорядкованими. Їхнє співвідношення визначає «якість тіла»: тіло-пана чи тіло-раба. Крім цього, будь-яке відношення цих сил утворює тіло хімічне, біологічне, соціальне, політичне [67, С. 103-104]. Ж.Дельоз та його однодумець, психоаналітик, Ф. Гваттарі, запозичують у

А.Арто поняття «тіло без органів», щоб розвинути філософський сенс шизофренії у спільній праці «Капіталізм і шизофренія». У цій праці вони цікавляться шизофренічним дослідом переживання тіла. Цей досвід перебуває між двома полюсами. Перший полюс – це сприйняття органів як неоднорідних сил, що зв'язані одна з одною та із зовнішніми об'єктами в такий спосіб, що, взяті разом, вони створюють індивідуалізовану, але не особистісну множинність, що функціонує сукупно як своєрідна «машина». Другий полюс визначається тим, що А. Арто назвав «тілом без органів», в якому функціонування цих змонтованих із органів машин зупиняється в застиглому кататонічному ступорі [77, С. 431-433]. Це «тіло без органів» стає основою життя людини як такої. К. Маркс стверджував, що економіка – це базис життя людини, але він помилявся, стверджують Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі. Економіка – це лише похідна від «тіла без органів», яке продукує бажання. Людина – це технічна істота, яка бере участь у формуванні та в конструюванні бажаного [77, с. 256]. А чого бажає технічна істота? Влади, задоволень, грошей. Немає ні універсального, ні трансцендентного, ні суб'єкта, ні об'єкта, ні Розуму, ні Єдиного. Існують лише процеси уніфікації, суб'єктивізації та раціоналізації бажань людей. Ці процеси відбуваються у конкретних множинах, які знаходяться в іманенції. Тому план іманенції, вважає Ж. Дельоз, повинен бути сконструйованим, бо іманенція – це конструктивізм, а сам процес – це становлення [68, С. 190-191].

У феноменологічно-онтологічній концепції Ж.-П. Сартра тіло цілком є «свідомістю», «психікою» [201, с. 326]. Тіло – це те перше, на що звертає увагу інший чи інша, коли вони дивляться на нас. Погляд іншої людини вириває нас із маси, індивідуалізуючи нас, але первинно ми вже індивідуалізовані тілом. Цей модус існування тіла Ж.-П. Сартр називає «буттям-для-іншого». Моє тіло служить іншому; воно об'єкт серед об'єктів і займає певне місце стосовно інших об'єктів, якими прагне скористатися. Моє тіло як «буття-для-іншого» визначається його інструментальною природою. Відношення між тілами є завжди інструментальними. Користуватися тілом іншого – означає виходити за

межі власного тіла. Крім модусу існування тіла «буття-для-іншого», є другий модус, який називається «буття-для-себе». Тіло як «буття-для-себе» визначає ті ситуації, в яких перебуває. Тіло як «буття-для-себе» ніколи не дано цілком. Людина не бачить свого мозку, своїх залоз тощо, але вона, як тіло, присутня в певних ситуаціях і реагує на них тілом. І ця реакція на ситуації є виявом тіла як «буття-для-себе». Ситуації і тіло взаємопов'язані; ситуації неможливі поза світом. Світ – це завжди певна ситуація, яка невіддільна від індивідуалізованих тіл. Тіло – це не лише місцезнаходження наших п'яти органів чуття, але воно також є інструментом і метою наших дій. Тіло виявляє індивідуальність і випадковість нашого початкового ставлення до предметів.

Справді, мої батьки дали мені тіло, яке індивідуалізувало мене і розкрило переді мною світ; я, можливо, і вибирав тіло, тоді і розкриття того світу я також вибрав. Народившись, я увійшов у певні стосунки з іншими тілами-психіками, а також у середовище предметів, яке здається спочатку випадковим, але надалі стає необхідним. Лише так може існувати тіло, а саме: у світі як певній ситуації. І необхідно, щоб існували відносини, які уможливають існування самого світу-ситуації. Народження, минуле, випадковість/необхідність, можливість діяти у світі-ситуації – таким постає для мене тіло. «Стан одночасної співприсутності людини, буття і коекзистенції у світі є тілесністю, тобто помещенням людей і буття у зв'язну і все ж екстеріоризовану множинність, яка притаманна тілам» [1, с. 106].

Крім зазначених модусів існування тіла у світі, тіло володіє ще й третім онтологічним виміром, а саме: Я існує для себе як пізнане Іншим в якості тіла. Між моєю свідомістю і свідомістю іншого моє тіло, як об'єкт у світі, і тіло іншого, виявляються необхідними посередниками. Я відкриваю себе як буття-об'єкта в той момент, коли Інший дивиться на мене; таке відкриття викликає шок. Шок зустрічі з Іншим є відкриттям в порожнечі існування мого зовнішнього тіла, як в-собі для Іншого [201, С. 324-376]. Моє тіло, як «буття-для-іншого», визначається його інструментальною природою. Відношення між тілами – це завжди інструментальні відношення. Моє тіло для іншого – це

магічний об'єкт, який притягує до себе. Якими ж є ці інструментальні відношення у повсякденні? Ж.-П. Сартр стверджує, що ці відношення суть: кохання, мазохізм і садизм, які виникають з бажання володіти тілом іншого, або бажанням того, щоб інший заволодів моїм тілом. Фактично, відношення Я-Інший є такими, якими є тіла Я та Іншого [201, с. 377]. Жодна «комунікація душ» неможлива, оскільки душі не існують самотійно. Тому комунікація може здійснюватися лише в межах «психічних тіл», яка завжди приречена на невдачу. Ж.-П. Сартр утверджує апофеоз некомунікабельності Я та Іншого на онтологічному рівні, на якому вони виявляються (феноменально) непримиренними ворогами.

Усі вищенаведені «концепції» тіла (Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ж.-П. Сартра) намагаються подолати дуалізм душа-тіло і їм це вдається, хоча у дуже примітивний спосіб, а саме: просто постулюючи психофізичну єдність. Більш оригінальним підходом подолання дуалізму душа-тіло є буддистський підхід.

Згідно із буддистським вченням, кожна особистість з усім тим, що вона думає та їсть, зі своїм внутрішнім і зовнішнім світом, є нічим іншим, як тимчасовим сполученням нескінченних, що не мають ні початку, ні кінця, складових частин, які утворюють ніби тканину, що зіткана з нескінченних ниток. Коли настає те, що називають смертю, ці стрічки з певним візерунком (особистість) розплітаються і знову переплітаються, створюючи «новий» візерунок (особистість) згідно з кармічним законом. Отже, кожна особистість, яка живе тут і тепер, – це лише тимчасовий візерунок, бо ті ж самі нитки колись утворювали особистість Івана, Петра тощо, а сьогодні утворюють особистість Дмитра. Цьому переплетенню і розплетенню ниток немає ні початку, ні кінця, хоча у стані нірвани цей процес припиняється і нитки стають спокійними, тобто вони більше не формують особистість, бо карму переможено. В цьому й полягає сенс буддистського вчення про переродження, а не про переселення «душі» в нове тіло. Це буквально переродження, бо ті самі нитки, які створили Петра, разом з його тілом та світом, будуть, наприклад, після «смерті» Петра, Іваном з його тілом та світом. В такому переродженні немає місця для

«самостійної душі», яка «входить» у тіло. Людське життя від народження до смерті – це лише короткий та незначний епізод на тлі цих нескінченних ниток, які постійно формують різні візерунки-особистості з їхніми «світами», що губляться у вічності. Це лише опис, бо нитки, про які йдеться, насправді, не просторові, і життя не є тканиною, а співвідношенням думок і чуттів, відчуттів і пригадувань. Потік життя підтримується сам собою, ніхто його не підтримує, ні Бог, ні чорт, ні Люцифер; ніхто його не зупиняє, бо його рух пов'язаний з хвилюванням, суєтою і стражданням. «Немає життя без страждання; жити і страждати – це одне і те ж саме» (О.О. Розенберг).

Таким чином, запропонований французькими мислителями світ повсякдення є світом тіл, які перебувають у неперервному внутрішньому становленні. Саме це становлення змушує тіла взаємодіяти, стикатися, ранили і знищувати одне одного. У посткартезіанській філософії тіло не є вмістилищем душі, духу; воно – поверхня, яка продукує фантоми бажань. Світ тіл – це світ тотально замкнутого на собі нарцисизму, бо тіла милуються собою, продукуючи фантоми, які виявляються органічними складовими бажання. «Сьогодні більше не кажуть: “В тебе є душа, і ти повинен її врятувати” – але кажуть: “В тебе є стать, і ти повинен знати як її правильно використати”; “В тебе є тіло, і ти повинен навчитися ним насолоджуватися”; “В тебе є лібідо, і ти повинен знати, як його витратити”» (Ж. Бодріяр). Такий постмодерний світ постає виключно тілесним, без трансценденції, Бога і душі. Він подібний до буддистського світу, в якому також немає ні Бога, ні душі, але, на відміну від постмодерного світу, буддизм пропонує шлях спасіння, шлях до звільнення від страждань, тому він є релігією, а постмодерний світ – це світ секуляризований, світ поверхні та іманенції.

## 2.1.2. «Різноманітність» тіл

*Яке тіло? – У нас їх багато.*

Ролан Барт

Тіло – це перше, з чим стикається людина у повсякденному житті. Воно диктує людині її потреби, породжує її бажання та пристрасті. Також воно задає орієнтування у просторі. Тіло можна розглядати як центр, відносно якого можна говорити про праве і ліве, верх і низ.

Історія тіла – це історія того, що є найближчим і найочевиднішим для людей. Хоча переважно говориться про фізичне тіло, але філософи та релігійні діячі знають також про інші тіла, тому саме поняття «тіло» володіє різними значеннями. Платон говорить про тіло, котре живить розум; Тома Аквінський говорить про тіло, яке підтримує *habitus*. У Р. Декарта мова йде про тіло-як-об'єкт, тоді як феноменологія та екзистенціалізм говорять про тіло-як-суб'єкт. А. Лефевр говорить про «просторове тіло» (*spatial body*, англ.). Езотеризм навчає щонайменше про три тіла: фізичне, астральне і ментальне. У свою чергу, Ошо навчає про сім тіл: фізичне, ефірне, астральне, ментальне, духовне, космічне, нирванічне [див.: 182]. Для східних релігійно-філософських традицій фізичне тіло повинно бути відкритим для Божественних Сил; воно повинно підкорятися лише Божественному впливу, повинно постійно прагнути реалізувати Божественне. Отож, «чим же є тіло? – Адже в нас їх декілька; перш за все, це тіло, з яким мають справу анатоми та фізіологи, – тіло, яке досліджується та описується наукою; таке тіло є нічим іншим, аніж текстом, котрий постає перед очима граматиків, критиків, коментаторів (це фенотекст). Поза цим, ми маємо інше тіло, а саме: тіло – джерело насолод, що визначається виключно еротичними функціями і не має жодного стосунку до нашого фізіологічного тіла...» [цит. за 171, с. 825]. Тому в реальному житті люди мають справу лише з цими двома видами тіл, а щодо інших, то вони



виявляються «віртуальними», «уявними», тому фактично не існують для людей.

У багатьох релігіях тіло не є самодостатнім, а лише тимчасовим пристанищем душі, тому у намаганні осмислити тіло виходимо на проблему інкарнації (втілення) та існування душі. Коли ми здійснюємо феноменологічний аналіз фізичного тіла, то обов'язково звертаємося до суб'єкта фізичного тіла, до Я, котре з цим тілом ототожене. Тому М. де Біран стверджує, що «тіло є суб'єктивним і воно є самим Я» [цит. за 310, с. 11].

У християнстві говорять про тіло Христа, а у буддизмі – про тіла Будди. Але незаперечним залишається факт, що людина насамперед має справу з фізичним тілом, і щоб вона не робила, вона робить все із ним, тобто думає, говорить, відчуває, їсть, спить, гуляє, відпочиває, працює і так далі. Тому повсякденне життя є продукуванням і репродукуванням фізичних тіл. Дуже часто усі вищезазначені дії люди роблять автоматично. Автоматичність поведінки пов'язана з фізичним тілом. Фізичне тіло засвоює певні рухи, наприклад ходіння і дихання, які не потребують ні думки, ні свідомості, бо здійснюються автоматично. Вже Р. Декарт розглядав фізичне тіло як певну «машину», певний несвідомий «автомат», який не мислить.

Підтримування тези, що душа, розум чи свідомість не мають нічого спільного з тілом, є лише на руку тим, хто не бажає розвитку людини і намагається тримати її у тенетах справжнього невігластва відносно самої себе та світу, в якому вона перебуває; пропаганда радикального дуалізму душі і тіла, розуму і тіла, є різновидом волі до влади та зневірою у розумі. Таврування розуму бачимо зі сторони постмодерної філософії, що відкидає розум, проголошуючи його модерним конструктом, який призвів до катастроф. Проте причиною катастроф, як суспільних, так і екологічних, не є розум, якому приписують «інструментальність» (М. Горкгаймер), «цинічність» (П.Слотердайк) або теоретичну неспроможність в осягненні «речі в собі» (І.Кант), а радикальне протиставлення тіла і розуму, душі і тіла, свідомості і тіла, які не можуть поєднатися в єдине ціле.

Якщо людина сумнівається у знанні, яке вона отримує, у тому, що Бог існує, у науковому знанні, то вона не сумнівається у реальності тілесних потреб, не сумнівається у своїх бажаннях тощо. Все, що породжене тілом, є істинним для звичайної людини, а все, що виходить за межі тіла – химерне, ненадійне, сумнівне. Тому важливо досліджувати повсякденне сприйняття людьми власного тіла і тіла інших людей. Це зрозуміли екзистенціалісти та феноменологи, які створили так звану екзистенційно-феноменологічну онтологію повсякдення. Її витoki ми знаходимо у Е. Гусерля, а особливо у М. Мерло-Понті, бо, як зазначає Р. Шустерман: «В західній філософії М. Мерло-Понті вважається святим охоронцем тіла» [353].

### **2.1.3. М. Мерло-Понті – апологет тіла**

Я – це втілене існування, тому воно є «живим тілом» (М. Мерло-Понті). Для М. Мерло-Понті є важливим поняття «втілення» та «гіле» (грец. *hylé*). Поєднуючи ці два поняття, М. Мерло-Понті створює феноменологію «живого тіла» або тіла-суб'єкта. Він не відділяє духу від матерії. Гілетичний рівень протиставляється трансцендентальному. Феноменологія «живого тіла» розгортається на гілетичному рівні, а потреба у трансцендентальному відпадає. Одним із завдань, яке вирішує М. Мерло-Понті у своїй праці «Феноменологія сприйняття», є артикулювати первісні структури існування (екзистенції), які є даними до будь-якого рефлексивного відношення Я-світ [див.: 170]. На відміну від Е. Гусерля, ці структури М. Мерло-Понті шукає за межами свідомості. У своєму запитуванні «яким є світ для суб'єкта?» М. Мерло-Понті переорієнтовує всю феноменологічну традицію і розміщує суб'єкт не в мисленні чи в свідомості, а в тілі. Таким чином М. Мерло-Понті надає живому тілу онтологічного статусу, у чому йому відмовляли до нього попередні мислителі. Саме тіло є першим локусом інтенціональності, як чиста присутність у світі та відкритість до її можливостей. Найбільш первісним інтенціональним актом тіла-суб'єкта є його рух всередині його ж оточення. Тіло наділене здібностями,

за допомогою яких воно може пристосовуватися до оточення, віддалятися від нього і навіть поривати з ним, переходячи в інше оточення. Живе тіло, як трансцендентність, є чистою дією, тому воно не може існувати як об'єкт. Як суб'єкт, тіло не лише відноситься до самого себе, але й до можливостей світу. Межею застосування феноменологічного методу є тіло, фізичне тіло, яке містить втілену психіку (тому воно «живе тіло»). Як показав М. Мерло-Понті, тілесність людини надає їй первісного досвіду перебування у світі. Тіло вже від народження містить у собі латентну інтенціональність, яка пізніше розгортається у світі. Він має на увазі статево інтенціональність та мовленнєву інтенціональність. Статева інтенціональність виражається через мовленнєву у виразі «я хочу», неважливо що. Тому екзистенція людини у світі, як втіленої психіки, виражається не через «я мислю», а через «я хочу». Людина не може стати безтілесним та безстатевим янголом, який літає де йому заманеться.

Щоб послабити статево та мовленнєву інтенціональність (треба додати, що йдучи за мовленнєвою інтенціональністю, людина хоче все концептуалізувати та пояснити словами – це в науці, а в буденному житті ця мовленнєва інтенціональність проявляється у балачках та плітках), необхідно здійснити редукцію. Мета здійснення *epoche* (*epoché*) полягає в тому, щоб мінімізувати дію часткових інтенціональностей і вийти на рівень трансцендентальної свідомості, або Я, котре лежить в основі часткових інтенціональностей (інтенціональність означає вибір напрямку руху до бажаного об'єкта). Тоді людина бачить (споглядає ці часткові інтенціональності) з трансцендентального рівня. М. Мерло-Понті наголошує, що *epoche* не може нейтралізувати фундаментальні інтенціональності – статево та мовленнєву, оскільки їхня нейтралізація веде до втрати «людської природи» у світі. Завдяки цим фундаментальним інтенціональностям люди залишаються людьми у світі.

Отже, «я є» походить не від «я мислю», як вважав Р. Декарт, а від «я хочу». Насильство, яке чинить над собою людина, шляхом зведення себе до «речі мислячої», або «трансцендентального суб'єкта», вириває її зі світу, в який

вона вкорінена разом із тілом. Безпосереднє бачення світу ґрунтується на перцептивній вірі в його існування. Перцептивна віра є природною в тому сенсі, що вона притаманна людині до будь-якої рефлексії, до будь-якої редукції. М. Мерло-Понті вважає, що рефлексія і редукція є штучними, бо зводять стіну у вигляді думок, образів, репрезентацій, які не є світом – створюють іманентність, що протистоїть зовнішності-видимості. Рефлексія і редукція не мають жодного відношення до Буття, бо зосереджуються на внутрішньому, на дослідженні «феноменів свідомості», які, у свою чергу, нічого спільного не мають з речами у світі. М. Мерло-Понті відстоює тілесну структуру сприйняття світу, а не рефлексивну. Лише тіло-суб'єкт сприймає Буття як Буття. Внаслідок рефлексії одне Буття ділиться на «буття-в-собі» і «буття-для-нас». Рефлексія та редукція є обмежуючими факторами сприйняття Буття, в яке ми включені від народження. Вони є вторинними, а первинним є перцептивна віра, що вплетена у видимість. Суб'єкт і об'єкт – це два полюси пізнавальної діяльності, які перетікають одне в одного. Феноменологічне тіло – це тіло світу, до якого належать усі тіла як психосоматична єдність. Тому повна редукція неможлива, тобто редукція до трансцендентального рівня. Людське сприйняття тілесне; воно вкорінене в тіло-суб'єкт. Це не свідомість наділена інтенціональністю, а тіло-суб'єкт. Саме воно дає мені орієнтацію у світі і те первинне сприйняття себе та світу, яке не можна відділити від нього. Е. Гусерль помилявся в тому, що це свідомість інтенціональна, і що вона «керує» тілом. М. Мерло-Понті не сумнівається в тому, що свідомість існує, що ментальні процеси дійсно відбуваються, але він наголошує на тому, що думки і відчуття з'являються на тлі перцептивної активності тіла і залежні від нього. Тіло відіграє вирішальну роль у формуванні досвіду, тому людина не може зрозуміти, що таке «чисте» Я. Тіло виявляється конкретним агентом усіх наших перцептуальних актів. Психічний досвід є тілесним, бо усвідомлюється завдяки тілу. Психічний досвід засвоюється через органи відчуття, через тіло, а тіло не може відчувати того, що не є тілесним, тобто чуттєво даним тут і тепер. Мислення – це «чисте» відчуження, в якому немає жодної думки, породженої рефлексією. Тому

мислення – бездумне, до-рефлексивне, і саме мисленням сприймаються феномени. Мислення – бездумне, але воно чуттєве. Воно чуттєво сприймає феномени завдяки тілу. Перцептивне мислення фіксує певне до-об'єктивно-суб'єктивно-буття як їхню єдність. «Дике», «сире» буття протікає у неподільності духу і матерії, бо самі ідеї, про які говорив Платон, є чуттєвими, тобто вони сприймаються органами чуття, оскільки вплетені в тканину «сирого» буття. «Сире» буття – це переплетіння (хіазм) духу і матерії; вони не можуть існувати одне без одного, тому, як сказав Геракліт, шлях угору і шлях вниз – це один і той самий шлях.

Якщо й можна вести мову про редукцію, то у М. Мерло-Понті вона не є зведенням складного до простого, або відкриттям трансцендентального рівня. Навпаки, редукція веде до загострення чуттєвого сприйняття світу та вплетеності людини, як психофізичної єдності, у *плоть* світу. Ця *плоть* світу не є матерією. «Вона є навиванням видимого на тіло споглядаюче і відчутного на тіло, що торкається, що засвідчується, зокрема, коли тіло бачить себе, торкається себе в той час, як воно бачить і торкається речей...» [169, с. 130]. «Те, що ми зємо плоттю, ця маса, оброблювана зсередини, не має назви в жодній філософії. Середовище, яке формує об'єкт і суб'єкт, це не атом буття, тверде «в собі», що мешкає в єдиному місці і в єдину мить; можна звичайно сказати, що моє тіло, що воно не є десь, але не можна сказати, що воно тут і тепер у розумінні об'єктів... Треба мислити *плоть* не від субстанції, тіла й розуму, адже тоді вона стала б союзом суперечних, а, як ми вже казали, як стихію, конкретну емблему загального способу буття» [169, с. 137]. Суб'єкт – це скінченно-нескінченна субстанція світу. Суб'єкт, як скінченно-нескінченна субстанція світу, не є закритим, оскільки він нескінченний, але одночасно закритий, оскільки скінченний на фізичному рівні. Так і сприйняття: сприймати можна як нескінченно малі величини, так і нескінченно великі, які у своїй нескінченності залишаються скінченними. Суб'єкт не можна відділити від світу, щоб той йому протистояв. Розділення на суб'єкт і об'єкт – це штучна конструкція рефлексії, яка не відповідає реальності. Немає «об'єктивного»

світу, як і «суб'єктивного» суб'єкта, наділеного «внутрішнім» світом, власним Я. Є лише єдина субстанція світу, котра наділена сприйняттям, яке сягає її скінченно-нескінченних меж – плоті; плоть не має ні початку, ні середини, ні кінця. Саме в ній розгортається «індивідуальне» сприйняття суб'єкта. «Ми побачимо, що власне тіло вислизає від формулювання, яке йому намагається нав'язати наука. Оскільки генеза об'єктивного тіла є лише моментом в конституюванні об'єкта, тіло, відступаючи у об'єктивний світ, потягне за собою інтенціональні нитки, якими воно пов'язане зі своїм оточенням, і, нарешті, репрезентує нам як суб'єкта, що сприймає, так і видимий світ» [170, с.93]. Це означає, у свою чергу, повернення до самих феноменів (сутностей), які вкорінені у «життєсвіт», бо «досвід феноменів – це експлікація, або висвітлення, донаукового життя свідомості, яке й надає науковим операціям повноти сенсу» [170, с. 80]. Людина повинна повернутися до життєсвіту і відмовитися від «об'єктивного», бо саме завдяки йому, життєсвіту, людина може віднайти феномени, тобто «той прошарок живого досвіду, в якому нам уперше даються інший, речі та вся система Я-інший-речі в стані народження» [170, с. 78].

Попри те, що Е. Гусерль і М. Мерло-Понті належать до однієї феноменологічної школи, їхня термінологія не збігається. В результаті аналізу доступних праць М. Мерло-Понті виявилось, що вони були написані під впливом Е. Гусерля. Проте, феноменологія М. Мерло-Понті є відступом не лише від загальної теорії інтенціональності Е. Гусерля, від його трансцендентальної феноменології, але й від інтенціональної конституції тіла, його ролі у сприйнятті світу і формуванні ідентичності індивіда. Крім цього, М. Мерло-Понті постає також як соціальний філософ. Згідно із ним, людське буття є певним видом циркуляції з соціальним світом. «Ми стаємо тим, чим ми є завдяки нашому інкорпоруванню в соціальні структури, такі як мова, у формі звички, але наші дії, такі як наші висловлювання, є одночасно тим, що сприяє виникненню цих структур і забезпечує їхню репродукцію» [284, с. 4]. Е.Гусерль у своїх «Логічних дослідженнях» розглядає проблему натуралізації тіла в

режимі природної установки. Така натуралізація тіла означає, що внутрішнє сприйняття себе, як тіла, співвідноситься з усіма іншими чуттєвими об'єктами у світі, включно з ним самим. Однак пізніше Е. Гусерль приходить до висновку, що тіло – це центр інтенціональних переживань індивіда, а він сам є психотілесною єдністю. Ці ідеї, як ми побачили вище, вплинули на формування феноменології тіла М. Мерло-Понті, але він їх оригінальним чином трансформував і перевів також у сферу психічно-соціальних досліджень.

У сучасній феноменології, як і екзистенціалізмі, не розглядається відношення Я до тіла, свідомості до тіла чи душі до тіла, як це було у класичній філософії. Натомість звертається увага на відношення «живого тіла», як об'єкта сприйняття компетентного спостерігача, до всього іншого, тобто світу, інших «живих тіл», тварин і рослин тощо. «Живе тіло» утверджує межі сприйняття, коли ми рухаємося, сидимо чи дивимося кінофільм. Ми впізнаємо «живе тіло», коли бачимо його відображення у дзеркалі, на фотографії. Люди також бачать своє тіло у снах та фантазіях [див.: 336, vii-x]. Як стверджує Х. Ортега-і-Гассет: «Людина – це перш за все той чи та, хто поміщений в певне тіло. В цьому і лише в цьому сенсі людина – це її тіло. Людина приречена на позиттєве ув'язнення у власному тілі, яке перетворює її у просторову фігуру. Воно наділяє мене певним місцем, виключаючи мене з усіх інших, і тим самим не дозволяє мені бути всюдисущим. Я, ніби гвіздох, вбитий у певну точку, вигнаний з решти світу» [181, с. 583]. Найближче до людини – це її тіло, тіло як річ серед інших речей. Тіло дозволяє людині увійти у простір та час. Для Р.Декарта тіло – це річ протяжна, яка не мислить. Він прирівнює тіло до біоробота. У картезіанській філософії тварини – це біороботи, бо наділені лише тілами, які діють під впливом «живих духів» низької природи, тобто твариною керують інстинкти. У людини ж тіло виконує іншу роль, а саме: є вмістилищем душі, яка думає, відчуває, воліє, уявляє, сумнівається. Усього цього тварини не можуть собі дозволити, бо є лише біологічними машинами. Отримуючи тіло, людина стикається з іншими тілами, що розміщені в певних місцях людського світу у відповідності до деякої перспективи. Тіло іншого – це знак, який

відсилає до таємного «внутрішнього світу»; зустрічаючись з тілом іншого, я зустрічаюся з деяким «внутрішнім світом», котрий не відомий мені, але його присутність відчувається. Отже, завдяки тілу іншого, як і свого, я сприймаю крізь тілесну оболонку щось інше, що не є тілом. Екзистенціально-феноменологічний аналіз повсякдення виходить з того, що людина – це психо-фізична єдність: «душа робить тіло живим і разом з живим тілом створює психо-фізичного індивіда» [363, С. 49-50].

Корисно прислухатися до вчення про душу Аристотеля [див.: 10]. Душа складається з трьох частин: рослинної, тваринної та розумної. Якщо душа спить, то це означає, що функціонують лише дві її перші частини, а розумна – спить, тобто перебуває у зародковому стані. Тому така «неповна» душа служить лише тілу, бо забезпечує його ростом (живильними соками), урухомлює його (бо мертво тіло нерухоме), наділяє його чуттями (зір, смак, нюх, дотик, слух), бо мертво тіло не відчуває, забезпечує продовження роду, забезпечує здатністю задовольняти тілесні бажання та інстинкти. Тіло з «неповною» душею емоційне, пристрасне, вольове. Воно «живе», бо одушевлене, але душа служить йому, а не воно душі. «Неповна» душа – притомна. «Неповна» душа не може збагнути того, що вона не є актуалізованою до кінця, що вона не є розумною. Коли кажемо «розумна», то маємо на увазі духовну душу, яка усвідомила, що є частиною безсмертного Космічного Розуму. Тоді душа стає повною, тобто свідомою.

Деякі автори вважають, що тіло є основою для конституювання інтерсуб'єктивності. Будучи першим, з чим стикається людина, воно тим самим є першим, що конститує інтерсуб'єктивність. Дж. Крюгер та Д.Легран характеризують тіло як конститутивно відкрите до Іншого [317]. Під впливом теорії онтопоезису біологічних систем Ф. Валери та У.Р.Матурани сучасні феноменологи, які притримуються думки, що людина, її Я, – це психофізична єдність, створюють екзистенціально-феноменологічні теорії відкритого тіла як основного рівня його органічної конституції [317].



#### 2.1.4 Час тіла і тіло в часі повсякдення

Якщо тіло стає центральним для визначення повсякдення як реалізації фізичних потреб, то, звичайно, другим концептом повсякдення стає час, оскільки тіло триває у часі. Існування людини визначається існуванням її тіла у певному місці та часі. Просторово-часовий континуум є необхідним для тіла, як і тіло є необхідним для нього, бо перший повинен щось вміщати у собі.

Як звичайні люди сприймають час повсякдення? Темпоральність тілесності визначається тим, що тіло старіє, воно з *часом* зношується. Тому час також стає важливим для дослідника повсякдення. Фактично, час і тіло взаємопов'язані, точніше не час визначає процес старіння тіла, а саме тіло старіється і таким чином породжує час. Рудименти концепту часу можна знайти у фізіологічних потребах голоду і сну. Коли хтось голодний або хоче спати, то каже: «вже час їсти», «вже час іти спати». Для тіла не існує абстрактного часу, бо час прив'язаний до його потреб. Ці потреби задовольняються регулярно, тобто з певним інтервалом повторення.

I. Кант розглядає простір і час як необхідні, апріорні форми, котрі уможливають досвід, тобто вони не сприймаються абстрактно, а завжди у відношенні до свого емпіричного наповнення (самість, Я, не може уявити чистого часу чи простору; для неї час – це послідовність подій, змін, які відбуваються з нею, але передусім із тілом; простір завжди наповнений предметами, процесами, тілами, бо «порожній простір» – це ідеальна конструкція, яка відсутня у досвіді). Виникає питання: чи зі смертю тіла вмирає його простір і час, з якими воно було пов'язане? Вважаємо, що простір і час продовжують існувати незалежно від мертвого тіла, і залишаються неперервними для душі; місце у просторі звільняється, а час для мертвого тіла закінчується (вичерпується). Відомий герметичний принцип «як вгорі – так і внизу», що на християнський манер звучить «як на небі – так і на землі», підтверджує неперервність життя після смерті фізичного тіла. Сократ стверджує, що «смерть є одним із двох: або вмерти – значить стати нічим і

померлий нічого не відчуває, або ж, як кажуть люди, це є для душі якась переміна і переселення її звідси в інше місце...Якщо смерть – це немов переселення звідси в інше місце, і якщо правду кажуть перекази, що там перебувають усі померлі, то чи може бути більше добро від неї?» [Апологія Сократа: 40С-Е, 41В]. Смерть є добром для Сократа, бо він матиме змогу й надалі займатися філософією і, крім цього, спілкуватиметься з усіма померлими мудрими людьми. Тому смерть, як перехід в інший світ, розглядається Сократом як благо. Після смерті фізичного тіла, душа все одно матиме місце перебування, а отже перебуватиме у просторі.

Буденне сприйняття часу лінійне. Люди уявляють, що час – це пряма лінія, яка поділена на минуле, теперішнє і майбутнє. Такий час незворотний; він постійно рухається вперед, «йде вперед». Досвід людей фіксує зміни (віку, життєвих етапів: дитинство, юність, зрілість, старість), які відносять до змін часу. Пам'ять повертає людей у минуле, яке вони намагаються пережити знову. Тому літні люди живуть переважно спогадами про минуле, намагаючись повернути те задоволення, яке вони отримували колись. Досвід – це пам'ять, яка дозволяє не лише повертатися у минуле і уявляти собі минулі переживання, але також проектувати їх на майбутнє, очікуючи їхнього повторення. Тому, фактично, повсякденне життя людей ніколи не затримується у теперішньому; вони стрибають у майбутнє (очікування, надії, сподівання, прогнози, плани), або занурюються у минуле (спогади, відтворення минулих задоволень, повторення тих самих подій). З феноменологічного погляду трансцендування теперішнього є інтенціональним. Наприклад, М. Гайдегер розглядає зв'язок часу з турботою. Найістотнішою характеристикою буття-у-світі є турбота, три аспекти якої відповідають трьом часовим модусам: майбутньому (забігання наперед – інтенціональне проектування себе), минулому (фактичність) і теперішньому (покинутість). Турбота примушує крутитися. Скільки раз ми чули діалог, на кшталт цього: « – Ну, як справи? – Та нічого, кручуся». Кручення створює вихор повсякденних справ, який затягує *Dasein* у свою лійку, і воно падає. Тому для М. Гайдегера існування людей у світі проходить у стані

падіння і забуття: «Різновид рухливості в людях протікає у безгрунтовності невласного буття і всередині неї постійно відриває розуміння від накидання власних можливостей, занурюючи його в заспокійливу позірність володіння, відповідно – досяжності. Така постійна відірваність від власного і завжди інсценування його у намаганні вибитися в люди характеризує динаміку провалу як кручення» [239, с. 178].

Бувають два види «випадання з часу». Перший вид «випадання з часу» пов'язаний з переживанням себе по той бік часу. Я не перебуває у потоці часу і не зазнає змін; воно споглядає плинність життя ніби збоку. Для трансцендентальних феноменологів це свідчення того, що є два види Я: перше – це емпіричне, психічне Я, котре зазнає змін у часі, а друге – це трансцендентальне Я, котре йому не підвладне. Це трансцендентальне Я бачить перебіг життя психічного Я, як глядач перебіг кадрів кінофільму.

Другий вид «випадання з часу» пов'язаний з його емпіричною визначеністю. Дуже часто люди кажуть, що хтось «не вчасно одружився», що хтось «відстав від життя», що хтось «не поспішає жити» і лише «марнує життя», що якійсь жінці «запізно народжувати дітей» і так далі. Цей вид «випадання з часу» описується словами «запізно», «відстав/відстала», «невчасно». Пам'ятаємо ще радянські часи, коли всі повинні були йти «в ногу з часом» і не відставати у наближенні «світлого майбутнього».

Ще один буденний вислів про час: «вбивати час». Людина намагається заповнити час ділами, якимись заняттями, які би прискорили його протікання.

Отже, час може бути порожнім, але він не терпить порожнечі. «Час є явищем похідним, залежним від способу поведінки людини, а в загальному, від того, що існує» [299, С. 66-67]. «Марно витратив час», каже якийсь чоловік, простоявши у черзі за візою до Польщі, але так і не отримавши її. «Час – це гроші» – кажуть громадяни західних країн, оскільки у них погодинна оплата праці. «Краще пізно, ніж ніколи» – ця народна мудрість переконує нас, що можна наздогнати упущене, згаяне і спростовує наведені вище висловлювання стосовно того, що щось зроблено запізно або невчасно.

Таким чином, маємо багатий буденний матеріал, який визначає буденне сприйняття часу людьми. І ним не потрібно нехтувати, вважаючи його до-філософським чи до-науковим. Навпаки, його до-філософський та до-науковий статус збагачує філософське та наукове розуміння часу. Інша справа, що буденне сприйняття часу не осмислюється пересічними людьми. Принциповим у буденному сприйнятті часу є те, що люди не можуть уявити «чистого часу», бо він завжди пов'язаний з певними подіями, станом тіла тощо. Тіло старіється з часом, тому й кажуть, що людина також. Отже, тіло і людина не розрізняються на буденному рівні.

## 2.2. Повторення

Досліджуючи повсякдення, ми стикаємося з «серйозною проблемою повторення», яка, на думку А. Лефевра, є найсерйознішою, з якою стикається дослідник. Повсякдення може бути циклічним і лінійним. Ми спостерігаємо циклічні зміни пір року, дня і ночі, відпочинку і праці, споживання і праці тощо [149]. Циклічні зміни, які регулярно повторюються, задають певний ритм повсякденню. Люди дотримуються цього ритму, повторюючи одні і ті ж дії, повторюючи одні і ті ж переходи з одного стану до іншого. Повторення саме тому є «серйозною проблемою», бо воно набуває майже трансцендентального характеру, а це означає, що апріорно люди у повсякденні налаштовані на повторення певних дій, станів, практик тощо, з метою підтримання своєї життєдіяльності. Тому, будучи майже трансцендентальним, повторення залишається латентним і не-експлікованим до кінця.

Але на повторення звернули увагу вже у давні часи. Важливим для розуміння повсякдення є міф про вічне повторення, який стверджує наступне. Все, що існує в теперішньому, вже існувало в минулому і буде існувати в майбутньому. Ніщо не зникає, лише видозмінюється з часом, набуває нового вигляду, зникає, щоб переродитися, щоб набути нового вигляду, але зрештою, через багато мільйонів років, повертається до самого себе. Повертається, щоб

повторити знову повний цикл народження, становлення, смерті і повторного народження. І ці етапи існування усього суцього повторюються вічно, без початку і кінця. Цей міф про вічне повторення дуже давній. В індуїзмі, буддизмі він присутній у вченні про самсару як монотонне повторення перевтілень та про карму як закону відплати за минулі добрі та погані вчинки. Для сучасної людини цей міф виглядає безглуздим, як і вчення про самсару та карму, оскільки загальноприйнятим є вчення про час як про лінійний процес. На буденному рівні людина вважає, що її життєвий час не рухається по колу, а розгортається лінійно від народження і до смерті. І цей відрізок часу між ними вона називає «життям». Таке сприйняття часу також породжене прогресивістськими вченнями про нескінченний лінійний розвиток суспільства, людства взагалі, а також християнською концепцією лінійності історичного процесу, яку започаткував св. Августин. При такому розумінні ходу історії та життя, стає непотрібним повернення до витоків, до того сакрального початку, з якого походить все суще. Вважається, що циклічне сприйняття історії та життя притаманне первісним культурам, які ще не зовсім стали «людьми», оскільки не могли раціонально осягнути навколишній світ і цю неспроможність компенсували фантазією чи уявою. Але такий підхід не витримує критики. Адже первісні люди – це також люди і їм нічого не бракує. Хіба сучасна людина не користується уявою та фантазією? Науковці та філософи проводять мисленнєві експерименти, прогнозують те, чого ще немає. І мисленнєві експерименти, і прогнозування/передбачення здійснюється за допомогою фантазії та уяви, то чим же ми відрізняємося від первісних людей? На відміну від нас, первісні люди мають потужнішу, багатшу уяву та фантазію.

Коли припустити, що моє теперішнє життя є повторенням минулого життя, а майбутнє життя буде повторенням теперішнього, то планування виглядає безглуздом. Якщо життя – це коло, то планування лише породжує страждання, оскільки людина бачить, що всі її плани зазнають краху, втрачає рівновагу, впадаючи у смуток та гризоту. Для планів необхідне майбутнє, завтра. Міф про вічне повторення безжально руйнує ілюзію «нового»

майбутнього, «нового» завтра. Людина ціле своє життя намагалася реалізувати плани майбутнього, але так їх і не реалізувала й померла. Крім цього, зосередившись на планах, як проекціях на майбутнє, вона втрачала саму себе, а коли прийшов час помирати, то виявилось, що всі її плани – це ілюзії і тепер, в момент смерті, необхідно звернути увагу на саму себе. А вона не знає самої себе! І це страшно, бо змарновано життя. Час, який дається нам від моменту народження і до смерті – це дар, який ми повинні використати з користю для самих себе, з духовною користю. Людина ж у повсякденному житті марнує час на реалізацію ілюзій. Тому міф про вічне повторення потребує серйозного ставлення до життя, до часу, який нам відведено у земному житті. Він не для слабохарактерних, не для тих, хто ганяється за «новими» враженнями», бо все нове, як казав Еклезіяст, це добре забуте старе. Лише духовно зрілі люди можуть прийняти міф про вічне повторення/повернення того ж самого.

Для аналізу повторення корисним може бути іспанський фільм «Хаотична Ганна» (реж. Хуліо Медем, 2007), в якому йдеться про дівчину, котра згадує свої минулі життя, щоб виконати необхідні завдання у теперішньому житті. Це пригадування створює їй чимало проблем і перешкод. Деколи здається, що Ганна втрачає розум, так на неї тисне тягар минулого, але вона справляється з усіма завданнями, й виконавши останнє, відчуває величезне звільнення та полегшення, яке супроводжується просвітленням. Може виникнути питання: навіщо людині створювати перешкоди? Перешкоди і проблеми знаходяться у самій людині, бо найбільшою перешкодою є її власний досвід. Ці перешкоди походять з минулих життів. Переходячи з одного життя в інше, людина або робить висновки з прожитого, або ні. Якщо ні, то вона зустрічається з тими ж самими обставинами життя, що й у минулому, але це не точне повторення, бо змінюються люди, місце народження, а це, у свою чергу, означає зміну культури, мови, навіть раси, хоча суть тих чи інших подій у житті людини не змінюється. Якщо людина розпізнала це повторення і навчилася діяти відповідно до ситуації, яка повторилася, тоді вона більше не повернеться у минуле в майбутньому. *Розвиток людини полягає у тому, щоб не*

*повторювати минулого в майбутньому, а перебувати у теперішньому, в якому вона може усвідомити себе як єдність обставин та душі (психіки). Душа (психіка) втілена в обставини, тому є лише ця єдність, яку необхідно усвідомити й відповісти на неї. Коли ми кажемо «втілена в обставини психіка (душа)», то це означає буття-людини-у-світі, про яке говорили екзистенціалісти: людина, як психіка, як душа, не існує окремо від обставин як «світу».*

Інше цікаве питання: чи народжуються майбутні обставини з народженням людини? Наша відповідь ствердна: так. Народження людини є народженням тих обставин, з якими вона зустрінеться у подальшому житті. Зріле розуміння свободи не може ґрунтуватися на твердженні, що «свобода – це сваволя». Свободу людина відвойовує в обставин, які повторюються.

Життя, втіленої в обставини душі (психіки), є Долею. Наділяти Долею означає дарувати частину Цілого у розпорядження на відведений час – роки чи вік (слово «рік» походить від дієслова «ректи»; все, що відбувається в році, чи в роках, все це про-речено, тобто накреслено Цілим, даровано Цілим для прожиття від народження і до смерті. Тому Л. Вітгенштайн у своєму щоденнику за 10 грудня 1914 року, будучи на фронті, записав: «Яка благодать фактів!»). Свобода людини полягає в тому, щоб навчитися відповідати на обставини життя, котрі повторюються. Якщо втілена в обставини душа (психіка) навчиться цьому, тоді її не обтяжуватиме повторення того ж самого. Тому міф про вічне повторення є надзвичайно важливим для розуміння повсякдення, бо дослідження повсякдення як повторення не є банальним, адже дозволяє відкрити в ньому екстраординарне і неповторне (sic!).

Час від часу з'являються праці, в яких аналізується міф про вічне повторення [12; 79]. Найкраще міф про повторення/повернення того ж самого дослідив та реконструював М. Еліаде [264]. Він показав, що первісна людина не мала поняття про «світську діяльність», «повсякдення». Для первісної людини найважливіше наслідувати певні парадигмальні взірці поведінки, відтворювати в ритуалах та діяльності, яку важко було відрізнити від ритуалу, перші події,

здійснені богами, героями тощо. Кожний зразок відповідає божественному зразку, архетипу. «Ми повинні зробити те, що зробили боги» (Чатапатха Брахмана, VII, 2,1,4), або «Так робили боги; так роблять люди» (Брахмани, I, 5, 9, 4). Будь-яка людська діяльність стає значущою лише тоді, коли вона повторює дію, здійснену в первісні часи богами, героями або предками. Отже, реальним є лише те, що відтворює у повторенні діяння богів, героїв або предків; будь-яка інша діяльність не має сенсу і тому веде до руйнування спільноти. Більше того, всі предмети, міста, ріки, гори тощо на землі мають своїх двійників в іншому світі. Тому справедливим є твердження Гермеса Трисмегіста: «Як вгорі – так і внизу».

Час «нарізаний на шматки» – не є часом. Час – це єдність минулого, теперішнього і майбутнього. Але сучасна людина не «синтезує» відрізків часу в єдине ціле. Для сучасної людини час існує з дня на день. Кожен день – це певний «відрізок» часу, який не пов'язаний з іншим відрізком часу, тобто днем. Перехід з одного дня в інший є не послідовним, а дискретним. Час стає дискретним, а не перервним. Які наслідки такого сприйняття часу? Фатальні для людини, адже вона тепер живе «одним днем». У неї немає сформованого цілісного бачення власного життя. Для неї основне «прожити день», а там – буде видно. «Після мене хоч потоп». Тому потрібно говорити про безперспективність і звуження повсякденного життя. Звуження означає зведення до одного прожитого дня. Дні стають подібними один на одного. Кожен день – це той самий день. Нічого не відбувається. Зміна стає ілюзією. Якщо так, то немає до чого прагнути у житті. Дискретність часу руйнує причинно-наслідкові зв'язки, притаманні буттю. Людина, живучи одним днем, не може відповідати за нього. Адже нічого не відбувається, якщо я живу одним днем. А. Бергсон ще визнавав «тривалість» як основну характеристику часу, яка, у свою чергу, була характеристикою його цілісності. Тривати означало плавно переходити з одного дня в інший; між днями немає жодного розриву – вони поєднуються у єдиний ланцюг. Розумність допомагає організувати час з метою його правильного використання. Тривалість та раціоналізація часу не



дозволяють його марнувати. Але, коли час стає дискретним, «порубаним на відрізки», котрі зовсім не пов'язані між собою, тоді виникає відчуття «марнування часу», «тиранії моменту» (Т. Г. Еріксен). «Тиранія моменту», або відрізка часу, яким є день, полягає у тому, що людина прискорює своє життя, поспішає жити, і більше не може жити повільно, розсудливо, споглядаючи цілісність часу. Тривалість життя замінюється його плинністю (З. Бауман). «Поспішай жити, бо ти живеш один раз. Ти повинен встигнути й спробувати усе, інакше змарнуєш своє життя. Для цього тобі треба лише одне – жити одним моментом, жити одним днем». Такі установки формують ЗМІ. Люди піддаються скаженому плину часу. «Час зірвався з завіс». Це означає, що він розпався на короткі відрізки, яких людина не розуміє. Розуміти можна лише ціле, але не фрагментарне, роздроблене, розірване. Час невіддільний від простору, від того, що в ньому відбувається. Час і події пов'язані між собою, і якщо ця зв'язаність стає ілюзорною, тоді людина втрачає розуміння. Синтез вже більше не відіграє жодної ролі у житті людей. Навіть аналіз, як зворотній бік синтезу, також втрачає смисл, оскільки людина не бачить зв'язку між елементами того, що вона аналізує. Аналіз має смисл лише тоді, коли він веде до синтезу. Коли є тривалість, коли є причинно-наслідкові зв'язки між подіями, днями, які я проживаю, тоді є смисл життя. Коли ж час перетворюється на відрізки, які не пов'язані між собою, тоді смисл життя у часі губиться; час більше не розглядається як дар. Час як дар означає, що його потрібно проводити зі смислом. Дарунок часу – це сенс. Сенс – це певна тотальність, цілісність, яка береже індивіда від падіння у безсенсовність. Безсенсовне життя стає можливим саме тоді, коли людина «звільняється» від часу як тривалості, як відображення вічності, символом якої є коло. Для Платона час – це сама вічність, яка не була і не буде, а є. Міф про вічне повторення надавав людському життю сенс. Вічне повторення не дозволяло людині впадати у дискретний час, щоб проголошувати «кінець світу». Первісна людина не казала, що вона є «рабом часу та обставин». Навпаки, час дозволяв їй впорядковувати

життя, бо є час розкидати каміння, а є час його збирати. Все має свій час у цьому колі життя, яке повертає нас до початку.

Сучасна людина «не має часу». Вона заклопотано крутиться у житті, щоб встигнути....А що встигнути? Сучасна людина каже: «Все, або нічого». Вона надає перевагу миттєвості одного дня. Таке сприйняття часу не може привести до поняття розвитку, яке означає певну поступовість у часі. Розвиток не досягається миттєво – за один день, а він триває протягом певного часу. «Миттєво змінитися» – ось мета сучасної людини, але така «зміна» не веде до розвитку, бо людина живе фрагментом, одним днем. У такому часі людина уникає відповідальності та обов'язків. Немає тривалості – немає постійності у житті, а отже вірності, відповідальності, обов'язків, яких я дотримуюся *протягом часу!* Час, як такий, розчиняється у миттєвостях буднів – випадкових, непов'язаних між собою, а тому безцільних та безсенсовних. «Сенс» знаходиться у поточному моменті, який я повинен використати з насолодою. А систематичний, послідовний підхід для досягнення чогось відходить у минуле. Довготривала праця, довготривалі стосунки відходять у минуле. Вірність своїм обов'язкам, вірність у стосунках, також розглядаються як анахронізм. Все треба робити швидко, миттєво, не замислюючись. Дні, не пов'язані між собою, не можуть бути життєвим шляхом. Життя більше не є дорогою. Дорога, як символ того, що людина – це подорожній, відходить у минуле.

Прозріння щодо повторення одного і того ж самого можна знайти у Ф.Ніцше та С. К'еркегора. Ось що пише Ф.Ніцше: «Нехай все неперервно повертається. Це найвищий ступінь зближення між майбутнім і теперішнім, в цьому вічному повторенні – найвища точка мислення!» Тоді вся повсякденність знаходиться у вічності! Заратустра стає вчителем вічного повторення. Він навчає тому, що «всі речі вічно повертаються і ми самі разом з ними і що ми вже існували безліч разів і всі речі разом з нами... Душі також смертні, як і тіла. Але причиновість, в яку я вплетений, знову повернеться, – вона знову створить мене! Я сам належу до причин вічного повернення» [177, с. 161]. Ще одна цитата з книги «Так казав Заратустра»: «Все йде, все повертається; вічно

крутиться колесо буття. Все вмирає, знову розквітає, вічно триває рік буття; все гине, все знову відновлюється; вічно будується той самий дім буття. Все прощається, все знову зустрічається; вічно залишається вірним собі коло буття. В кожную мить починається буття; навколо кожного “тут” котиться “там”. Центр повсюди. Крива – шлях вічності» [177, с. 159]. Хто може витримати це повторення одних і тих самих страждань, радостей, розчарувань, нудоти і так далі? Лише сильна людина – надлюдина. Маленька людина повсякденного життя повинна стати надлюдиною, щоб не зігнути під тягарем вічного повторення одного і того ж самого: «Слабкий шукає в житті сенсу, мети, завдання, наперед встановленого ладу; сильній людині вічне повторення служить матеріалом для творчості її волі. Сильний любить безглуздість життя і радісно приймає долю» [177, с. 165].

Отже, життя – це вічне повернення одного і того ж самого, що ми вже робили колись, з чим зустрічалися колись. Не можна твердити, що ситуації (повсякденного) життя повторюються одна до одної, тобто повністю збігаються. Ні, існують певні модифікації. Проста людина каже: «У кожного свої проблеми», але ці проблеми подібні, схожі, хоча не тотожні. Неспроста все повторюється. Завдяки повторенню навчаємося жити, бо повторюються ті ситуації, які нас чомусь навчають. Це означає, що життя, як повторення, це найкраща наука, яку ми повинні вивчати і досліджувати. «В повторенні – науки корені», каже народна мудрість. Буває так, що постійно, протягом одного життя повторюється одна і та ж ситуація. Це означає, що людина повинна зробити певні висновки, якимось вчинити в даній ситуації, щоб вона більше не повторювалася. Це означає розвиток людини, це означає її певну духовну еволюцію, набуття того досвіду, який допоможе їй не повторювати одних і тих же помилок в майбутньому. Так формується у повсякденності пам'ять про майбутнє.

С. К'єркегор вважає, що той, хто прагне повторення, дозрів духовно. «Він не ганяється, як дитина за метеликами, не стає навшпиньки, щоб подивитися на

чудеса світу, – він їх знає! – але і не сидить по-старечому у кріслі, ні, він спокійно йде своїм шляхом, радіючи повторенню» [117, с. 9].

Таким чином заперечується твердження емпіристів про те, що людина народжується «чистим аркушем паперу». Якби людина була ним, то вона безперервно ганялася б за новими враженнями, які лише розбещують і спокушають.

Повторення у повсякденні може бути сакральньо-релігійним. Як зазначає С. К'еркегор: «Коли людина приймає повторення..., вона здійснює трансцендентний, релігійний рух, підходячи до меж чудесного. Вічність – це істинне повторення» [117, с.75]. Йдеться про повторення у повсякденності суті, а не видимості; завдяки повторенню суть повертається, тобто йдеться про постійний контакт-діалог людини з таємницею, з дивом. Тому сакральне сприйняття речей не є лінійним; воно радше сферичне, колове. Повсякдення, таким чином, стає тим середовищем, в якому органічно поєднуються в єдине ціле світ, як сакральне місце, так і свята. Повсякдення стає поверненням до першопочаткового синтезу землі і неба, божества і смертних («четвериці», про яку неодноразово згадує у своїх працях М.Гайдегер). Філософія повинна залишатися у потоці життя, щоб справді допомогти людині жити у повторенні, а не вигадувати застигли світи, в яких людина нібито буде щасливою після смерті. Щастя не полягає у застиглості життя, а в його становленні у потоці видимості-повсякдення. Людина кровно зацікавлена у своїй екзистенції, і цей екзистенційний інтерес С. К'еркегор протиставляє метафізиці та метафізичній логіці, які зупиняють буття, перетворюючи його на «концептуальні мумії» (Ф. Ніцше). Екзистенційний інтерес полягає в тому, щоб повсякчас творити своє Я у постійно змінному потоці повсякдення. Цей процес творення Я описаний трьома стадіями. На першій, естетичній стадії, повторення набуває комічного та найвного змісту. Естетичне задоволення, яке повторюється, не є справжнім повторенням, а простим відтворенням задоволення. Той, хто ганяється за естетичними задоволеннями та прагне їхнього повторення, є ворогом справжнього повторення. Естет не ставить питання про можливість повторення;

для нього важливо навчитися мистецтву урізноманітнення та вибору задоволень; він переходить від одного об'єкту задоволення до іншого. Естет не має поняття про вибір та відповідальність за вибір, тому його Я знаходиться в зародковому стані, відповідно – і самосвідомість.

На другому щаблі – етичному – повторення є постійністю та тривалістю вибору, завдяки якому Я конститує себе, повертаючись до самого себе, щоб утвердитися у своїй моральній ідентичності [280, с. 30]. Але цього замало, бо етик покладається на своє Я, на свою мораль та етичні принципи. Етик перебуває в ілюзії, що важливі лише етичні принципи, особливо принцип відповідальності за свій вибір. Але етик забуває, що відповідальність є відповідальністю не перед собою, а перед Богом. Тому етик не перебуває у відношенні до Бога, а лише до самого себе, до свого Я. Етик вважає, що для того, щоб бути самим собою, достатньо мати добрі наміри, які роблять його цілісною особистістю з духовною самістю. Етик думає, що він урівноважив у собі естетичне та етичне і таким чином досягнув гармонії зі світом, іншими людьми та самим собою; думає, що приборкав «тваринні інстинкти» і став вільним від помилок. На етичному рівні екзистенції людина покладається на саму себе. Тому «етика потерпає від ілюзії, що повторення залежить від її сили» [280, с. 31].

Але справжнього повторення людина досягає лише на релігійному щаблі екзистенції. Справжнє повторення є трансцендентним; його найвищою чеснотою є чеснота абсурду, яка виникає тоді, коли всі раціональні та моральні ресурси вичерпані. «Тоді індивід віддає все і чекає на бурю» [280, с. 31]. Справжнє повторення можливе лише тоді, коли все втрачено, а боротьбу припинено. Найбільшою втратою є втрата душі. Тому один із законів релігійного повторення твердить, що «коли людина втрачає свою душу, вона не може повернути її назад, вона нічого сама не може зробити» [280, с.32]. С.К'єркегор наводить приклади Йова та Авраама. Вони не пізнали абсолютного парадоксу повторення. Їхнє повторення мало приземлений сенс: Йову було повернено його майно, багатство, а Аврааму – сина Ісаака. Абсолютне

повторення не повертає земних речей. «Повторення є законом внутрішнього життя людини, яке не відновлює її попереднього статусу» [280, с.32]. Під час абсолютного повторення зовнішня втрата стає внутрішнім набуттям; для абсолютного повторення все скінченне немає жодного значення. Абсолютне повторення настає тоді, коли індивід втрачає все зовнішнє, щоб увійти у божественну відсутність, чорну ніч, страх та трепет [280, с.32]. Таким чином, індивід опиняється перед безоднею і покладається лише на волю Бога, який є справжнім вчителем повторення. Завдяки відношенню до Бога індивід здатний рухатися вперед. Тому справжнє, абсолютне, повторення є переходом від «гріха» до спокути, найглибшого покаяння, яке лише може бути. Рух у потоці повсякдення є справжнім лише тоді, коли він стає повторенням, яке стає можливим завдяки вічності. Після глибокого покаяння приходить смирення. Смиренність – це не покірність. Покірність означає пасивність перед обставинами, яка не дозволяє людині розвиватися. Смиренність означає, що людина усвідомила те, для чого вона живе і її більше ніщо не турбує. Ось це «ніщо» і визначає її смиренність. Нічим для смиренної людини є все, що відхиляє її від буття самою собою. Тільки людина, яка є сама собою, може бути смиренною. Вона не ганяється за тим, що їй не потрібне для життя. Смиренність означає не мати бажань, не мати волі до влади, не мати прагнення до збагачення за рахунок інших, не мати бажання красти та обманювати, доводити свою правоту. Все це означає смирення. Але воно приходить тоді, коли здійснено трансцендентний рух екзистенції завдяки повторенню, котре звільняє від усього непотребу, який лежав тягарем на плечах людини і гальмував її екзистенційний розвиток. Релігійна людина – це проста, смиренна та мирна людина. Смирення приносить внутрішній мир та простоту у взаєминах із людьми та природою. Назовні смиренність виражається як мир. Смиренна людина нікого не засуджує, не гнівається, не пліткує, не хитрує.

Отже, не пізнання, а пригадування за яким слідує в-пізнавання. Як здійснюється пригадування? Миттєво, бо вічність означає постійний коловорот одного і того ж самого: «...Людина повинна осягати загальні поняття, що

складаються з багатьох чуттєвих сприймань, які розум зводить воєдино. А це є пригадуванням того, що колись душа бачила, супроводжуючи Бога й дивлячись з висоти на те, що ми тепер називаємо буттям, – зачудована споглядала тоді справжнє буття. Тому заслужено окрилюється лише душа філософа, бо його пам'ять завжди в міру сил звернена на те, в чому сам Бог виявляє свою божественність. Лише людина, яка правильно користується такими спогадами і посвячена в досконалі таїнства, стає справді досконалою» (Платон. Федр. 249bc). І ще Платон: «Знання – це не що інше як пригадування. Тобто, те що тепер пригадуємо, ми знали колись раніше. А це було б неможливо, якби наша душа не існувала десь колись, аж поки з'явилася на світ у людській подобі...» (Платон. Федон. 72e-76e). Сократ, як і його найкращий учень Платон, розуміють, що пригадати можна те, що вже пережилося і відклалося в пам'яті душі. Маєвтичний метод використовується для того, щоб знімати шар за шаром те знання, яке накопичилося у душі в процесі її переходу з тіла у тіло. Знімаючи шар за шаром неповноцінне знання, доходимо до автентичного, справжнього знання душі (її єства), яке є метаемпіричним; це знання вона здобула до свого першого втілення, але забула його, бо ототожнилася з фізичним тілом й звернулася до досвіду, який набула протягом того чи іншого втілення. Чому душа забуває про те, що вона бачила колись? Тому, що вона прив'язується до тіла, яке «забирає» у неї пам'ять.

Аристотель не заперечує можливості пригадування, але про нього можна говорити лише тоді, коли «мине певний час, бо пригадують тепер те, що бачили або пережили колись, а не пригадують те, що пережили в дану мить» [9, с. 145]. Аристотель стверджує, що пам'ять мають лише ті істоти, які сприймають час, а пригадування походить з пам'яті в часі. Тобто, пригадати щось можна лише тоді, коли перебувають в часі; поза часом ні пам'яті, ні спогадів, ні пригадування, не існує. Отже, тоді душа до втілення, яка споглядала божественне, красу вічного і незмінного буття, не може мати про це спогадів у своїй пам'яті, бо те, що вона споглядала там, до втілення, є мета-емпіричним, тобто позачасовим. Очевидно, що тут Аристотель полемізує зі своїм вчителем

Платоном, і відкидає його положення про те, що в душі можуть міститися спогади про божественне, вічне та незмінне. Пригадати можна лише те, що набуто досвідним шляхом у часі, а це може лише втілена душа: «Отже, душу від тіла відділити не можна, також зрозуміло, що жодна частина душі невіддільна, якщо згідно із природою душа має частини, бо ентелехія деяких частин душі стосується самих частин тіла» [10, с. 77].

П. Рікер також намагається розв'язати проблему пригадування і з'ясувати його значення для конституювання соціальності (відношення Я-Інший) та історичної пам'яті. У праці «Пам'ять, історія, забуття» він розрізняє пригадування і спогад [див.: 227]. Коли Платон говорить про пригадування, він має на увазі те, що у душі міститься знання того, що вона бачила (сприймала) без фізичного тіла. Тому, коли вона «втїлилася», то її сприйняття зазнало змін, оскільки тіло задає орієнтацію назовні; тіло – це провідник душі у світ. Тому душа в тілі забуває те, що вона знала до втілення. Але П. Рікер, звісно, вважає метемпсихозис міфом і не визнає «перевтілення душі»: «Платон міфізував *anamnesis*, пов'язавши його зі знанням, яким ми володіємо до народження і яке ми втратили внаслідок забуття, обумовленого тим, що життя душі у тілі, яке розуміється як в'язниця, як забуття, в деякому смислі вродженому, і яке перетворює пізнання у воскресіння в пам'яті того, що було забуто» [227, С. 51-52]. Він покликається на А.Бергсона, який у своїй праці «Матерія і пам'ять» заперечує «матеріальність» пригадування. Необхідно розрізняти пригадування, уяву і спогад. Два останні психічні феномени пов'язані зі станом тіла, а ось пригадування – без-тілесне у тому сенсі, що воно незалежне від теперішнього моменту, який визначається тілом: «Мої дійсні відчуття належать певним частинам поверхні мого тіла; чисте пригадування, навпаки, не належить жодній частині мого тіла» [19, с. 552].

Наша позиція полягає у тому, що мозок не є джерелом пригадування. Існує щось поза мозком, де зберігається інформація не про минуле-теперішнє-майбутнє життя, яке ми проживаємо від народження і до смерті, а інформація у вигляді образів, які стосуються існування («позатілесного») Іншого, який зараз



«перебуває у нашому тілі». Пригадування – це процес передання інформації-образів, яку Інший намагається передати Я, щоб воно інтегрувалося з ним. Як тільки Інший та Я стають інтегральним цілим, тоді здійснюється тотальне пригадування. Тому пригадування, які часом відвідують нас, постають як ефект «уже баченого», але це лише часткове пригадування, а не повне. Цей ефект може виникнути тоді, коли душа вже має певне враження (уявлення) від пережитого в минулому і це пережите знову їй трапляється в теперішньому її втіленні. Так виникає ефект *deja vu*. Н. Мальбранш розрізняє три способи формування уявлень-образів у душі: 1) завдяки органам чуття виникають уявлення про предмети та пам'ять про пережиті життєві ситуації (це припущення Н. Мальбранш відкидає оскільки чуттєві враження якісно відмінні від речей та пережитих ситуацій – прим. І. К.); 2) душа вже володіє уявленнями та пам'яттю про пережите, а чуттєві актуальні враження їй нагадують про вже наявні враження від пережитого (це припущення Н. Мальбранш чомусь також відкидає, бо напевно вважає себе християнином, а християнин, як відомо, не визнає перевтілення душі, і саме тому він формулює і визнає істинним наступний, третій механізм формування вражень, уявлень – прим. І. К.); 3) душа пов'язана з божественним розумом, тому від Бога їй дана здатність формувати уявлення, дані образи та ідеї, у світлі яких вона розділяє різноманітність чуттєвих вражень [див.: 156, с. 137].

Чому сильний приймає Долю як повторення? У праукраїнській язичницькій культурі Доля народжується разом із людиною і не покидає її до самої смерті. Від Долі не можна ні втекти, ні сховатись. Долі не можна ні завести, ні продати. Доля буває жіноча та чоловіча і показується в образі парубка та дівчини [179, С. 58-60]. Бог наділяє людину Долею. Оскільки українці належать до індоєвропейської сім'ї народів, то слово Бог походить від санскритського дієслова *bhag*, що означає ділити, наділяти, а іменник *Bhaga* – частина, доля, а пізніше щастя, блаженство, божественну істоту; прикметник *bhaga-vat* – наділений долею, щастям, щасливий. Тому, робить висновок А.А. Потебня: «Слово Бог можна легко вивести з того ж значення кореня *bhag*, а

саме із значення ділити, наділяти, а не із *colere, venerare*. Бог властиво означає частина, доля, щастя, а вже потім – божество. Зрозуміло, що похідними від Бог є значення щастя, частини, а не Бога, як Абсолюту, який трансцендентний світу» [190, с. 472]. В принципі, Бог, в тому значенні, яким послуговуються сьогодні, є Тим, Хто Наділяє. В арійському суспільстві, як зазначає Ж.Дюмезіль, *bhaga* є завжди частиною, котру боги віддають людям або іншим істотам. Благочестиві завжди наділені бгагою, тобто щастям [76, С. 78-80].

Доля передрішена. Доля складається з усіх подій, які трапляються у житті людини, включно з часом та обставинами смерті. Отже, доля як передрішений життєвий шлях людини, від її народження до смерті, тобто те, що чекає людину на її життєвому шляху і до чого людина може бути готова, або не готова. Як бачимо, Доля – і в людині, і поза нею. Тому в Долі не можна виділити ні суб'єкта, ні об'єкта Долі. Вона є їхнім синтезом [166, с. 78].

Доля – це даність, тобто дар, давання, якого людина не може не прийняти, не може обійти. Доля необхідна і рокована. Вона є судом, вирок, тому майбутнє суджене. Доля не пізнається, як і мудрість. Ще Платон протиставляв пригадування пізнанню, а в індійській філософії та буддизмі це очевидно: пригадування усіх перевтілень веде до просвітлення. Отже, не самопізнання, а самопригадування. Тоді очевидною є реальність Долі та повторення, про які пише С. К'єркегор та Ф. Ніцше. Повторення, як і пригадування, може здійснюватися на декількох рівнях. Профанне повторення як монотонність, що від неї втомлюються; повсякдення як одноманітне повторення того ж самого з дня на день. Таке повторення супроводжується втомою і нудьгою, відбувається у стані відчуження людини від самої себе, тобто від долі як частини Цілого – землі і неба, божества і смертних.

Повторення повертає те, що не лише було, а й залишається актуальним одвіку. Повернення на початок оновлює людину (душу), очищає її від «гріха», щоб людина народилася вдруге. Тому міф про вічне повторення є сакральною історією.

Просте повторення втомлює і навіює нудьгу. Вищий рівень повторення описує Платон, С. К'єркегор та Ф. Ніцше, коли повторення стає доленосним, а повсякдення, в цілому, також доленосним, і в цьому полягає його істинність. Якщо так відбувається, ми прозираємо майбутнє і пам'ятаємо про нього. Повторення є двох видів, які пов'язані між собою: механічне і просвітлене. Механічне повторення зустрічаємо під час відтворення роду людського або під час виробництва товарів. Якщо людина починає механічно повторювати завчені дії чи слова, то вона швидко втомлюється. Ця втома виникає внаслідок безсенсовності повторювальних дій, наприклад, на заводі чи фабриці робітники механічно повторюють одну і ту ж дію, коли кладуть на конвеєр певну деталь чи функціональний блок приладу тощо. Людина втомлюється, коли вона виконує певну функцію як робот, тобто бездумно. Механічне управління побудоване саме на тому, щоб довести до автоматичного повторення певні людські дії, котрі приносять результат та прибутки. Саме в досягненні «досконалості» у відтворенні рухів полягає ефективність праці робітників, які є лише додатком до виробничих машин. Народження механічного повторення пов'язують із настанням доби модерну, з урбанізацією, технологізацією та раціоналізацією життя. Без медитації неможливо досягнути сакрального повторення та повернення того ж самого, бо «медитація – це дослідження і відкриття нових вимірів у свободі, просвітленні та любові» (Т. Мертон). Медитація дозволяє справді заглибитися у те, що повторюється й повертається до нас. Тільки у медитативному стані людина може передати іншим важливе знання. Якщо ж людина діє поспіхом, автоматично, абияк, то вона не передасть нічого, хіба що заразить інших власною агресивністю, амбіціями, своїми ілюзіями щодо цілей і засобів, своїми упередженнями. Якщо повторення профанне, звичайне, то воно підсилює Я. Якщо ж повторення претендує на незвичайність, тоді воно походить із вічності. Звичайне повторення – це повторення у часі, воно не є трансцендентним рухом людської екзистенції. Незвичайне повторення здійснює разом з Богом, а точніше, у відношенні до Бога. Душа, яка повторює, перебуває у відношенні до трансцендентного. Я,

самість, як продукт звичайного повторення у часі, не має жодного відношення до трансцендентного. Звичайне повторення – це природне повторення, тобто повторення у часі. Релігійне повторення, яке не є природним, естетичним повторенням, виводить людину на трансцендентний рівень – на рівень Присутності: «Ввечері воно було тут; воно з'явилося несподівано, заповнюючи кімнату, глибоке відчуття краси, сили та м'якості» (Дж. Крішнамурті). Релігійне повторення може бути лише індивідуальне – воно стосується лише індивідуального духу. Індивідуальний дух розвивається як екзистенція. Екзистенція ж перебуває у становленні завдяки повторенню. Дух є втіленим в екзистенцію, якою є людина; саме він задає ритм змін у її житті. На онтологічному рівні повторення та екзистенція взаємопов'язані.

В українській літературі найвиразніше метафора «вічного повторення» проявилася у творчості Б. І. Антонича. Міфологічний підхід до творчості Б.І. Антонича має своє джерело і свою логіку. Джерело – слова самого поета, що «є два світи: один круг для нас, а другий це ми...» [6, с. 24]. Біологізм у творчості зазначеного поета утверджує єдність світу, підпорядкованого законам коло обігу в природі: народження, розквіт, згасання, смерть, включення людини у це «мудре коло життя» [6, с. 30]. У творчості Б. І. Антонича явно присутня спроба відродити міф про вічне повторення, який не можливий без визнання метемпсихозу або реінкарнації. Дослідники творчості Б. І. Антонича не звертають на це уваги. Вони лише говорять про міфологізм у його творчості та про пошуки праскова, яке виражає початок, про ототожнення себе з природою та природним (циклічним) ходом часу. Не лише пори року циклічно змінюються, але й душа людини рухається по колу, якщо та духовно не зростає. Б. І. Антонич пише, що він був «хрущем», а це не лише ототожнення себе з природою; це також пригадування минулого, коли людина вважала своїми предками тварин, рослин, птахів чи комах (так звані тотеми). Людина – це частина природи, але з іншого боку, як вважає поет, вона творіння Боже, котре перебуває в дорозі до своєї домівки, називаючи її «домом за зорею». Б. І. Антонич каже, що необхідно прийняти «коло змін», бо «що ти згубиш, не

знайдеш більше/ і час надію розхлюпоче / знов знайдеш суть у колі зміннім, / щоб в зміст незмінний вірить міцно» [6, с. 180]. Тут йдеться про те, що зміни рухаються колом і тоді вони зовсім не зміни, які привносять «нове» у життя. Якщо існує коло змін, то зміст цих змін полягає у тому, щоб нічого не змінювати: парадокс зміни, яка нічого не змінює, бо у колі змін «і день і вік однаково минають / Не задержать нам хвили. Кожна мить родить другу мить,/ і перша в другій спить, обі у третій та, як вежа, / час вироста й меж не має й нас німить» [6, с.81].

### 2.3. Звичка

*Повсякденно, кілька разів на день,  
вмиваю обличчя водою, миюсь, чищу зуби,  
я бачу в люстрі власне обличчя,  
де непомітно щодня міняюсь.*

Звіад Ратіані

Поняття «звичка» вже давно перебуває у центрі уваги філософів, соціологів, психологів, фізіологів, культурологів тощо. Тривалою є історія філософії звички: від Аристотеля [281] та схоластів (Суарес, Тома Аквінський) до сучасних філософій дії (Б. Полард [334; 335], А. Меле [320], Д.Девідсон [287], К.Сандіс [343] та інші). Але нас цікавить звичка як конститууючий чинник повсякдення та, як вона впливає на виникнення повсякдення.

Повсякдення є синонімом звичного, рутинного, того ж самого; воно позначає одночасно зручність і втому від звичного. Звичка кристалізує цей досвід буденного життя. Звичка описує не лише дію, але й установку, оскільки вони, за своєю природою, напіваавтоматичні, тобто не залежать від нашої волі. Деякі види нашої поведінки вписані в наше тіло; вони знаходяться в так званій соматичній пам'яті. Коли ми йдемо на роботу, їмо, спимо, вмиваємося, зашнуровуємо черевики чи застібаємо сорочку, закриваємо на ключ двері тощо,

то всі наші дії у цих випадках напівмеханічні, напівавтоматичні, оскільки ми їх не обдумуємо. Все це може виконувати наше тіло, але подумки ми можемо перебувати зовсім в іншому місці. Тому звичку, дуже часто, називають «знанням без знання» [284, с. 122].

М. Мерло-Понті, про якого говорилося вище, вважає, що існує певна тілесна схема, яка забезпечує «координування втіленого агента з я та світом». Іншими словами, тілесна схема – це «втілене “знай-як” і практичне чуття; перспективне схоплення світу з погляду тіла» [284, с. 123]. Набирання тексту на комп'ютері – це певна звичка, яку можна розглядати, як «знання без знання», бо це набирання здійснюється не рефлексивно, а лише самими пальцями рук; так само керування автомобілем не потребує рефлексії, бо я «знаю без жодного знання», де знаходиться контрольна панель, і які кнопки, вимикачі тощо треба натискати і включати чи вимикати. Я не обдумую, як я набираю текст чи керую автомобілем. Набирання тексту і керування автомобілем здійснюються автоматично за допомогою тіла, в яке вмонтовані дії, котрі дозволяють набирати текст і керувати автомобілем. Клавіатура комп'ютера та панель керування автомобілем виявляються втіленими у мою тілесну схему. Вмонтовування певних тілесних дій досягається завдяки їхньому повторенню і тіло запам'ятовує їх, а пізніше відтворює стільки разів, стільки необхідно (вище ми говорили про тілесну пам'ять).

Тілесна схема містить багато чого від того, що називається звичкою. Звичка включає модифікацію та «розширення» рамок тілесної схеми, втілення нових принципів дії та основ практичного знання («знай-як»); звичка – це осад, що залишається від минулої діяльності, який усе ще активний у теперішній формі тілесної схеми. Таке поняття «звички», яке є центральним для М. Мерло-Понті, забезпечує певну рівновагу між теорією бігевіоризму та теорією активних, саморефлексивних суб'єктів (між бігевіоризмом та інтелектуалізмом). Бігевіористи мають своє поняття звички; звичка – це фіксований рефлекс, або механічна тенденція відповідати на фіксоване подразнення у певний (фіксований) спосіб. Будь-яка складна поведінка – це

певний набір таких «звичок», які поєднані у певні ланцюги простих та окремих рефлексивних механізмів; будь-який організм відповідає на ідентичні подразники ідентичним чином, тим самим рухом чи тою самою частиною тіла [див.: 284, с. 125]. Таке визначення звички не задовольняє М.Мерло-Понті, тому він його критикує. Він вважає, що навчання – це не лише засвоєння певних тілесних рухів на відповідні подразнення зовнішнього середовища, на подразнення у тій чи іншій ситуації. Зрозуміло, що людина, як втілена істота, відповідає спершу на той чи інший подразник тілом або його частиною. Кожна людина відповідає по-своєму, оскільки, діючи в стандартних ситуаціях, вона може повторювати те, чого її навчили, але може також відходити від шаблону дії і проявляти творчість, модифікуючи свої дії. Таким чином людина може вдосконалювати свої дії, свій *modus operandi*; успішні дії все більше витончуватимуть її навички. Тому дія не завжди є механічною реакцією (механічним повторенням звички) на подразнення, як вважають бігевіористи: «Самі рефлекси насправді зовсім не є сліпими процесами, вони “приспосовуються” до сенсу ситуації, вони виражають, як нашу спрямованість на “середовище поведінки”, так і вплив “географічного середовища” – на нас. Вони на відстані визначають структуру об'єкта, не чекаючи від нього окремих стимуляцій. Саме ця глобальна присутність ситуації надає сенсу окремим стимулам та змушує брати їх до уваги, надає їм цінності та стверджує їхнє існування для організму. Рефлекс не підсумовує об'єктивних стимулів – він повертається до них, наділяє їх сенсом, що його вони не можуть запозичити один в одного, як психічні чинники, та який вони отримують виключно завдяки ситуації» [170, с.101].

Звичайно, що тварини, а також і люди, намагаються знайти вихід із певної ситуації, спираючись на звички, які вже інкорпоровані в їхню тілесну схему. Та дуже часто людина (але не тварина) виходить за межі цих звичок, що диктують їй загальноприйняте вирішення, і проривається до нового рішення, яке руйнує стандартну відповідь на ситуацію.

Також не можна вважати, що структури поведінки складаються із сукупності індивідуальних поведінок. Соціальні агенти, які вивчають певну частину повсякденної поведінки, будучи не обізнаними з усією структурою такої поведінки, не можуть виконувати її в цілому, а лише ту частину, якої вони «навчилися»; вони не схоплюють цілого. Тому звичні структури поведінки є більшими, аніж сума їхніх частин. Це, у свою чергу, означає, що набута в процесі навчання звичка ніколи не є механічною відповіддю на фіксовані подразнення, а певною гнучкою здатністю відповідати на ситуацію у певний спосіб: «Будь-яка механістична теорія стикається із фактом систематичності навчання: людина не стикає індивідуальні рухи з індивідуальними стимулами, але набуває здатності відповідати певним типом рішень на певну форму ситуацій – ситуації можуть істотно відрізнятись в різних випадках і рухи-відповіді можуть доручатися то одним, то іншим органам; схожість ситуацій та відповідей зумовлена, скоріше, спільністю їхнього сенсу, ніж збігом їхніх окремих елементів» [170, с. 171]. Очевидно, що М. Мерло-Понті позитивно ставиться до звички. За допомогою звички я починаю орієнтуватися у певних ситуаціях; розвиваю певну форму розуміння, яка відмінна від розуміння розуму (інтелекту); розвиваю розмаїті форми «знай-як» [284, с. 127]. Звичками можна імпровізувати; вони не локалізовані в конкретних частинах тіла, тому можуть передаватися з одного регіону в інший: «Головні регіони мого тіла покликані до певних дій та наповнюють тіло певним значенням, і дізнатися, чому здоровий глузд вважає, що центральне місце в голові посідає думка та яким чином органіст розподіляє у просторі музичні значення, означає вирішити одну і ту ж проблему. Але наше тіло не є одним з багатьох експресивних просторів, таким є тільки конституйоване тіло. Воно є витокком інших просторів, воно є самим рухом вираження, тим, що виносить назовні значення, дає їм місце, тим, що уможлиблює їх існування у формі речі перед нашими очима та під нашими руками. Якщо власне тіло на противагу тілам тварин не нав'язує нам від самого народження визначених інстинктів, воно все-таки надає загальної форми нашому життю та зумовлює певну спрямованість дій. Наше тіло в цьому сенсі не є якимсь давнім звичаєм, бо звичай передбачає пасивність природної форми.



Наше тіло є найбільш загальним способом бути-у-світі. Або воно обмежується діями, необхідними для збереження життя, та, відповідно, розташовує нас у біологічному світі, або, граючи цими першими жестами та переходячи від їхнього власного сенсу до сенсу фігурального, воно маніфестує цими жестами нове значуще ядро, наприклад у випадку з моторними навичками танцю або, зрештою, намічене значення не може бути досягнуте природними засобами тіла – тіло саме повинно сконструювати для себе інструмент – таким чином воно створює навколо себе культурний світ» [170, с. 175]. Звичка є здатністю вносити спонтанність у дії, тому вона є «лише однією із цих форм здатності. «Ми кажемо, що тіло зрозуміло, а звичка засвоєна тоді, коли воно увібрало нове значення та асимілювало нове значуще ядро» [170, с. 176].

Навчання чогось – це не думання про певні речі, а роблення цих речей. Тому навчання є інкорпорацією, як було сказано вище, нових компетентностей та розумінь у тілесну схему, яка може змінювати сприйняття та поступування людини у світі. Звичайно, ми навчимося плавати лише тоді, коли нас вкинуть у воду, а не просто читаючи навчальні посібники з плавання; ми навчимося грати на гітарі чи піаніно не тоді, коли читатимемо чи думатимемо про гру на цих інструментах, а коли справді почнемо грати на них; ми навчимося танцювати не тоді, коли розумуватимемо про танці, а коли почнемо танцювати і так далі. Усі ці нові компетентності (плавання, гра на гітарі і піаніно, танці) так чи інакше пов'язані з тілом. Тому тіло в цих активностях навчається виконувати певні тілесні дії, які ведуть до успіху в даній активності (плаванні, грі, танці); такі дії воно запам'ятовує і вони стають звичними. Навіть якщо ми читаємо інструкції про те, як плавати, грати і танцювати, то таке читання (інтелектуальне) повинно перейти у практику набуття певних звичок, які допоможуть нам ефективно плавати, грати чи танцювати.

Завдяки звичкам ми заощаджуємо власні сили задля інших, важливіших справ, що потребують зосередження, певної ментальної активності. Звички дозволяють нам спрямувати енергію на вирішення тих чи інших питань у тій чи іншій ситуації, але завжди є звички, які перебувають у процесі становлення. Я вірю, що мої звички приведуть до бажаного результату. Цей результат є

питанням віри, але віри не релігійної, а прагматичної. Віра в позитивний результат може надати моїм звичкам більшої енергії, а я з більшим запалом робитиму все для того, щоб досягнути результату. Тому нам необхідні такі звички, які би спрямовували нас до відкриття тих засобів, що є найкращими для нас у даній ситуації. Такими звичками можуть бути звички сміливості та наполегливості (П. Шад), які можна віднести до моральних звичок.

Звички сміливості допомагають нам діяти у незнайомих ситуаціях, а звички наполегливості долають нашу власну інертність, лінь, під час виконання рутинних та монотонних завдань. Звички наполегливості підтримують нас у нашому нелегкому житті, а звички сміливості виявляють наші приховані здібності, коли нам необхідно вирішити нестандартні завдання. Звичка вірити необхідно підтримується звичками наполегливості та сміливості, тоді віра перетворюється на вірність. Тому звички не лише керують нашими діями, але й надають смислу нашому середовищу, формують наші очікування (вірування) щодо певних дій, як наших, так і інших людей (я вірю, що квиток, який я купив у залізничній касі, справді гарантує мені подорож, наприклад, до Києва). Найгірше, коли наша віра зазнає краху. Наприклад, я прийшов на перон, очікуючи потяг до Києва, але виявляється, що його не подадуть. Перше, що відчуває людина, коли чує цю звістку, це шок. Її звичне очікування потяга зазнало краху. Також можна навести інший приклад, коли звичне сприйняття порушується. Я йду біля будинку і раптом чую шум. Підіймаю голову і бачу, що згори падає цеглина. Я інстинктивно відступаю вбік, і «цеглина» падає поруч зі мною, але виявляється, що це не цеглина, а дерево, яке я прийняв за цеглину. Звична віра у те, що «з будинку падає цегла» так трансформувала моє сприйняття, що я прийняв дерево за цеглу.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що звичні вірування формують звичні очікування, які, у свою чергу, формують звичні сприйняття. Якщо звичні очікування не справджуються, то це веде до порушення сприйняття.

Звичне сприйняття або аперцепція (у гусерлівському значенні цього терміну), спричиняє процеси, які Е. Гусерль називає «типізацією» (пізніше це

поняття використовує А. Шюц). Типізація, у свою чергу, провадить до формування звичних перцептивних схем, які спрощують наше сприйняття людей та ситуацій. В об'єктивному повсякденні панують схеми типізаційних структур здорового глузду. Внаслідок такого панування, повсякдення, як об'єктивний світ, в якому народжується людина, постає як незалежний від неї, як само собою зрозумілий (такий, що не викликає жодних сумнівів), оскільки базується на фізично-математичних визначеннях простору і часу, а такі визначення розглядаються буденною свідомістю як безсумнівні, точні та раціональні. Об'єктивний світ повсякдення також означає, що він є однаковим для всіх і ця однаковість не змінюється з часом. Повсякдення, як об'єкт, є напередданим світом, в якому народжується і помирає людина. Так визначене повсякдення є першою реальністю з якою стикається людина і ця реальність є визначальною для неї, оскільки вона формує, виховує, орієнтує тощо. Тому повсякдення можна розглядати як «процес життєдіяльності індивідів, що протікає у звичних загальновідомих ситуаціях на основі самоочевидних сподівань» [135, с. 122].

Кожен момент нашого унікального перцептивного досвіду підводиться під певну схему, стаючи типовим. Навіть якщо ми бачимо людину вперше, або перебуваємо у незнайомій ситуації, то сприйняття цієї людини і ситуації все одно будуть підведені під певні перцептивні схеми, які узвичаюють їхнє сприйняття завдяки створеним типам; у даному випадку йдеться про тип «людина» і тип «ситуація». Перцептивний досвід містить біографічну складову; навіть більше, він структурований відповідно до біографії (біографії у широкому сенсі цього слова: все, що людина пережила. Пережити також тут означає сприйняти чуттєво; кожне чуттєве сприйняття залишає слід у свідомості). І тому, якщо я (чуттєво) сприймаю нову людину чи ситуацію, то я свідомо чи несвідомо звертаюся до минулих закарбувань – перцептивним схем, в які вкладаються теперішні сприйняття людини чи ситуації. А це є звичне сприйняття, яке зараз формує мій новий досвід сприйняття нової людини чи ситуації. Первинна наочність нової людини чи ситуації «аж ніяк не означає

просто перше схоплення й експлікацію цілком невідомого предмета; процес, що відбувається в первинній наочності, завжди вже пронизаний антиципаціями, завжди вже аперцептивно домислений, а не лише наочно даний. Жодне схоплення не є моментальним і миттєвим. Звичайно, як таке, переживання схоплення субстрату й експлікатів, має свій модус первинного поставання в *Тепер*, до якого приєднуються поступове занурення у відповідні не-первинні модуси, ретенційне згасання і, зрештою, занурення в цілком порожнє, неживе минуле. Саме це переживання з його континуальною предметністю може стати “забутим”; але через це воно в жодному разі не зникає безслідно, а просто стає латентним. Сконституційоване в ньому стає габітуальною власністю, яка щомиті готова до поновленого актуального асоціативного збудження» [58, с. 91]. Тобто, кожен перцептивний досвід осідає у формі звичного, практичного знання, і формує наші типові відповіді на те, що ми сприймаємо в теперішньому. «Те, що всі предмети досвіду від самого початку досвідчуються як типово знайомі, зумовлено седиментацією всіх аперцепцій і їхнім подальшим габітуальним впливом на основі асоціативного збудження» [58, с.257].

Такий підхід до звички та віри можна назвати прагматичним. Звичка не є чимось поганим, бо є інструментом, за допомогою якого ми діємо так, щоб заощадити час та енергію. Крім цього, прагматичний підхід до звички підкреслює її дієвість, ефективність у стандартних ситуаціях, які вимагають швидкої, завченої дії. Можна стверджувати, що звичка звільняє людину від болісного усвідомлення того, що у житті неможливо все передбачити, що в житті є місце для непередбачуваного, наприклад, смерті. Також звичка компенсує незнання людини, даючи їй ілюзію стабільності та впевненості у завтрашньому дні. В цьому аспекті звичка «є нашим визначеним наперед життям» і вона вибирає нас, «а ми вірні конячки, // Відкриваємо рота, ледве побачивши вудила» [52, с. 7].

Звички виникають на основі повторень тих чи інших дій. Тому звички набуваються з часом у процесі навчання, виховання. Цим вони відрізняються

від інстинктів, які є вродженими. Проте «звичка не є чимось, що ми можемо трансцендувати. Вона радше конститує головну частину нашої включеності у повсякденне життя і нашу екзистенцію як соціальних істот» [297]. Наша ідентичність частково залежить від наших звичок і визначає нашу «сутність» (недарма кажуть, що «звичка – це друга натура»). Д. Г'юм включив розділи про звичку у свою книгу «Трактат про людську природу», в якій він зазначає: «Але ніщо так не впливає на посилення і ослаблення пристрастей, на перетворення задоволення на страждання і страждання на задоволення, як звичка і повторення. Звичка справляє на свідомість подвійний первинний вплив: вона додає легкості у здійсненні будь-якого акту чи в представленні будь-якого об'єкту; а потім схильності або тенденційності до них...» [63, с. 382].

Однак, звичка – це ще не вся сутність людини, бо кожна особистість наділена не лише звичками, але й уявою, фантазією, інтуїцією тощо. Звички можуть бути як тілесні, так і ментальні. Наприклад, викладач роками читає одні і ті ж лекції уже за звичкою, бо навіть не задумується над ними, що він каже. Він помістив увесь лекційний матеріал у певну схему, яку він відтворює з року в рік. Виклад матеріалу за звичкою не вимагає нових пошуків, не вимагає розумового напруження. Викладач говорить завченими фразами та словами, які «вискакують» автоматично. На перший погляд, лекції такого викладача виглядають впорядкованими, логічно не суперечливими, але в них відсутній дух пошуку та новаторства. Тому звички поділяють на «добрі» і «погані». Добрі звички допомагають людині у її діяльності, а погані, навпаки, шкодять. Під «добрими звичками» розуміють, наприклад, чесноти. Скажімо, для Аристотеля моральна досконалість є результатом звички, тому можна навчити людину бути морально доброчесною завдяки повторенню, яке трансформує чесноту у звичку. Так само й І. Кант вважає, що моральні звички виникають на основі їхнього повторення і повинні бути доведені до автоматизму. Отже, моральні звички – це добрі звички. Погані звички можуть бути аморальними, тілесними. Аморальні звички – це звичка давати обіцянку і не виконувати її, звичка обманювати та підводити, звичка запізнюватися на зустрічі тощо;

тілесними поганими звичками можна вважати звичку колупатися в носі, звичку відбивати такт ногою, звичку їсти та одночасно читати або дивитися телевізор, звичку регулярно вживати алкоголь та палити цигарки, звичку вживати будь-які наркотики, звичку жувати гумку тощо. Формувати добрі звички потрібно з дитинства, тоді поганим не буде місця у свідомості дитини (це закон, що ніщо не терпить порожнечі; якщо не сформовані добрі звички, то погані сформуються самі собою і займуть місце добрих).

Якщо проаналізувати семантику слова «звичка», то воно походить від латинського слова «*habitus*», яке, у свою чергу, походить від дієслова «*habere*», що означає володіти, посідати, мати у своєму розпорядженні й уміти ним розпорядитися належним чином. Отже, *habitus* – це певне надбання, яким людина може розпорядитися або добре, або погано. Це добре або погане використання набутого й придбаного, як у моральному, так і у фізичному вимірі, залежить від установок людини. Е. Гусерль пов’язує повсякденний сенс життя з «габітуальністю, яка зі своїм оснащенням, із “досвідом” у ситуаціях життя, надає йому надійності рішення і дії» [58, с. 35].

То як же співвідноситься звичка і свобода, або детермінізм та індетермінізм? Ми вже зазначили, що вважати звички людей їхньою другою природою не варто, оскільки люди мають і використовують у своєму житті уяву, фантазію, інтуїцію. Уява, наприклад, дозволяє створювати такі уявлення предметів і ситуацій, які містять щось нове, неповторне та незвичне. Тобто, уява може руйнувати стандартне, звичне сприйняття речей і ситуацій і вбачати те, чого немає у перцептивній схемі чи їхньому типовому узагальненні: «Специфічна свобода вбачання сутностей стає зрозумілою та тлі ... обмеженості досвіду чогось окремого: у вільному створенні розмаїття варіації, у переході від варіації до варіації ми не так зв’язані умовами узгодженості, як у розгортанні досвіду від одного окремого предмета до іншого на підставі єдності досвіду» [58, с. 277]. З одного боку, звички є частиною нас самих і впливають на нашу поведінку, наші дії і наше сприйняття, але з іншого боку, уява, фантазія, інтуїція є іншою частиною нас самих; і ці дві частини поєднуються у суб’єкті

повсякденного життя. Проте ми не можемо вважати, що усі наші дії, поведінка і сприйняття визначаються звичками, минулим досвідом, який у них кристалізується. Ми діємо також в координатах смислу і значення, а не лише в координатах соціально-емпіричної механіки. Людина є буттям-у-світі, тому вона відповідає на його виклики. З одного боку, ці відповіді можуть бути механічними, ґрунтуватися на звичках, але можуть бути і вільними від них, коли людина постає перед вибором тієї чи іншої відповіді: як відповісти краще, ефективніше? Тому свобода без вибору зовсім не є свободою (М.Мерло-Понті). Якби не було вибору, то була би повна індетермінованість і невизначеність. Тому людина завжди перебуває у визначеності, чи то звичками, чи то можливістю зробити той чи інший вибір. Свобода розпочинається тоді, коли ми *переробляємо* світ навколо себе, коли переробляємо себе (тут вживається не дієслово «змінювати», про яке йтиметься нижче, а дієслово «переробляти», яке підкреслює, що абсолютної свободи не існує; єдине, що ми можемо зробити, так це переробляти той матеріал, який маємо і яким ми самі є): «Перероблення світу – це дуже ефективний спосіб перероблення поведінки; можливість перероблення індивіда в ситуації незмінності світу надзвичайно сумнівна» (У.Найсер). Немає значення, що в першу чергу переробляється: світ чи індивід, бо вони є цілісним відношенням, тобто індивід є у світі і світ є в індивіді. Однак дуже часто звички визначають наш вибір. Але це не означає, що в нас немає свободи. Людина має свободу, але ця свобода, як вже зазначалося вище, не є абсолютною; вона є ситуативною. «Отже, що таке свобода? Народжуватись — це народжуватись від світу та у світі. Світ є вже конституїованим, але він ніколи не є повністю конституїованим. У першому відношенні ми є задіяними світом, у другому — ми відкриті для безлічі можливостей. Але цей аналіз усе ще залишається абстрактним, оскільки ми існуємо в цих відношеннях *одночасно*. Тому ніколи немає детермінізму та немає абсолютного вибору, я ніколи не є річчю або чистою свідомістю. Навіть наші ініціативи, навіть ситуації, які ми обрали, якщо вони хоча б одного разу виявилися чимось підкріпленими, викликають у нас щось схоже на стан благодаті. Загальність “ролі” та ситуації приходять на допомогу

рішенню, і в цьому обміні між ситуацією та тим, хто її підтримує, неможливо відокремити “внесок ситуації” від “внеску свободи” [170, С. 516-517]. Свобода не може бути абстрактним поняттям; про неї не можна спекулювати, тобто просто говорити. Свобода має значення лише в конкретних ситуаціях, коли необхідно діяти не за звичкою, а інакше, нестандартно. Тому поведінка людини може перебудовуватися залежно від ситуації. Тут не йдеться також про метафізику «свободи волі». Людина одночасно – вільна і невільна. Людина живе в певних ситуаціях; людина має біографію, яка може розповісти нам про її звички. Але також людина має вибір, який потрібно побачити і здійснити; у цьому полягає свобода.

Східні релігійно-філософські вчення негативно ставляться до різного виду звичок, оскільки в них відсутня свідомість, натомість вони є проявом механічності людської поведінки та її несвідомого. Розум, який діє за звичкою, уподібнюється до машини, і він знаходить виправдання для себе, а саме: зі звичкою легше жити, вона дозволяє уникати самотності, страху перед невідомим і передбачає наявність певного порядку. Але з іншого боку, життя за звичкою є певним різновидом забуття, оскільки людина нічого не усвідомлює й не розуміє, коли діє за звичкою. Бути – для людини, яка постійно діє за звичкою, нічого не означає. Якщо розум функціонує згідно із звичками, він функціонує у сфері «відомого», яке його сковує. Розум, обумовлений звичками, як реакціями пам'яті, не є свободним, а тому не є творчим. Східні релігійно-філософські вчення вчать, як звільнити розум від звичок, як зробити його свободним від них. «Чи може він вийти за межі відомого?» (Дж. Крішнамурті). У буддизмі є поняття «васана», котре можна перекласти, як «відбитки», «сліди», «сліди-враження», «сила звички» тощо, а також це певний стиль мислення та поведінки, який визначається силою «слідів-вражень». Саме васана диктує певні дії у певних ситуаціях, хоча ми цього диктату і не усвідомлюємо. Васана може бути, як позитивною, так і негативною. Під дією васани людина здійснює правильні і неправильні вчинки, але основне, що ці вчинки є механічними та неусвідомленими. Тому за час земного життя людина повинна вирішити проблему «поганих і добрих звичок» радикальним чином, а саме:



позбутися їх усіх, щоб пов'язати усі буденні ситуації, що знаходяться від впливом звичок, з Абсолютом, надаючи їм вищого сенсу та радості. Викорінюючи звички, як добрі, так і погані, за допомогою медитації чи занять йогою, людина відкриває природні властивості необумовленої свідомості: співчуття та милосердя, терпіння, моральну і фізичну чистоту, умиротвореність, жертвність, щедрість, щастя і радість, любов.

## 2.4. Дім

Слово «дім» походить від індо-європейського *demā*, що означає будувати. Людина будує, щоб влаштувати своє життя у певному місці. Бо людина народжується у певному місці, яке стає її країною, містом, містечком, селищем, селом, хутором тощо. У певному місці людина будує дім, в якому господарюватиме.

Й. Тішнер надає господарюванню значення взаємності між людьми і землею, місцем на землі. Наслідком взаємності є місце, де про-живає людина. Й. Тішнер виділяє чотири місця людини на землі: дім, місце праці, храм і кладовище [361, С. 181-187].

Нас цікавитиме дім. Дім, як і інші три місця, визначають драму життя людини на землі, яка перебуває у стосунках з іншими. Без дому та інших місць земля спустошується, а людина втрачає сенс власної драми.

Дім є символом любові і трагедії. Й. Тішнер вважає, що самотня людина не може мати дому. Дім виникає із взаємності чоловіка і жінки; наслідком такої взаємності є діти, без яких немає дому. В Україні кажуть: «Дім без дітей порожній». Дім існує, у першу чергу, заради дітей, а не для батьків. Тому дім стає тим місцем, де зустрічаються покоління, де розквітає взаємність і приязнь. Але, з іншого боку, дім може стати місцем трагедії. Дім може зруйнувати повінь, землетрус, війна тощо. Він також може стати предметом суперечок між рідним та близькими: кому ж він належить? Діти дорослішають і покидають дім, а чи вони повернуться до нього? Тому дім поволі стає порожнім, а

зрештою – цілком порожнім, і його заселяють інші люди. Дім приречений, як пише Й. Тішнер, на спустошення. Занедбаний дім, порожній дім викликає смуток і запитання: а де той справжній дім, до якого прагне людина? Це питання скеровує людину до трансцендентності, адже питання про її справжній дім залишається відкритим. Чи дім на землі є її останнім домом?

Праукраїнці мали розроблений чіткий поняттєвий апарат для відтворення Світобудови та власного місця у світі. Праукраїнські слова – це не порожні звуки, не порожні словоформи, а насичені глибоким буттєвим змістом одкровення, які здійснювалися за допомогою мови. За допомогою мови про-рікали істину, тому мова була священною. Недарма за допомогою мови (заговорів, заклинань тощо) наші пращури лікували різноманітні хвороби, або наводили їх (прокляття, закляття тощо).

Звернімося до первісного значення слів *справа* та *спів-буття* з метою віднайдення свого дому у наш «страшний час», а саме: час зневаги до іншого та землі.

*Справа* – це дія/дії в межах правди, лише тоді справа є справедливою. На початку була Правда (старослов.: *Правь* – світ божественних законів). Людина ж на землю прийшла зі світу *Прави*, тобто Правди. Справа – це діяння людей на землі заради спільного добра у своєму домі, на своєму місці. Справа пов'язана із єднанням Неба і Землі, нескінченного і скінченного, вічного і тлінного. Велика справа – це Справа Єднання, і посередником у цій Справі є людина, бо людина, яка живе за законами світу *Прави*, є буттям-між Небом і Землею. Справою можна назвати «споріднену працю» (Г. Сковорода), «покликання» (М. Лютер). Справа відтворює *лад* світу Правди на землі, у тому місці-домі, де замешкує людина. Тому й каже Т. Шевченко, що «в своїй хаті своя й правда, і сила, і воля». Справою людина забезпечує присутність Бога у її домі, тому справа – це *релігія*, тобто зв'язок людини з трансцендентним.

Жити у домі означає *справуватися*. Той, хто справується, сутнісно належить Істині, а тому вільний. *Справуватися* означає підтверджувати своїми вчинками єдність земного і небесного життя («Як на небі – так і на землі»),

тому сама людина є посередником між тлінним (земним) і Богом (вічним). Таким чином, людина ви-являється (феноменально) сполучною ланкою між Небом і Землею, а місцем сполучення на землі є Дім.

Цікавим виявляється також значення слова *спів-буття* та його зв'язок із словом *справа*. *Спів-буття* означає буття разом, означає перебування разом у певному місці, а отже, в певній єдності, а не роз'єднаності. Можна припустити, що *справа* творить спів-буття, бо людина – це істота, яка перебуває у взаєминах з іншими людьми у тому місці, де замешкує. Завдяки справі людина спілкується з іншими, створюючи спів-буття у спільному домі. Сьогодні світ зіпсутий, бо у ньому більше не замешкує божественне, присутність якого усвідомлюється завдяки *справам*, що уможливають *спів-буття* людей і богів на землі.

Все сказане втрачає сенс, коли дім стає простим прихистком, дахом над головою. Це стається тоді, як вважає Й. Тішнер, коли людина втрачає своє місце на сцені драми. Згідно із Й. Тішнером буття-у-світі означає перебування на сцені світу й участь у драмі життя. Більшість людей мріють про власний будинок чи просто житло – помешкання. У повсякденному житті дім є синонімом будинку. Але Дім більш екзистенціальне поняття, ніж просто дах над головою. Будинок, житло можна розглядати як прихисток людини, як дах над головою, але дім – це щось більш духовне, більш важливе для людини, ніж будинок, помешкання.

Бути повсюди у себе вдома. У курсі лекцій з філософії М. Гайдегер цитує Новаліса, який пише: «Філософія – це, власне, ностальгія, тяга повсюди бути вдома». Як тлумачити ці слова? М. Гайдегер вважає, що ностальгія виникає у людини внаслідок того, що вона прагне повсюди бути вдома; не лише тут і там, а завжди, і головне, в цілому [241, С. 456-457]. «В цілому» якраз і означає бути вдома. Дім там, де я відчуваю себе цілісним, гармонійним. Якщо людина відчуває себе вдома будь-де (на роботі, з друзями, у відпустці в іншій країні тощо), то вона досягнула життя в цілому. Те ж саме каже Дж. Крішнамурті: «Бачите, я жив замолоду у будинках інших людей і ніколи не мав місця, про яке

міг би сказати: “Це мій дім”. Але я відчуваю, що я вдома, де б я не був, через те, що я відповідальний, що я люблячий. Дім – це не творення сентиментальності; це творення факту – факту, що я почуваюсь удома, а саме: я вільний, я відповідальний, люблячий. Цілковита відповідальність – це відчуття того, що ти вдома» [132, с. 20].

Сучасна людина ще не досягнула дому, в якому вона була б цілісною, що означає, у свою чергу, відповідальність і любов; людина ще в дорозі, тому задовольняється у цій подорожі будинками, простим дахом над головою. Звичайно, що для повсякденного життя важливіший будинок, ніж дім. Будинок, житло забезпечує людині безпеку, спокій: «...прототипом будь-якого “перебування-при-собі” є перебування вдома, не буде, напевно, перебільшенням сказати, що розмірковування над природою невимушеності є однією з тих стежин, що повертають сучасну думку до теми *Дому* як осердя людського повсякдення, до сталості, приватності домашнього існування, його прозорості непрозорості» [155, с. 288]. Будинок став світоглядним архетипом (С.Кримський), оскільки одним із імперативів світогляду є імператив «Зведи, збудуй будинок!».

Більшість часу людина проводить з сім'єю у квартирі, будинку. Для неї важливим є домашній затишок та добробут. У цьому нічого поганого немає. Навпаки, це прагнення звести будинок, виражає прагнення людини до цілісності. Вже з часів Платона це прагнення увиразнюється й стає явним. Платон розповідає про те, що існували одностатеві істоти, а саме: гермафродити, які задумали скинути богів з Олімпу та зайняти їхнє місце. Боги вирішили розділити гермафродитів на дві статі: чоловіка і жінку. З тих пір вони шукають цю втрачену цілісність і вираженням прагнення до цілісності є кохання. Навіть на біологічно-фізіологічному рівні проявляється прагнення людини до цілого, до того, щоб повсюди бути вдома.

Деякі філософи повсякдення вважають, що дім є привілейованим символом. Так, наприклад, А. Геллер вважає, що повсякдення вимагає фіксованої точки у просторі, з якої виходить людина, і цією точкою є дім. Дім є

основою, яка допомагає нам проникати в інші світи. Він є основним для антропоцентричної організації повсякдення; він обіцяє людині захист і затишок, які асоціюються з домом.

Якщо розглянути значення дому у працях А. Лефевра, то виявиться, що воно є неоднозначним. А. Лефевр розглядає дім як посередника між моїм власним повсякденним життям і життям інших. Дім повинен забезпечити мене від посягань інших, захистити мене від інших, але одночасно він є символом буржуазного/міського стилю життя.

Дім – це глибинна реальність, яка асоціюється з «материнським лоном» (Мельник Д.А.), до якої постійно намагаються повернутися. До дому ведуть сакральні дороги – життєві дороги. Улісс, після багатьох років мандрів, повертається додому, щоб знову зазнати щастя. Дім, як було сказано вище, можна розуміти зовнішньо і внутрішньо. Дім – це локалізація чи фрагментація простору з метою його обмеження та забезпечення безпеки.

З іншого боку, дім – це першо-світ, як вважає Г. Башляр. Дім має певну структуру: підвал, покої, кухня, спальня, вітальня, коридори, горище. Структура дому визначає внутрішній світ самої людини. Підвал – це її підсвідомість, а горище – це ідеали, найвищі цілі. Підвали можуть продовжуватися в інші підземні ходи. Такі підземні ходи, які є продовженням підвалу, Г. Башляр називає «ультрапідвалами» [15, С. 36-45]. Мелінда Гордон, героїня телесеріалу «Та, що говорить з привидами», працює в антикварній крамниці, в якій є підвал. Вона завжди спускається у цей підвал, щоб спілкуватися з привидами – «неприкаяними душами», які повинні звільнитися від минулого аби потрапити «у світло». Але підвал крамниці Мелінди має продовження; це підземні ходи, які колись були вулицями містечка Грандв'ю. Навіть більше, з підвалу крамниці Мелінди є хід у закинуте містечко, яке знаходиться під сучасним. У цьому підземному містечку мешкають «неприкаяні душі», які прив'язані до свого минулого зі страху покинути його. Підвал асоціюється з підсвідомим, чи минулим, з чимось, що тримає людину і не дозволяє їй «піти у світло».

Сучасна людина відчуває себе бездомною, «неприкаяною». Дім, як символ стабільності, безпеки, захисту та вкоріненості, втрачає свій глибокий онтологічний смисл.

Античність звертається до нас із закликом: «Не переставайте дивуватися!». Для античної людини домом є Космос; це спільне місце перебування смертних і богів. Якщо людина відокремлюється від Космосу, вона стає бездомною, неприкаяною. Це відчуття спільного Дому-Космосу посилюється філософським спогляданням Цілого, адже в кожній речі є той спільний початок, який об'єднує їх. Крім цього, поштовхом до філософського споглядання Цілого є здивування, котре привідкриває завісу, за якою знаходиться Істина. Климент Олександрійський у «Строматах» зазначає: «Платон називає здивування початком будь-якої справи в діалозі “Теетет”. І Матвій у своїх спогадах каже: “Дивуйтеся тому, що перед вами”, вважаючи, що здивування є першою сходинкою до знання того, що знаходиться за його межами. Ось чому і в Євангелії від євреїв написано: “Здатний дивуватися – царюватиме, а хто царюватиме, той досягне спокою”» [118]. А спокійним можна бути лише вдома.

Середньовіччя каже нам: «Не забувайте про Бога, бо Він забуде вас; і ви станете бездомними». Тому у Середньовіччі завдяки молитвам та релігійному екстазу людина піднімалася до Бога, щоб відчути себе в його Домі – Царстві Божому. «Ввійдіть в нього і ви опинетеся у себе вдома» – так казали у Середні віки.

Новий час вбачає дім у людині, але цей дім уже без релігійного змісту. Тепер дім знаходиться в мислячому суб'єкті як субстанції, у його Я, у його розумі. Людина намагається опанувати природу, щоб відчути себе володарем природи, землі. Її дім – це розум. В розумі людина шукає безпеку та розвиток. З часом розум стає інструментальним (про це пишуть Т. Адорно, М. Горкгаймер, Ю.Габермас), а мислення – калькулючим (про це пише у своїх працях М.Гайдегер). Механізація та технізація повсякденного життя породжує відчуття бездомності. Людина більше не відчуває себе захищеною, відчуває себе

відчуженою від природи, від докiлля, від iнших людей, якi стають засобами досягнення власних егоiстичних цiлей. Бiльше немає спiльноти, а є атомiзованi iндивiди.

У чому знаходить дiм сучасна людина? На жаль, нi в чому. Ж. Дельоз описує сучасну людину, як номаду, тобто як кочiвника, який нiде надовго не затримується. Вiн переходить з одного мiсця в iнше; вiн нiде не «пускає корiння». Багатшi люди мають декiлька будинкiв у рiзних куточках свiту. Вони вiльно пересуваються землею i можуть за тиждень побувати в Європi, в Азiї, в США чи Океанiї. Вони звикли подорожувати. Часте i тривале подорожування «детериторизує» людину, i вона починає вiдчувати себе вiдрваною вiд конкретної землi чи територiї. Сучасний свiт втратив «духовну вертикаль», тому перетворився на хаос. Космос розпався. Тому, як вважає З. Бауман, настали часи «непевностi»; вони породжують страхи i вiдчуття небезпеки. Незахищенiсть сучасної людини пов'язана з тим, що ця людина опинилася вiчна-вiч iз хаосом. Цей хаос полягає у постiйнiй перехiдностi життя, у постiйнiй невизначеностi майбутнього, у визначеннi людини об'єктивними силами, а не нею самою.

На часi створення нового дому людського буття, в якому людина могла б вiдчути себе щасливою, впевненою, цiлiсною, i могла би розвивати свої таланти та задатки. Дiм, з одного боку, повинен знову стати тим мiсцем, в якому людина стане сама собою, стане спокiйною, а з другого – це мiсце, в якому розкриються її нескiнченнi можливостi та її свобода. Дiм сучасної людини повинен стати вiльним вiд узурпацiї технiкою просторочасу життєвого свiту людини.

## 2.5. Я та Інші: від соліпсизму до інтерсуб'єктивності

*Інші – це пекло.*

Ж.-П. Сартр

Картезіанство утвердило автономію *cogito*. Іншими словами, розвітліло його, надавши пріоритету мислячому Я, мислячому суб'єкту. І. Кант також зробив свій внесок у розвиток теорії соліпсизму, хоча, можливо, і не усвідомлював цього. І. Кант показав, що глузд (нім. *Verstand*) замикається на собі, конструюючи емпіричні об'єкти. Тобто, глузд конституює для нас замкнутий світ, реальність якого визначається лише ним. Тому соліпсизм – це не лише слово, а сама природа глузду (соліпсизм невіддільний від нього). Проте І.Кант вводить ще й поняття розуму, який робить людину відкритою системою, бо саме він примушує глузд не замикатися на собі, а розвиватися.

У ХХ ст. французький феноменолог М. Генрі розробив радикально інтерналістську концепцію суб'єктивності як чистої безвідносної внутрішності (інтеріорності), тобто пасивної самоафектації. У цьому випадку йдеться про самість, яка абсолютно незалежна від зовнішнього світу [див.: 310; 311]. Також слід згадати концепцію англійського аналітичного філософа Г. Стровсона, який вважає, що люди – це самодостатні, «онтично різні», ментальні речі, або суб'єкти досвіду. Я – це річ, котра постає на основі «мережі нейронів та нейропередавачів, що конституюють атоми, фундаментальні частинки у деякому стані активності» [356; 357]. М. Брукс ідентифікує Я із мозком, а П.С.Черчленд – з нейронними механізмами, що наділяють мозок саморепрезентативними здатностями [див.: 277; 282].

Усі ці концепції розглядають Я, самість, як автономні й незалежні від зовнішнього світу, від світу інших людей. Тому виникає питання: як можливий інтерсуб'єктивний світ, якщо Я, самості не вступають у соціальні зв'язки? Навіть якщо ми бачимо, тобто спостерігаємо емпірично, що люди живуть разом, чи то в сім'ї, чи то утворюють групу за інтересами тощо, то виявляється: люди жодним чином не задіюють у міжлюдських стосунках те, що називається



Я чи самістю, бо залишаються «самими собою», залишаються самотніми у стосунках з іншими, бо їхні самості онтологічно не комунікують між собою. Тому можна стверджувати, що існує соціальний соліпсизм; тому соліпсизм не є надуманою проблемою. Кожна людина, яка вважає себе соціальною істотою, залишається у соціумі самотньою, попри те, що належить до різноманітних колективів та груп. Тому інші в соціальному соліпсизмі не враховуються. Навіть у колективі неможливий колективізм, бо Я, самості зберігають свою автономність й незалежність, свою окрему реальність, яка не збігається з реальністю інших, не збігається з реальністю колективу. Тому інтерсуб'єктивність стає неможливою, як і взаєморозуміння.

Дж. Мід представляє зовсім інший погляд на співвідношення Я, самості та інтесуб'єктивності. Він стверджує, що самість «не існує від народження, але виникає в процесі соціального досвіду і діяльності, тобто розвивається в окремому індивіді як результат його настанов щодо такого процесу як цілого і до інших індивідів у його межах» [162, с. 123], або ще: «Ми є індивідами, народженими з національними рисами, географічно розміщеними на певній території, з такими чи іншими сімейними стосунками, і такими чи іншими політичними взаєминами. Усе це характеризує певну ситуацію, яка конститує певне Я... Самість не є чимось, що спершу існує, а потім входить у взаємини з іншими, але вона є, так би мовити, вихором у соціальному потоці, а тому все ще частиною цього потоку» [162, с. 165].

Якщо розглянути погляди сучасного аналітичного філософа Д. Деннета, якого можна також вважати виразником бігевіористичних поглядів, то він стверджує, що Я, самість, є цілковито продуктом соціального світу, конституйоване виключно інтерсуб'єктивністю та інакшістю інших людей. Бігевіоризм узалежнює Я, самість, від соціального світу, від інших. Ми бачимо у цих позиціях крайнощі: повну автономність Я, самості і повну її залежність від соціуму.

Позбутися цих крайнощів можна, вважаючи фізичне тіло тим початком, яке конститує інтерсуб'єктивний світ, світ, де є місце і для Я, і для Іншого.

Саме таким шляхом пішли феноменологи, які не визнають існування гусерлівського трансцендентального Я.

Кожного дня ми зустрічаємося з іншим людьми: на вулиці, на роботі, в бібліотеці, в кафе тощо. Ці зустрічі можуть бути випадковими або не випадковими. Проте зустріч з Іншим – це зустріч з його зовнішністю. Зовнішність – це тіло Іншого. Тіла відчувають, бо утримуються душею (психікою), яка відчуває. Тому зовнішність є вираженням внутрішніх станів душі іншого. Я подивився на іншу людину, і цей погляд викликав у мене відчуття симпатії до неї. Відчуття *симпатії* (Е. Штайн) є основним для творення інтерсуб'єктивності (суб'єкт – це інша назва для психофізичної єдності). Інші люди дані мені як психофізичні єдності у своїй неповторності. Я поділяю з ними той самий простір, те ж саме повітря і той самий час [див: 363]. Поєднані таким чином «Я» утворюють спільне «соціальне тіло». Звичайно, що не всі учні Е. Гусерля пішли за ним після його так званого повороту до трансцендентального ідеалізму (серед них і Е. Штайн).

З 1929 р. Е. Гусерль розглядає усі трансцендентні предмети як «трансцендентально інтенціонально конституційовані», а єдиною реальністю стає «чиста свідомість», «свідомість трансцендентального Я»: «Свідомість трансцендентального Я розгортається в діалозі із самим собою як вищим собою. Це стає можливим завдяки тому, що Я усвідомлює себе як трансцендентне у відношенні до світу, і занурене у цей світ в якості невід'ємної його частини. Свідомість трансцендентального Я, як вищого себе, стає джерелом особистісних смислів та активних дій» [211, с. 94]. А як бути з іншими людьми? Хіба інші люди набувають смислу не самі по собі, а лише з волі трансцендентального Я? Невже трансцендентальне Я уповноважене надавати значення іншим людям, а без нього вони не мають жодного значення? Якщо існує лише трансцендентальне Я, а все решта є його інтенціональним продовженням, то виявляється, що Е. Гусерль встановлює соліпсизм, бо не зрозуміло, яким чином може бути встановлена комунікація між різними трансцендентальними Я. Відповіддю на звинувачення у соліпсизмі є п'ята

частина «Картезіанських розмірковувань» [59, С.182-283]. Здійснивши трансцендентальну редукцію, суб'єкт переживає стан «чистої свідомості» і те, що в цих станах конститується.

Погляньмо на постання інтерсуб'єктивності згідно з Е. Гусерлем. Увесь механізм постання інтерсуб'єктивності зводиться до «аналогічної аперцепції» чи «аперцепції за аналогією» (*analogische Apperzeption*) та «парування» (*Paarung*). Аперцепція за аналогією виникає на основі «опосередкованої інтенціональності досвіду “іншого”». Досвід, як вважає Е. Гусерль, – це первинний спосіб існування свідомості («*Erfahrung ist Originalbewußtsein*») [313]. Досвід є посередником між Я та Іншим. Завдяки інтенціональності досвіду (свідомості) здійснюється насильне оприсутнення Іншого у світі, який спільний для Я та Іншого. Чому насильне? Бо Я силою свого досвіду досягає за допомогою апредентації за аналогією співприсутності Іншого (*alter ego*). Після оприсутнення Іншого у досвіді, свідомості, Я, як живого тіла, як психофізичної єдності, здійснюється перехід до монад трансцендентального рівня. Те, що являє себе, не є «річчю в собі», не є трансцендентним; явлене не можна схопити за допомогою поняття, бо воно не концептуалізується. Явлене є таким, яким воно являється. Людина може, оминаючи досвід, безпосередньо сприймати явлене, котре містить неконцептуальний зміст. Е. Гусерль таку можливість заперечує, хоча вважає себе феноменологом.

Індивід – це психофізична неподільність. Припускаємо, що індивід, як психофізична єдність, вже даний собі як неподільність душі і тіла й усвідомлює своє психічне життя та його вплив на фізичне тіло. Чи можлива тоді інтерсуб'єктивність, тобто взаємодія індивідів, котрі усвідомлюють власну неподільність, а тому природну досконалість, яка вже є в них? «Природна досконалість» полягає у тому, що від народження кожна людина є єдністю чи синтезом психіки та тіла; за життя ми не розпадаємося на тіло і психіку. Але людина не усвідомлює цієї першопочаткової єдності, яка їй дана від народження. Кожен індивід спрямовується власною психікою до певних об'єктів зовнішнього світу за допомогою інтенціональної «свідомості», хоча ми

воліємо говорити про «інтенціональність психічних актів» (Ф. Brentano), а не про інтенціональність свідомості. Психіка інтенціональна, а свідомість – ні. Інтенціональність психіки не є однорідною, тому вона складається з різних інтенцій, уможлиблює міжіндивідну комунікацію, тобто індивідів, які є психофізичними єдностями у земному житті. Це і буде «природна», емпірична інтерсуб'єктивність, яка може зазнавати невдачі, або існувати певний час. Скільки разів ми гніваємося і розриваємо зв'язки з людьми, які стали нам неприємними, але через деякий час ми миримося з ними, прощаємо їх, або вони прощають нас, і ми знову входимо у цю емпіричну інтерсуб'єктивність, засновану на інтенціональних актах психіки. Звичайно, що в таких тимчасових взаємодіях Я з іншими та інших з Я неможлива гармонія та взаєморозуміння, справжня співпраця. Емпірична взаємодія – це взаємодія «ідіотів», або ж тих же дикобразів з дилеми А.Шопенгауера.

Таким чином, жодна із редукцій, чи то психологічна, чи то феноменологічна, чи то трансцендентальна, як різновиди картезіанського сумніву, не виводять людину на шлях її свідомості, а лише фокусують психічні акти, зводять їх до одного центру, який називається Я. Інший завжди є в потоці цього Я і Я є паном Іншого, адже надає йому сенсу існування. Психіка завжди інтенціональна; інтенціональність психіки означає, що вона надбудовує «смісл» Іншого, а не сприймає його безпосередньо. Тому в інтенціональній психіці завжди присутній елемент соліпсизму. Жодні «парування» та «аналогічні апрезентації» не можуть його усунути.

Е. Гусерль ставить питання про те, як сприймається інше Я на трансцендентальному рівні. Воно не є ні репрезентацією, ні образом, а є Іншим. Трансцендентальним шляхом до Іншого стає досвідне пізнання Іншого у його безпосередній даності і, глибше, в його ноематичному сенсі. На рівні «чистої свідомості» Я на досвіді пізнає світ разом із сущими в ньому іншими, і не як продукт моєї свідомості, але як «чужий» щодо мене міжсуб'єктний світ, який існує для кожного і доступний для кожного в режимі трансцендентальної

редукції. Трансцендентальна міжсуб'єктність – це сукупність монад, що створюють об'єктивний світ людей як трансцендентальне Ми.

Придивімося ближче до (трансцендентальних) монад. Як відомо, це поняття вживає Г. Ляйбніц у своїй праці «Монадологія». Монада – це проста, неподільна в собі сутність, яка не взаємодіє з фізичним світом, хоча може його відображати в собі. Монада не має ні вікон, ні дверей, щоб щось могло в неї ввійти, чи вийти. Для Г. Ляйбніца фізична взаємодія речей є ілюзорною. Тоді виникають питання про те, як же тоді цей Всесвіт є таким структурованим та ієрархічним, як тоді монади можуть утворювати єдину систему, яка перебуває в розвитку (від невиразного уявлення духовних істин до Монади Монад, тобто Бога, який абсолютно усвідомлює усі духовні істини та закони). Щоб відповісти на ці питання, Г. Ляйбніц вводить поняття «наперед встановленої гармонії». Оскільки фізичний вплив виявляється ілюзорним та недосконалим, монади взаємодіють виключно своїми ідеальними властивостями за посередництва Бога. У Е. Гусерля монади, які виявляються на трансцендентальному рівні, також не є фізичними. Вони взаємодіють між собою не фізично (тілесно), а трансцендентально, «ідеально». Тому трансцендентальна інтерсуб'єктивність – це, по суті, трансцендентальна монадологія *à la* Ляйбніц. Але у Е. Гусерля, на відміну від Г. Ляйбніца, немає Бога, який гармонізує монадні відношення (фактично, у монадології Г.Ляйбніца Бог є гарантом гармонійних міжмонадних стосунків, хоча на фізичному плані вони можуть бути спотвореними, а тому ілюзорними; усе залежить від рівня усвідомлення монадою ідеальності та духовності). Е.Гусерль не вважає за потрібне вводити Бога, якого також потрібно усунути із природної установки, оскільки Бог, в природній установці, є лиш об'єктом віри, що існує незалежно від свідомості. Тому такий «Бог» також повинен бути взятий у лапки у процесі здійснення епохé. Після Е. Гусерля дослідження повсякденної інтерсуб'єктивності продовжилися в різних напрямках.

Можна говорити про «радикальну інтерсуб'єктивність», в якій долаються інтенціональні суб'єктно-об'єктні відношення, які замінюються безпосередніми

Я-Ти відношеннями (праці М. Бубера, Е. Левінаса, П. Рікера та інших представників філософії діалогу та діалогічної філософії). А. Шюц, на основі трансцендентально-інтенціональної моделі інтерсуб'єктивності Е. Гусерля, розробив так звану «світську інтерсуб'єктивність» («профанну інтерсуб'єктивність») в межах феноменологічної соціології, в центрі якої перебувають соціальні актори та їхні життєві світи.

У Ж.-П. Сартра інші та Я перебувають у асиметричних, дисгармонійних стосунках. Кожен намагається заволодіти іншим, і це бажання володіти іншим перетворює його на предмет, на об'єкт. Ж.-П. Сартр не визнає можливості виходу на трансцендентальний рівень, на якому можлива міжсуб'єктна гармонія. Також і М. Гайдегер не йде за Е. Гусерлем. Аналізу сприйняття інших у повсякденні присвячені деякі розділи його книги «Буття і час». Для буденного мислення само собою зрозуміло, що можна розуміти інших як самих себе і, одночасно, як властиво інших, ніж ми самі. Це не так легко пояснити з онтологічної точки зору. Буття-з вказує на те, що *Dasein* завжди звернуте до навколишніх предметів. Тому воно завжди розкривається не у самотньому існуванні, а у співіснуванні з іншими: «Світ присутності – спільний світ. Буття-з – це співбуття з іншими» [239, с. 118]. Співбуття з іншими належить до екзистенціально-онтологічної структури *Dasein*, як один з його екзистенціалів. У повсякденні *Dasein* перебуває у несправжніх, неавтентичних стосунках. Несправжнє буття-з-іншими – це невизначене, анонімне, безлике існування; той спосіб буття, який притаманний не лише мені, але й іншим. Тому *Dasein* у повсякденні завжди «не є саме воно, інші забрали у нього буття» [239, с. 126]. Інші – це спосіб існування повсякденного у світі, який не володіє особистісною визначеністю. Несправжнє буття-з-іншими – це повсякденна фактичність тут-буття-з-іншими як балаканина, цікавість і двозначність. Такий спосіб існування *Dasein* називається падінням.

Отже, бачимо, що соціальні онтології повсякдення, розроблені Ж.-П. Сартром та М. Гайдегером, спростовують тезу Е. Гусерля про те, що життєсвіт є джерелом вищих, трансцендентальних сенсів. Навпаки, у ньому здійснюється

інтенціональне насильство, а сам він є «світом драми людських афектів та пристрастей, світом інтенсивного прояву парадоксальності людської натури...» [121, с. 138]. Глухий кут? Куди не підеш, усюди натикаєшся на ізольовані Я, котрі не можуть нав'язати стосунків з іншими; повсюди інтерсуб'єктивність зазнає краху; ми є свідками лише вдаваної інтерсуб'єктивності. Що було першим: Я чи Інший, Я чи Ти, Я чи інтерсуб'єктивність, яка сформувала Я? Проаналізуймо це питання.

Дійсно, людина, народжуючись, входить у певне соціальне середовище, але як бути з першою людиною, що не могла існувати у вже готовому соціальному оточенні? Як вона могла б стати людиною, якби навколо не було подібних до неї істот?

Отже, можна припустити, що в людині є певні зародки соціальності та самості, які, в процесі її становлення, розвиваються. Тому людина є одночасно соціальною та автономною істотою, або точніше, людина наділена соціальною самістю, самістю, яка може перебувати у соціальних стосунках. Ця соціальність, інтерсуб'єктивність самості забезпечується відкритістю на елементарному рівні – рівні органічної конституції тіла [див.: 308].

Саме ця органічна відкритість тіла покладає його інтерсуб'єктивність. Фізичне тіло – це не лише фізичний організм; воно є одночасно і тим, і іншим. «Як феноменологічно чутливі мислителі Е. Гусерль, К. Нішіда, Ж.-П. Сартр і М. Мерло-Понті (серед інших) стверджували, що тіло є як організмом влитим у світ, так і суб'єктом у світі» [317].

Завдання полягає в тому, щоб з'ясувати, як ця подвійна природа тіла впливає на формування інтерсуб'єктивного простору. Жодної ізоляції не існує (Я незалежне, ізольоване – це ілюзія). Першопочатково людині надається цілісність стосунків через інтерсуб'єктивну органічно-відкриту природу тіла. Питання про те, що було першим – Я чи інтерсуб'єктивність, позбавлене сенсу, бо в Я, самості, міститься інтерсуб'єктивність; самість та інші проникають одне в одного. «Я відчуваю моє власне тіло як силу, що може адаптувати певні форми поведінки і деякий світ, і я даний сам собі просто як деяке утримання

світу; отже, це моє тіло, яке сприймає тіла інших, і відкриває у цьому іншому тілі дивне продовження моїх власних інтенцій, звичайний спосіб поводження у світі. Таким чином, як частини мого тіла вони утворюють систему, отже моє тіло і тіло іншого є одним цілим, двома сторонами одного й того ж явища...» [169, с. 133].

Вище ми вже казали про розум, який робить людину відкритою системою. Ця відкритість дозволяє людині спрямовувати свої помисли, наміри, у трансцендентну сферу, у реальність поза сконструйованими емпіричними об'єктами. На наш погляд, втілений розум також може допомогти у встановленні інтерсуб'єктивності, бо він прагне до єдності, до цілісності, а не до конфліктності, роз'єднаності. Розум діалогічний за своєю природою, а глузд – монологічний, тому розум може знаходитися в основі «комунікативної спільноти» [див. 4, С. 231-254; 41, С. 255-286]. Не треба забувати про те, що розум – це Логос, спільний для людей, і на його основі люди вибудовують спільне життя, тобто інтерсуб'єктивність (Геракліт). Тому філософія, яка заснована на Логосі, є не лише «теоретичною діяльністю» (у сучасному значенні), але й інтерсуб'єктивною комунікацією, покликаною встановити певні норми і правила співжиття. Тому треба враховувати те, що «факт повсюдної організації людьми свого спільного життя у формі права і норм є втіленням практичного або соціального розуму» (О. Гьофе). Соціальна природа людини – розумна. Співпраця, кооперація, взаємодопомога, діалог – усі ці соціальні феномени не можуть обійтися без розуму, який встановлює розумну комунікацію. Однак ми бачимо й негативні сторони соціальності: схильність до насильства, відмова від співпраці, злидні та бідність. Але всі вони нічого не варті у порівнянні з тим, що все ж таки не цілком справджується теза про те, що «людина людині – вовк». Цей вислів не може цілком заперечити ідею соціальності людини, яка полягає у розумному співжитті.



### 2.5.1. Самість (Я): за і проти

*Я свідомий усіх своїх почуттів. Я не розумію, як це відбувається. Я не розумію навіть, хто це відчуває.*

*І хто цей Я на початку трьох попередніх речень.*

Сьоран (Еміль Чоран). На узбіччі існування.

*Невпинне розмірковування про своє «я» породжує страшну втому.*

*Людина залишається сліпою та глухою до всього іншого –  
втома заважає бачити їй дива навколо себе.*

Дон Хуан Матус

Зі сказаного у попередньому розділі може виникнути питання: чи Я, самість, є настільки необхідними, що без них не обійтися у повсякденні? Відповідь на це питання може бути двоякою: і так, і ні. Апологетикою Я, самості, може бути нещодавно опублікована книжка П. А. Сапранова «“Я”: Онтологія особового займенника» [199]. Автор розглядає Я з метафізичного та богословського погляду, і доходить висновку про «першобуттєвості Я» і про те, що «воно збігається з буттям як таким» [199, с. 325.]. Ототожнивши Я і буття, автор вважає, що деструкція Я можлива, але за рахунок підриву та руйнування буття. Про егоцентричність та важливість Я йдеться у книжці М.Штірнера «Єдиний та його власність» [256].

Протилежними за змістом є книжки Г. Стровсона «Моделі самості» [357] та О. В. Соловйова «Людське “я” та його неістина» [209].

Чи існує така річ, як Я? Ці автори заперечують реальність Я і вважають його простою конструкцією, яка виникає на основі гіпостазування минулого досвіду і тих звичок, котрі утворюють «ядро» повсякденного життя. Людина народжується без Я. Воно виникає у процесі життя і є його побічним продуктом. Вже Д. Г'юм зазначав: «Якщо ж мої сприйняття тимчасово припиняться, як буває у глибокому сні, то впродовж цього часу я не відчуваю

свого я...Якщо ж хтось після серйозного і неупередженого міркування вважатиме, що уявляє своє я інакше, то я буду змушений зізнатися, що не можу з ним далі сперечатися...Можливо, він усвідомлює щось просте і безперервне, яке й називає своїм я, але я впевнений, що такого принципу в мені немає» [63, с. 245]. Я не є субстанцією. Я – це фантом, ілюзія, котра є «центром нарративного тяжіння» (Д. Деннет). Навіть Е. Гусерль стверджував, що Я постійно конститує себе як таке, що існує, а Е. Левінас зазначав, що «Я – це сама криза буття та буттєвості людини» [141, с. 168].

А. Гурвіч розвиває, на основі праці Ж.-П. Сартра «Трансцендентність Его: начерк феноменологічного опису» [345], не-егологічну концепцію свідомості [57].

У своїй книзі Ж.-П. Сартр стверджує, що Я не існує ні «поза», ні «у» свідомості. Свідомість не містить жодних елементів Его. Вона є простою спонтанністю. Свідомість – це чиста активність виходу із себе у напрямку об'єктів. Свідомість беззмисловна, бо не містить жодних ментальних сутностей, жодних образів, репрезентацій, ідей.

Тож як нам бути? Чия правда? Я – це сутність чи просто конструкція, фантом, ілюзія? Будемо відштовхуватися від досвіду. Абстрактно важко щось стверджувати, тому звернімось до досвіду. Чи можливий не-егоцентрований досвід? Так, можливий.

Можна припустити, що Ж.-П. Сартр одного дня з надзвичайною чіткістю та ясністю зрозумів, що самість, Я, породжує відчуття самотності та страху. Відчуття самотності штовхає самість до пошуку власного місця у світі, космосі, власного шляху утвердження та розвитку. Самість шукає, але чи знаходить? Ні, бо, виявляється, ні місця, ні шляху, не існує, як і самої самості. Ця істина породжує страх і штовхає самість до боротьби за безсмертя. Самість хоче бути безсмертною, і створює поняття «теологічного я», «вічного я», котре перебуває у «абсолютному відношенні до абсолютного» (С. К'єркегор), вона вигадує Бога, який її любить, щоб таким чином компенсувати свою нелюбов. Самість шукає спілкування, комунікації, вигадує рай і пекло, вигадує «вічне життя», яке

звичайно, є її життям і так далі. Самість замкнута на собі, тому вона не може перебувати у відношенні з Іншим; вона розмовляє лише з собою, або переносить відповідальність на іншого. Самість завжди самотня, бо не може знайти те спільне, котре об'єднує людей; вона не готова до діалогу та співпраці з іншими. Крім цього, самість не виходить за межі себе – вона є «в-собі», тому принципово некомунікабельна. Проте дуже часто самість називають «онтологічним ядром» людини, «душею», яка прагне спасіння у повноті Бога.

Зрозуміло, що самість існує ізольовано, соліпсично, тому прагне подолати цю ізольованість, виходячи за межі самої себе. Таке долання власних меж, звісно, може дати тимчасове відчуття повноти та приналежності, але воно швидко зникає, і самоті доводиться знову долати саму себе, щоб знову отримати це тимчасове відчуття. Але так може тривати нескінченно довго. Тому виникає поняття нескінченності, також створене самістю. Нескінченне долання самої себе, нескінченне становлення – це постійне кружляння самоті по колу, як спроба стати «самою собою», досягнути «природності».

Для того, щоб позбутися страхів, влаштовуються різноманітні тренінги для самоті, але позбутися страхів означає позбутися самоті, бо страхи походять з неї. Намагаються дати раду наслідкам, але не дивляться глибше, у причину, яку треба видаляти. Це болісний процес – видалення самоті – болючіший за виривання без наркозу корінного зуба, тому люди працюють із наслідками, а не з причинами, бо ліквідувавши причину, корінним чином змінюються, відкриваючи повноту життя у любові та істині, але самість цього не прагне, бо воно зникне, коли настає буття у любові та істині. Самість не здатна ні любити, ні жити в істині. Любов та істина стають трансцендентними для самоті, тобто недосяжними і прихованими, непізнаваними. Самість вигадує трансцендентність, яка постає внаслідок ізольованості її існування. Тому виникає потреба у пізнанні, як світу, так і самої себе. І тут нас лякають тим, що позбувшись самоті ми опинимося у ніщо, тобто припинимо власне існування, позбудемося найвищої цінності і впадемо у нігілізм. Нас лякають тим, що ніщо – це небуття, порожнеча та темрява, а буття – це коли самість

вірить у Бога, розвивається та самоутверджується, дбає про себе, турбується про інших, тобто жити – означає турбуватися, кохатися, утверджуватися, веселитися, наповнювати життя веселощами, шукати у всьому новизну і ніколи не впадати у песимізм, ніколи не роздумувати про смерть, одним словом, бути позитивним та активним. Це і означає жити. Якщо ж виникають проблеми, кризи, то нічого страшного. Треба знову налаштувати себе на позитивність і втішати себе тим, що у житті є як світлі смуги, так і темні, і що вони змінюють одна одну (ввести себе у стан гіпнозу, самонавіювання). Нас залякують з усіх боків церковники, психологи і самі люди, які тримаються за свої самості. Її намагаються лікувати та коригувати психіатри, психологи, астрологи тощо. Вдаються до «медитацій», «концентрацій» та «споглядання», але всі ці терапії не виліковують самість, бо вона сама є хворобою, яка потребує хірургічного втручання, тобто видалення. Не поспішайте із висновками, на кшталт тих, що тут йдеться про нігілізм, що тут проповідується ніщо і так далі. Все це ярлики, котрі навішуються зі страху позбутися реалістично-ілюзорної опори в житті, якою є самість. Самість потребує підтримки для власного існування. Таку підтримку вона отримує від глузду, який створює поняття розвитку, самоутвердження та самореалізації, самопізнання тощо, бо за їхньою допомогою він ще більше посилює ефект реалістичності ілюзії, бо в логіці глузду поняття – це «форма мислення, яка відображає предмети з їх загальними та істотними властивостями» [222, с.19]. Поняття – це цеглинка знання. Поняття є «знанням» про реальність ілюзії, і не більше. Але, що означають для глузду такі слова як Бог, душа, дух, котрі мали би відповідати «вищій реальності», не спотвореній ілюзіями? Чим більше людині повторюють з дня на день ті ж самі слова, тим механічніше вона їх запам'ятовує, без жодного намагання зрозуміти їхнє значення. Тому сьогодні такі слова як Бог, душа, дух, любов, істина та інші, що стосуються духовності, спотворені, або їх взагалі неправильно тлумачать. Бо тлумачить ці слова глузд, який дуже часто глузує з них, висміює їх, надаючи їм невластивого значення. Тому чи варто вживати ці слова щоденно? Чи варто пояснювати їхнє правдиве значення глузду, який

ніколи не зуміє піднятися до їхнього розуміння, бо розуміння – це не його здатність, а здатність розуму? Глузд завжди буде глузувати та висміювати духовні речі, а розум – розуміти. Проте люди не дуже поспішають виходити на рівень розуміння, на рівень розуму, оскільки глузд переважає у повсякденному житті. Глузд встановлює вищу реальність – повсякдення, – яка залишається бездуховною. Це глузд фарисеїв та законників глузував з Ісуса, це їхній глузд заздрив Йому, бо за Ним йшли люди, бо не казав Він від глузду, а від серця, від розуму, які були не від самості, не від Я. Ці слова проникали у душі людей, а слова законників та фарисеїв – ні. «Хто не зречеться свого я, своєї самості, той не може бути моїм учнем» – казав Він. Як це не парадоксально звучить для глузду, але повна реалізація індивідуальності можлива тоді, коли відсутня будь-яка Я-самість. Глузд звик ототожнювати індивідуальність з самістю, але індивідуальність з латини перекладається як неподільність (*individuus*, лат. – неподільний), а самість вже є поділом, бо *проти-стоїть* світу та іншим самостям; вона проти-стоїть також і трансцендентному: Богу, істині. «Самість не має жодного стосунку ані до зовнішнього світу, ані до Бога, ані до іншої людини» [131, с.161]. Тому самість, Я, закриває людину від світу, від Бога, від інших; вона ізолює й одночасно намагається подолати цю ізолюваність. Як самість, Я, долає цю ізолюваність? Вона може подолати ізолюваність лише позірно, тобто вдавано. Йдеться про суб'єктно-об'єктні інтенціональні відношення, але такі відношення є інтенціональним насильством Я, самості («суб'єкта») щодо об'єкта. Закритість Я, самості, унеможливорює від-криття буття об'єкта. Фактично, Я, самість, існують у за-бутті. Коли Я зникає, тоді онтичний рівень існування індивіда відкривається; він стає індивідуальністю, що відкрита назустріч буттю об'єкта, який перестає бути об'єктом, а постає тим буттям, котре ви-являє себе як цілісний феномен. Тому М. Гайдегер казав, що буття є одночасно найближче і найвіддаленіше від нас. Найближче, бо воно ви-являє себе у відкритості Я, самості, як цілісний феномен, і зникає, як тільки виникає Я, самість, яка закриває нас від буття, і тоді все для нас стає лише тим, що існує як об'єкт серед інших об'єктів.

Отже, індивідуальність не містить жодної самості, бо не містить жодних поділів. Коли досягається індивідуальність, тоді всі поділи, всі полюси протистояння та протилежності, всі центри зникають.

Люди носяться зі своєю Я-самістю як із найдорожчим скарбом у світі, хоча насправді вона є тим забуттям, яке визначає наше життя. Я-самість є джерелом нігілізму, який заперечує Бога, любов та істину, оголошуючи їх трансцендентними, недоступними. Саме Я-самість є перепорою до них, саме вона є причиною конфліктів та воєн, саме вона є аморальною, безсовісною та безбожною, саме вона є догматичною та фанатичною і, нарешті, саме вона є нерозумною. Я-самість відгородила себе від Бога, любові та істини і не бажає допускати їх у життя. Трансцендентність – це стіна, яку звела Я-самість, щоб насолоджуватися своєю владою із відчуттями самотності та страху, але бажання влади є сильнішим за ці відчуття. Я-самість зробила із себе абсолют, назвавши себе «трансцендентальним суб'єктом» (І. Кант, Е. Гусерль). Назвавши себе так, вона позбулася любові та істини, які виявилися зайвими для неї у її бажанні здобути владу. Щоб любов та істина проявилися, треба зруйнувати стіну трансцендентності, а щоб зруйнувати її, треба зруйнувати Я-самість. Тут знову мене можуть звинуватити у тому, що я проповідую деструкцію, замість конструктивності.

Річ у тім, що руйнуючи Я-самість, ми раз і назавжди покінчимо з революціями, війнами, з усіма конфліктами, бо всі вони ведуться і здійснюються в ім'я Я-самості і заради неї гинуть мільйони і мільйони людей. Ідентичність людини, яка є тотожністю Я, має негативний характер, оскільки ідентичність, що закорінена в її Я, породжує різноманітні поділи, на основі яких виникають конфлікти. Ідентичність – це вже відокремлення від Іншого; це вже поділ на ідентичне і не-ідентичне; все не-ідентичне – погане. Тому не-ідентичне повинно стати ідентичним Я. Я розширює свою владу на все, що не-ідентичне йому, бо це не-ідентичне породжує у ньому страх і відокремленість, яка є причиною самотності.

Отже, не треба боротися зі страхами, самотністю і так далі. А треба прискіпливо подивитися на Я-самість. Звернути увагу на Я-самість необхідно для того, щоб віднайти джерело страхів та самотності. Як тільки такий розгляд здійснено (розглядаючи Я-самість, ми руйнуємо її), то відчуття страху та самотності зникають і людина починає жити повноцінним життям, повним життям у істині та любові. *Просвітлення без просвітленої Я-самості, вічність без вічної Я-самості* – ось формула повноти Буття. Просвітлення та Вічність не можуть мати центру, яким є самість, тому самість ніколи не можна просвітити, тому самість ніколи не буде вічною. Чомусь люди спрямовують свої зусилля на просвітлення самості та її обезсмертнення. Для цього її поділяють на справжню і несправжню; треба віднайти справжню, вищу Я-самість, яка ніби є нашою сутністю, яка є ликом чи творінням Божим і закликають пізнати її. Але від того, що ми пізнаємо Я-самість, нижчу чи вищу, нічого не змінюється – просвітлення не приходить, бо людина все більше і більше утверджує свою Я-самість у процесі її пізнання, бо пізнає її бажання, хотіння, плани, намагається знайти її життєвий шлях та місце у світі та космосі. І знову повертаються до страхів Я-самості, її самотності, бо вона знову не може знайти своє місце. Я-самість шукає те, чого немає! Чому вона це робить? Оскільки їй сказали ще у Новий Час емпіристи, типу Дж. Лока, що вона є «чистим аркушем паперу» і повинна стати на шлях набуття знань, досвіду, щоб самоствердитися у світі, щоб знати про світ і про саму себе, знати своє місце. Отже, Я-самість постала як порожнеча, яку необхідно наповнити знаннями, досвідом і так далі. Я-самість, таким чином, повністю орієнтується на зовнішній світ, бо саме з нього вона черпає все необхідне для її життєдіяльності. Тоталітарні ідеології також вихолощують Я-самість через її включення у механічні колективістські структури, які нівелюють будь-яку самодіяльність духу (людиною можна стати лише в колективі, неважливо якому, чи то нацистському, чи то радянському): Я-самість людини – це її колективне Ми. Отже, орієнтація назовні, на колектив і на довкілля, які формують Я-самість і дають їй все необхідне для її

життєдіяльності. Я-самість стає об'єктом впливу, об'єктом виховання та навчання, об'єктом дисципліни та керування.

У житті є моменти, коли сприймаєш ясно й чітко або, коли думка – чітка, яскрава та повна змісту; саме в такі моменти буття і мислення тотожні. В такому стані немає Я-самості, немає того, хто думає. Щоб так сприймати тотожність думки й буття необхідна відсутність Я-самості. У «звичайному» стані Я-самість блокує безпосереднє усвідомлення чи сприйняття того, що є.

У східній релігійно-філософській традиції дані стани описуються як *самадхі*, тобто повним усвідомлення цілісності, в якій немає частин та поділів. Можна також покликатися на східну традицію, яка каже, що в той момент, коли зникає Я-самість, зникають і поділи, і протилежності. Це чітко усвідомлюється й сприймається на рівні *буддхі*. Це провідник саме такого стану. Буддхі в структурі людини належить до вищих планів буття, він пов'язаний з планом ідей, причин. Саме завдяки йому сприймається чіткість та яскравість думки як певної повноти. Тут не можна сказати, що *буддхі* є носієм цієї повноти та цілісності, тотожності думки і буття. Він забезпечує в людині це сприйняття і вводить людину чи те, що називають «людиною», у повноту. Багатофакторність причинності, яка породжує «випадковість», «нове», «диво». Саме *буддхі*, на рівні «внутрішнього», дозволяє охопити зором багатофакторність, яка може пояснити «випадковість», «нове», «диво». В цьому немає нічого «надприродного». Щоб сприймати тотожність мислення й буття необхідно розслабитися й відсторонитися від тих думок, які постійно «крутяться в нашій голові». Зупинити потік думок й відключити свою Я-самість, одним словом, розцентруватися, що означає втратити егоцентризм. Такий стан можна назвати спогляданням або дивленням: «Дивлення – це стан, за якого свідомість розосереджується, розкидається вшир, думок немає взагалі або вони легко переходять з предмета на предмет, ні на чому не зупиняючись і ні до чого не прив'язуючись. Під час дивлення у нас не має бути жодної мети. Ми повинні просто перебувати у спокої, нічого не прагнучи і не намагаючись чогось досягнути» [136, с. 231].



Отже, ми повторюємо питання: чи необхідна для повноцінного життя людини Я-самість? І відповідаємо: не зовсім, бо вона блокує сприйняття того, що є за межами сконструйованих здоровим глуздом об'єктів. Якщо Я-самість стає розімкнутою, де-централізованою, тоді вона може співжити та співтворити. Але свою розімкнутість та відкритість Я-самість може сприймати як загрозу своєму буттю, тому вона закривається від інших, від свого Іншого. В ідеалі правильне сприйняття обезособлене. В індійській духовній традиції *буддхи* є провідником обезособленого початку. На основі не-егологічного досвіду виникає справжня інтерсуб'єктивність, в якій немає місця для ненависті, поділів, конфліктів та інших неприємних речей.

## Висновки

Підсумовуючи цей розділ, можна стверджувати, що:

1. Повсякдення не є аморфним та хаотичним. На основі аналізу невизначеного «все» повсякдення, були виявлені конкретні елементи структури повсякдення, яка має *просторово-часово-соціально-психологічний характер*, в межах якої вони взаємодіють, формуючи структурну цілісність. Тому можна говорити, що творцями такої структури є самі люди, які своєю діяльністю відтворюють і підтримують існування цієї повсякденної структури.

2. Під час аналізу елементів структури повсякдення були враховані напрацювання феноменологічної соціології А. Шюца та фундаментальної онтології М.Гайдегера, після яких не виникає жодних сумнівів у тому, що структура повсякдення є достатньо сталою і є певним способом здійснення людини у світі і набуття досвіду.

3. Проаналізувавши елементи структури повсякдення, ми можемо говорити про його якісні характеристики, а саме: тілесну орієнтованість (тіло як вихідний пункт ідентичності та взаємодії з іншими тілами), прагматичність та утилітарність, які засновані на здоровому глузді (глузд як характерна здатність людини дати собі раду у повсякденному житті), повторюваність дій та

звичність довкілля визначають повсякдення як сферу відомого (сфера відомого, у свою чергу, є сферою об'єктивації, тому індивід застає «світ», який для нього є повсякденням, вже «готовим» і «само собою зрозумілим»).

4. Крім цього, в повсякденні «живе тіло», «психофізична єдність», відіграють важливу роль для появи інтерсуб'єктивності. Повсякденне сприйняття власного тіла, тобто тіла, яким володіють, є важливим джерелом ідентичності та взаємодії з іншими не на «трансцендентальному», а на перцептивно-емпіричному рівні. Повсякденна інтерсуб'єктивність завжди є втіленою, тобто суб'єкт такої взаємодії завжди відчуває себе «в-тілі», а не «поза тілом».

5. Здійснивши аналіз елементів структури повсякдення, тобто проаналізувавши його на мікро-рівні, логічно перейти на рівень теоретичного осмислення повсякдення, на якому власне структура повсякдення стає предметом теоретизувань, що ведуть до певних узагальнень. Тому у третьому розділі буде здійснено *метатеоретичний аналіз* основних теорій повсякдення з виділенням основних наголосів у їхньому дослідженні та принципів їхньої побудови.

### Розділ 3. Основні наголоси у дослідженні повсякдення

Чи можемо ми назвати свідомою людину, яка живе повсякденним життям? На нашу думку – ні. Трансформація притомності у свідомість – це перехід на вищий рівень. *Das Man* – притомні, а не свідомі. Свідомість ототожнюється з притомністю, з психікою, яка повсюдна у повсякденні. Люди не зустрічаються із свідомістю, тому вони підміняють її притомністю. Свідомого життя треба досягти, тобто докласти певних зусиль. Бути свідомим означає реалізувати «трансцендентне» тут і тепер: «Світ у своїй справжності є полем, в якому трансцендентне виражає самого себе» [362, с. 155].

Свідомість здатна усвідомлювати трансцендентне, яке виражає самого себе. Це означає, що свідомість не належить ні суб'єкту, ні об'єкту – вона трансцендує їх; вона не є об'єктом, який можна аналізувати, спостерігати, тобто вона не об'єктивується; вона не є також рефлексією, яка рефлексує «над» об'єктами зовнішнього світу та «внутрішніми психічними станами». Тому треба наголосити на тому, як це роблять М.Мамардашвили та А. П'ятигорський, що розуміння свідомості стосується мета-теорії, а не теорії свідомості, тому що вона не об'єктивується і не є об'єктом позитивного знання [159, с. 31]. Тут у пригоді стають вищого рівня теорії свідомості, згідно з якими свідомість ніби підіймається над фізичним і психічним, охоплюючи та усвідомлюючи їх.

Тому свідомість усвідомлює цілісність творіння (фізичне і психічне), тобто усвідомлення цілісності явища і суті, душі і тіла, «видимого» і «невидимого». Фактично, для неї не існують протиставлення, не існують поділи, бо свідомість – це відомість (знання) про єдність усього (якщо проаналізувати значення слова «свідомість», то воно, буквально, означає «спільне знання»). У свідомому стані людина не протиставляє себе ні світу, ні іншим, адже вона усвідомлює себе в єдності з усім. Такий свідомий стан можна назвати «свідомістю фізичного і психічного», а протилежний до нього стан – притомністю, в якому Я і світ утворюють два полюси: суб'єкт і об'єкт.

Притомність є визначальною для повсякденного життя. Робочим визначенням притомності може бути наступне: притомність – це стан індивіда, в якому він сприймає себе як ізольоване, окремішне Я, котре інтенціонально пов'язане з об'єктивним світом та іншими; Я та інші розглядаються у цьому стані як об'єкти серед об'єктів, які наповнюють собою зовнішній світ. Притомність позначає неможливість ведення свідомого діалогу «на рівних правах» та сприйняття (розуміння) іншого як Ти, протиставлення себе іншому, намагаючись розчинити його в собі, підкорити, накинути свої погляди, свої цінності, які вважаються вищими за погляди і цінності іншого [див.: 96]. Притомний індивід орієнтується у повсякденні за допомогою спрямованості на нього (інтенціональності). Інтенціональність виникає на основі бажань та волі індивіда, тобто вона, в принципі, належить йому, який бажає й воліє *мати* об'єкти зовнішнього світу: «Інтенціональність означає, що джерело смислу міститься не у факті, не в його емпіричному бутті, не в його реальних зв'язках та функціях і навіть не в наявному емпіричному досвіді предмета, воно взагалі не міститься у трансцендентній предметності, а в чистій свідомості, якій властиво із самої себе інтегрувати чуттєвий матеріал у смислову єдність» [110, с. 57].

Чому в індивіда виникає інтенціональність? Саме тому, щоб у нього *було* відношення до довкілля, щоб він *міг* у ньому діяти утилітарно-прагматично. За своїм характером притомна діяльність інтенціональна, тому вона є утилітарною й пов'язаною з турботою. Інтенціональність зв'язує суб'єкт і об'єкти, на які спрямована його діяльність, у псевдо-єдність. Т. Адорно у своїй книзі «Індустріальна культура» доводить, що «інструментальний розум», тобто глузд, володіючи силами фрагментації та поділу, руйнує життєво важливі смисли [див: 273]. Тому «поряд із мовною здібністю існує й глибинно взаємодіє з нею здібність розуму конструювати те, що ми назвали б “відчуттям здорового глузду”. Це певна система переконань, очікувань та знань про природу і поведінку об'єктів та про їх місце в системі “природних видів”; це організація

категорій, визначення властивостей, що розподіляють об'єкти за категоріями, та аналіз подій» [248, с.65].

Сьогодні модно долати дуалізм Картезія, і не лише дуалізм душі і тіла, але й особового і не-особового, індивідуального і колективного, як це робить В.Декомб у своїй книзі «Інституції сенсу»: «Щоб зрозуміти дію об'єктивного розуму та суб'єктів потрібно зовсім по-іншому зрозуміти функцію інституційованого (безособовою) сенсу у формуванні та повідомленні думок. Передумання безособового особовому зовсім не є передуманням тексту читачеві або копіювальникові. Це радше передумання правила дійсності, що керується ним» [66, с. 337]. Можна стверджувати, що у більшості випадків повсякдення розглядається як безособова, анонімна сфера, в якій індивіди втрачають себе, щоб підкоритися правилам інституцій, що виконують функції упорядкування життя. Соціальне, таким чином, не є інтерсуб'єктивним, а інституційованим; усі наші думки, дії, фрази, обумовлені соціальними інституціями. Виявляється, що повсякдення – під загрозою інституціалізації, яка спричиняє його обезособлення та бюрократизацію. Уніфікація повсякдення також здійснюється під впливом глобалізації, яка робить одноманітними смаки людей на всій планеті (так зване «глобальне село»): у будь-якому місці планети люди п'ють кока-колу, їдять канапки МакДональдса, одягаються в один і той же одяг стилю casual, користуються мобільними телефонами фірми «Нокія» тощо. Уніфікація повсякденних смаків людей та створення єдиного у планетарному масштабі суспільства споживачів – ось мета транснаціональних корпорацій.

### **3.1. Трансцендентально-феноменологічний аналіз повсякдення**

Тема повсякдення становить неабиякий інтерес для сучасних досліджень і вже встигла сформуванати певну традицію. Це дозволяє робити певні критичні висновки та узагальнення щодо самого предмету дослідження.

Повсякдення можна розглядати як певний досвід освоєння світу, поряд із іншими досвідами: містичним, релігійним, мистецьким, екстрасенсивним. Або

ж як життєвий світ, тобто світ, в якому розгортається життя людини, яка опиняється в різних ситуаціях. Згідно з Б. Ванденфельсом, повсякдення, як життєвий світ, виконує три основні функції: 1) засадничу, оскільки виступає основою усією діяльності людей і є джерелом усіх їхніх починань; 2) орієнтувальну, оскільки забезпечує людей орієнтирами, які спрямовують їх на ті чи інші об'єкти та сфери діяльності, а також забезпечує тими засобами, які допомагають їм досягати своїх цілей; 3) об'єднуючу, яка не дозволяє розсипатися на окремі фрагменти потоку життя/свідомості, забезпечуючи єдність спільного простору перебування у модусах часу (минуле-теперішнє-майбутнє) [31, С. 33-35]. Повсякдення – це міжтілесний світ і знання, яке виникає у ньому, є також міжтілесним. Це означає, що кожен учасник спільного життєвого світу очікує те ж саме, що й інший.

Зауважмо, що структури деперсоналізують повсякдення; структура задається наперед для всіх людей, які народжуються і входять у цю структуру, створену до них іншими людьми. Тому для «нових людей» структура повсякдення виявляється трансцендентальною. У цьому підрозділі ми звернемо увагу на трансцендентально-феноменологічний наголос у дослідженні повсякдення.

Фільм «Матриця» наробив свого часу великого галасу. В цьому фільмі йдеться про майбутнє людства, яке опинилося у владі машин, комп'ютерів. Наше розуміння матриці є іншим. Під матрицею ми розуміємо трансцендентальні схеми сценаріїв життя, які повторюють люди для його відтворення. Більшість людей повторює той самий сценарій життя – можна сказати, що цей сценарій є базовим, а саме: народження, школа, навчання в інституті чи університеті, робота, сім'я, діти, внуки, старість, пенсія і смерть. У повсякденні люди реалізують саме цей базовий сценарій життя, тому вони не є свободними від обумовленості свого життя «матрицею життя». Зрозуміло, що життя людей відрізняються одне від одного, але в основному вони повторюють базові етапи сценарію, обумовленого трансцендентальними схемами або матрицею. Вона включена в емпіричний світ і наш досвід визначається нею.

Наприклад, Карпенко І. В. стверджує, що «світ повсякдення виступає у функції інваріантних типово-нормативних структур, які опосередковано, завдяки механізмам, що здійснюють об'єктивацію, пов'язані з закономірностями продукування смислу, але які самі в цих смислах не об'єктивуються, предметно не втілюються. Світ повсякдення функціонує як “пасивний” (непідконтрольний для об'єктивуючої рефлексії) синтез, в якому нові інтенціональності конституюються немов би спонтанно, але в той же час у відношенні з трансцендентальним Его» [104, с.200].

У повсякденні люди діють, бо «люди не є статистами – пасивними споживачами соціального порядку» [120, с. 36]. Більшість людей вважає, що їхні дії є вільними і недетермінованими. Але існують певні трансцендентальні структури, які визначають та обумовлюють нашу повсякденну поведінку. Ці структури надіндивідуальні. Наприклад, І. Гофман, про якого будемо говорити нижче, досліджує соціальні структури в барі, на вулиці, в казино, ліфті, в залі засідань, і немає такої ситуації, в якій би не діяв жорсткий надіндивідуальний порядок. Цей порядок визначається стереотипами, архетипами, схемами: «Світ, який сприймається, – це форма існування схеми світу в тій чи іншій модальності. Суттєво, що схема світу містить як свою складову частину й схему тіла...» [144, с. 143].

Життєвий досвід, сприйняття реальності, індивідуальні дії, соціально структуровані – в самій дії відтворюються «порядки інтеракції», які утворюють своєрідний континуум фреймів, який поєднує індивідуальну дію з соціальною структурою та інститутами суспільства. Слід уточнити, що навіть окремі предмети, об'єкти, і в тому числі індивіди, сприймаються нами не як окремішні сутності самі по собі. Ми маємо ідею системи елементів, які певним чином структуровані та поєднані у часопросторі. Тому всі предмети, об'єкти та суб'єкти життєсвіту знаходяться у певних відношеннях [див. з цього приводу 355, с. 31].

Повсякдення не завжди було предметом філософського дослідження, бо філософія, як прийнято вважати, намагається досягнути загальні питання, на

кшталт «що таке буття?», «що таке істина?», «що таке свідомість?» тощо. Тому виник стереотип, що філософія і повсякдення – це сфери розірвані і не пов’язані між собою; філософія втратить гідність, якщо опуститься до рівня аналізу повсякдення, бо повсякдення – це щось дріб’язкове і не варте уваги. Філософія покликана розв’язувати фундаментальні світоглядні проблеми.

Ситуація змінилася з появою феноменології Е. Гусерля. Для окреслення повсякдення він вживає термін «життєсвіт» (Lebenswelt). «Повсякдення – це певна форма, в якій презентується життєсвіт. Так, у “Кризі” Е. Гусерль наперемінно говорить про повсякденний світ, повсякденне докільля, повсякденне життя, пізнання повсякдення та повсякденну істину; ordinary language можна без проблем залучити до цього переліку як мову повсякдення... Повсякдення – це те, що весь час відбувається кожного дня» [32, с. 46].

Пізній Е. Гусерль надає терміну «життєсвіт» виняткового значення. Як відомо, феноменологія Е. Гусерля покликана віднайти першопочаткові очевидності, які присутні в суб’єктивній донауковій (щоденній) практиці і які безпосередньо впливають на формування наукових інтересів. Треба остерігатися поверхового розуміння життєсвіту. Поверхове розуміння життєсвіту полягає в тому, що він нібито є простою сукупністю речей, людей, які оточують індивіда у його повсякденному житті. Простіше кажучи, що це «все», з яким індивід має справу кожного дня. Натомість Е. Гусерль осмислює повсякдення як систему значень та смислів, вироблених суб’єктивністю, яка є їхнім джерелом, а в гранично-феноменологічному вимірі постає з трансцендентального рівня. Тому Е. Гусерль не приймає картезіанського дуалізму дух-матерія, оскільки в основі досвіду суб’єкта лежить первісна єдність життєво-світового досвіду. В праці «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія» життєсвіт розглядається не лише як основа наук, але й більш універсально, а саме, як конкретно-історична основа взаємоузгодженого досвіду, міжсуб’єктна ідентифікація смислу, універсум



складених анонімно первинних очевидностей, апріорних у відношенні до логічно-теоретичних схем природи, культури і життя [див.: 60].

Життєсвіт – це світ нашого повсякденного досвіду, не обтяжений жодним науковим знанням. Як такий, він не усвідомлюється нами безпосередньо. Тому ми накладаємо на нього наукову картину світу і виходимо не з досвіду чистих, незатьмарених інтуїцій, а з досвіду конструювання наукових понять, наївно вважаючи, що останні утворюють дійсне уявлення про світ. Саме тут, згідно із Е. Гусерлем, слід шукати радикальну причину кризи європейського духовного життя. Наукові моделі і поняття проєктуються на світ і приписуються світу як об'єктивна сутність, ніби він від початку складається з протокольних тез та формалізованих висловлювань.

Результат не забарився: якщо наука відірвалася від життєсвіту, втратила значення для життя, то й світ, створений за образом і подобою науки, виявився дегуманізованим світом, в якому первісні речі замінені сурогатами формалізованих об'єктів. «У своїй предметній сфері наука знищила всі речі, як речі задовго до того, як вона підірвала атомну бомбу» (Е. Гусерль).

Проблематика науки про життєсвіт зводиться Е. Гусерлем до п'яти пунктів: 1) розрізнення об'єктивної науки і науки взагалі; оскільки в дослідженні життєсвіту центральне місце відводиться суб'єктивним інтуїціям донаукового життя, методи об'єктивної науки неспроможні охопити його проблематику; 2) використання суб'єктивно-відносного життєвого досвіду в об'єктивних науках; 3) чи є життєсвіт об'єктом дослідження психології (відповідь Е. Гусерля негативна, оскільки психологія перейняла методологію об'єктивних наук); 4) протилежність між життєсвітом, як універсумом принципового бачення, і принциповою сліпотою «об'єктивно-істинного» світу як «логічного утворення»; 5) дослідження суб'єктивних передумов об'єктивних наук і приналежність логічно-теоретичного праксису до очевидностей життєсвіту [див. 31; 32; 59].

Для розуміння думки Е. Гусерля необхідно врахувати, що життєсвіт є виявленням чистої суб'єктивності та її самотлумаченням. В основі хаотичності

життєсвіту знаходяться апіорні структури, які передують усім логічним апіорі. Е. Гусерль відкидає, як наївні, усі спроби надати логіці статусу фундаментальної науки у відношенні до інших об'єктивних наук. Наукового обґрунтування потребує сама логіка, що закорінена в апіорі життєсвіту. Життєсвіт – це середовище, в якому зароджується будь-яка проблематика і рефлексія.

На наш погляд, не одна причина, а багато причин та факторів визначають наше поточне життя. У цій багатофакторності та багатопричинності нам дано все й людина може змінювати життєсвіт завдяки усвідомленню причин та факторів впливу. Якщо людина виходить на рівень всеохопного усвідомлення факторів та причин, тоді вона бачить/розуміє, де вона знаходиться. Не можна вимагати більше, ніж дано, і не можна відмовлятися від того, що дано. Працювати треба з тим, що дано, бо саме в даному знаходиться ключ до духовності. Життєсвіт – це те, що дано людині і вона є його частиною. Людина не може відмовитися від нього, як і не може вимагати від нього більше, ніж він може дати. Звичайно, що людина, перебуваючи у життєсвіті, перебуває в певних обставинах, але ці обставини не є ні випадковими, ні необхідними; вони просто є і в ситуаціях щось треба робити, якимось чином реагувати на них. У більшості випадків людину нервують інші люди, бо вона вимагає від них більшого, ніж вони можуть, або шукає «ідеальних» людей, з якими їй було б добре. Це неправильно. Якщо я приймаю даність, то я сприймаю все так, як належить сприймати. Я нічого не відкидаю і нічого не уникаю, але розуміючи причини та фактори, я можу змінювати обставини, змінюючись сам.

Саме цей світ, окреслений як «життєвий», людина здатна сприймати безпосередньо за допомогою органів чуття, і тому він є єдино дійсним світом людського життя. Життєсвіт завжди даний, тому він завжди має значення для людини в якості сущого.

Поняття «життєсвіту» відіграє важливу роль у феноменологічній соціології (А. Шюц та інші), в дослідженнях «структур повсякдення». Ю.Габермас також звертається до поняття «життєсвіт», об'єднуючи його з

«символічним інтеракціонізмом» Г. Міда. За Ю. Габермасом, життєсвіт – це основа, якій довіряє повсякденна практика, це досвід, який також викликає довіру. Життєсвіт – це певне цілісне знання, яке знаходиться на задньому плані життєвого досвіду і (до пори до часу) свобідне від конфліктів. Життєсвіт – це резервуар, з якого учасники комунікації черпають переконання, корисні для досягнення певного порозуміння; він необхідний для порозуміння.

Феноменологія Е. Гусерля вплинула на екзистенціалізм, який виступає проти дослідження людини науковими методами. Класична філософія розглядає людину як розумну і цілком свідому у своїх діях та вчинках. З Нового часу триває процес раціоналізації повсякдення та його підпорядкування *ratio*. Але екзистенціалісти звертають увагу на інше, а саме: на емоції, пристрасті, інстинкти людини, які не піддаються раціоналізації, тому їх не може приборкати раціо. Повсякдення неможливо повністю раціоналізувати, оскільки воно складається зі снів, уяви, спонтанності, задоволення вітальних потреб тощо. Навіть вибір товару в супермаркеті носить не раціональний, а ірраціональний характер. Отже, людину треба розглядати в усіх її проявах щоденного життя, тільки тоді можна наблизитися до створення більш-менш цілісного образу звичайної людини. У повсякденному житті людей постійно зустрічається смерть, боротьба, страждання, помилки. Вони також повинні стати предметом філософського розгляду.

Ж.-П. Сартр у своїй книзі «Буття і Ніщо» скептично ставився до ідеалізації повсякдення і модифікує теорію повсякдення Е. Гусерля.

Одним із основних понять феноменології Е. Гусерля є поняття інтенціональності. Свідомість – це завжди свідомість про щось. Оце «щось» визначає інтенціональність/спрямованість свідомості. Ж.-П. Сартр стверджує, що інтенціональний характер свідомості породжує таке поняття як власність. У повсякденному житті люди постійно щось привласнюють, перетворюючи інших на предмети власності. Ж.-П. Сартр порівнює процес привласнення із садизмом – різновидом насильства. Моя спрямованість на об'єкти викликає в мені бажання володіти ними, але крім мене ними хочуть володіти також інші.

Інші стають загрозою для мене, бо вони зазіхають на те ж саме, що й я. Отже, для Ж.-П. Сартра повсякденне життя є ворожнечею і проявом ненависті, яку приховують люди за масками «доброзичливості». Але з іншого боку, в повсякденні не задана жодна сутність людини, тому сама людина відповідальна за те, що вона зробить з собою; людина у повсякденному житті постійно творить свою сутність. Визначальним екзистенціалом людини є тривога, бо зважуючись на щось та усвідомлюючи, що обирає не лише власне буття, вона бере на себе відповідальність. Нечесно казати, що «всі так роблять і я так роблю». Це означає втечу від власної свободи. Брати на себе відповідальність означає вступати у справжні стосунки між людьми. Ж.-П. Сартр пропонує замість зовнішньої визначеності, наприклад, звичками чи нормами, самовизначення, основною аксіомою якого є свобода як відповідальність за власний вибір.

Якщо Е. Гусерль вважає, що повсякдення є джерелом первинних сенсів та значень, які пізніше переносяться на наукову, релігійну, культурну сферу, то для М. Гайдегера повсякдення означає «буття-з», тобто співбуття з іншими. Крім цього, життєвий світ, як повсякдення, є тут і тепер буттям з іншими. За М.Гайдегером можливі два види взаємин з іншими: властиві, справжні і невластиві, несправжні. Несправжнє тут-буття з іншими – безлике, невизначене, анонімне. У повсякденні домінує саме цей вид тут-буття з іншими, тобто воно завжди не є, бо інші забрали його. Можливості повсякденного тут-буття завжди визначені іншими. Інші – це не певний Інший і не загальна сума всіх Інших. Інші – це спосіб існування повсякденного у світі, який не володіє певною особистою ідентичністю. Такий спосіб існування М. Гайдегер називає терміном «люди» (*Das Man*). Люди – це вихідне та позитивне явище для окремого тут-буття. Несправжній спосіб буття серед людей є першим етапом у досягненні справжнього буття-з-іншим.

Несправжнє буття-з-іншим – це повсякденна фактичність як балаканина, цікавість і двозначність. Тому воно являє собою падіння. У повсякденні кожен подібний на іншого, безликий. У цій непомітності і невловимості люди

розгортають свою власну диктатуру – волю до влади. Ми насолоджуємося і веселимося, як люди насолоджуються і веселяться; ми читаємо, дивимося і судимо про літературу і мистецтво, як люди дивляться і судять. Люди, котрі не суть дещо певне і котрі суть всі, надають повсякденню спосіб буття. Люди самі задають спосіб «бути». Спосіб бути завжди є способом дотримання дистанції, або способом буття посередності. Посередність – це екзистенціальна риса людей. Будь-яка перевага чи таланти без шуму придушуються. Все оригінальне виставляється як давно відоме. Будь-яка таємниця зникає, втрачає свою сакральну силу. Отже, посередність, зрівнялівка, сірість – це екзистенціали буття людей. Визнається лише те, що називається «публічністю». Публічність тлумачить світ і керує ним. Повсякдення – це життя за спинами інших і земна турбота про існування, тому люди розглядають смерть не як перехід, не як логічне завершення життя, а як нещасний випадок. Смерть зустрічається як знайома, як така, що трапляється з іншими, але не зі мною. Коли люди бачать похорон, вони кажуть: «Не повезло йому/їй» і радіють з того, що ще живуть. Ідеться про те, що люди не сприймають власної смертності тут і тепер, а проєктують її у віддалене майбутнє, при чому саму смерть розглядаються як «невезіння», «нещасний випадок». Тому смерть, як така, залишається непоміченою. Люди вже мають для неї тлумачення: «зрештою, людина смертна, але смерть, поки що, не стосується мене». Люди приховують самі від себе своє *буття-до-смерті*. В той же час, для справжнього буття-з-іншим смерть – це можливість бути, яку я повинен брати кожен раз на себе. Зі смертю моя присутність стоїть перед собою в її здатності бути. Крім цього, людина живе у часі. Ця часовість не є безмежною; вона скінченна. Тому справжня людина бере на себе відповідальність за проведений час, а несправжня людина його марнує.

М. Гайдегер аналізує буденне-тут-буття-з-іншими. У буденному справжня соціальність людської екзистенції не проявляється, тому вона набуває ознак одноманітного, лінивого існування з дня на день, з року в рік. Відсутність прагнення вийти за межі виживання конституюється силою звички, тобто

силою інертності. Сила звички тим дужча, чим тривалішою є повторювальність буденного відношення до самого себе і до інших. Механізм повторювальності закладений у поведінці людини.

Треба зазначити, що звичка не потребує рефлексії і відкриття нового, оскільки вона не один раз доводила свою ефективність у стандартних ситуаціях. Чи справді індивід навчається чогось під час такого повторення? Звичайно, що він навчається залишатися обумовленим стандартними ситуаціями, але ця обумовленість згладжується повторенням того, що є стандартною відповіддю на стандартні ситуації. Ця відповідь полягає у відтворенні та повторенні завченого. Здається, що індивід у повсякденному житті насправді зовсім «не мислить», а лише відтворює засвоєне у повторенні звичок. Звичаєвість – це система звичок, які підтримуються суспільством, тобто його більшістю, і приймаються як самі собою зрозумілі. Іншими словами – це етос, або менталітет. Якщо ж хтось намагається змінити систему звичок (етос, менталітет) на нову, то його оголошують спершу «ненормальним», але згодом, як тільки більшість починає відтворювати нові звички, він стає героєм, який вніс деяку різноманітність у повсякдення. Але «нові звички» стають старими, які не збираються швидко відходити у минуле. Потрібен час, щоб змінилися покоління, перш ніж утвердяться нові звички, новий етос, новий менталітет.

Вислів «все йде, як по маслу» засвідчує, що повсякдення, яке засновується на звичному, не створює труднощів для індивідів. Вони у «себе вдома», оскільки відчувають себе комфортно і затишно у звичному плині рутинних подій і серед знайомих. Знайомі – це ближні, з якими можна бути на «ти». Звернення на «ти» засвідчує близькість, яка конституюється спільністю звичок. «Я роблю так само, як інший, я не відрізняюся від іншого, тому можна з ним бути на ти», «ми в одному човні», «ми повторюємо одне і те ж, і це нас об'єднує». Отже, повторення дозволяє сформувати звички, які заощаджують час, енергію, а також спрощують життя. У повсякденному житті люди завжди йдуть «найлегшим шляхом» до мети. Звичаєвість також формує спільне життєве поле, в якому кожен подібний на іншого. Люди ставлять знаки-

вказівки на дорозі людини від народження до смерті. Ці знаки повинні орієнтувати людину у поточному житті та давати їй напрямок розвитку, який вигідний системі.

Уявімо собі, що ви йдете широкою лісовою дорогою і в її кінці ви бачите табличку з написом про те, що дорога закінчується, але, насправді це не так, бо є стежки, які тягнуться далі у ліс. Широка дорога закінчується, але в її кінці починаються вузькі неходжені стежки. Людина, яка зупиняється в кінці широкої дороги, не досягає в цьому житті нічого вартісного, бо йшла тою дорогою, якою йшла більшість. Людина, яка вирішує ступити на вузькі неходжені стежки, ступає на ґрунт самостійності, відповідальності та справжності. Йдучи широкою дорогою неможливо знати, ким ти є насправді. Тільки ставши на вузьку неходжену стежку та йдучи нею, людина стає самостійною. Йдучи широкою дорогою, людина перебуває в системі; коли ж вона стає на вузькі неходжені стежки, тоді вона виривається з неї, стаючи самою собою. Система каже людині: «Я проведу тебе дорогою життя і тобі не треба ні про що турбуватися; я забезпечу тебе усім необхідним і ти досягнеш того, чого досягають всі: грошей, слави, внуків, дачі, автомобілів тощо, ти будеш тихо і мирно жити (читай: скніти), тішитися простим земним життям; я захищатиму тебе від невідомого, щоб ти завжди відчувала себе у безпеці; я ізолюю тебе від смерті, щоб ти її не боялася. Тобі буде затишно жити (читай: скніти) під моїм захистом. Можеш думати, але тобі заборонено мислити».

Оскільки великі соціологічні оповіді (О. Конт, Г. Спенсер, Е. Дюркгайм, К. Маркс, навіть структурний функціоналізм Т. Парсонса) зазнали невдачі чи занепали, бо намагалися аналізувати суспільство, класи, соціальну структуру, тобто соціальне ціле, то соціологія повсякдення виходить на передову соціального аналізу і такий перехід відповідає духу постмодернізму. Адже праці М. Фуко, Ж. Бодрієра, П. Бурдьє, Р. Барта, М. де Серто та інших тісно пов'язані з аналізом життєсвіту пересічної людини та людей; ці автори відмовляються вивчати «історію великих людей», «історію суспільств» і звертаються до «історії анонімної більшості», до «історії анонімного діяча

повсякдення». Соціологія повсякдення відривається від «великих соціологічних оповідей» і прислухається до оповідей звичайних людей, які сприймають світ з позиції особистого досвіду.

Здатність соціології повсякдення сприйняти постмодерністську парадигму була підготовлена, як це не парадоксально звучить, її модерністським минулим. Соціологія повсякдення увібрала в себе парадокси розвитку модерного суспільства з його високим рівнем індустріалізації, урбанізації та бюрократизації.

Що сприяло розвитку модерного суспільства? На думку М. Вебера, це «функціональна раціональність», яка зводиться до вибору найефективніших засобів для досягнення як індивідуальних, так і колективних цілей [див.: 46, с.367].

Максимально раціоналізуючи людські дії, «функціональна раціональність» перетворювалася на цинічний розрахунок, загрожуючи перетворити людське життя у шерех технічних проблем, які повинні бути вирішені найефективнішим способом. При чому не враховуються навіть найбільш приватні сфери, наприклад, таке почуття як любов або «відчуття дому» розглядаються в якості чисто технічних завдань. Тому, наприклад, необхідно дослідити «зв'язок між цинізмом і раціоналізмом» (П. Слотердайк).

Відомо, що соціальна феноменологія повсякдення А. Шюца, яка запозичує багато чого з феноменології Е. Гусерля та «розуміючої соціології» М.Вебера, скептично і критично налаштована щодо наївно-оптимістичного уявлення про те, що життя можна зрозуміти, лише треба сильно замислитися над ним. Насправді, сфера того, що ми можемо зрозуміти у соціальному світі обмежена. «Ми хочемо зрозуміти соціальні феномени, а зрозуміти їх можна лише в рамках певних схем людських мотивів, цілей і засобів, людських планів – іншими словами, в категоріях людських дій» [261, с. 303].

А. Шюц вважає, що можливість розуміння, на відміну від феноменологічного «вживання» в стани чужої душі або смисли інших культур, залежить від наявного запасу знання індивіда. Накопичений особистісний



досвід, порядок його осідання в часі та інтенсивність його переживання утворюють специфічно-особистісну конфігурацію персонального запасу наявного або підручного знання, яке використовується індивідом як схема тлумачення всього наступного досвіду. Звісно, багато елементів такого знання ми розділяємо з іншими: батьками, друзями, співробітниками тощо. Запас наявного знання залежить також і від інтенсивності внутрішнього життя: здатності уявляти і фантазувати, бачити сни, які також формують індивідуальну біографію. Тому навіть досвід близнюків відрізняється, бо вони бачать різні сни і сприймають одні і ті ж речі по-різному.

Важлива послідовність відкладення такого знання в часі («Якби я тоді знав те, що знаю сьогодні!»). Величезне, а також вирішальне значення, в становленні особистості має те, коли вона прочитала, наприклад, поезію Л.Костенко, обпеклася на почутті кохання, або коли пережила втрату, приниження чи зраду. Кожна подія у житті людини залишає в її свідомості відбиток, який можна розглядати як певне знання. Саме своєрідність особистісної конфігурації осілого у свідомості запасу наявного знання, впевнений А. Шюц, формує рамку співвіднесення усіх наступних переживань. Унікальність запасу наявного знання – як за змістом, так і за послідовністю набуття – плюс інтенсивність його опрацювання, кладе край розумінню. Бо в кожному моменті часу людина перебуває у своїй власній унікальній ситуації, біографічно визначеній ситуації, і покладається на свій запас знання, здобутого впродовж прожитого життя.

Проте наявність унікальної біографії не робить нас монадами без вікон і дверей, тобто замкнутими на самих собі. Людська відкритість до світу означає, що для збереження особистісної ідентичності (буття-собою) людина повинна постійно розвиватися. Тому кожен з нас час від часу переглядає своє життя, тобто переписує свою біографію наново, наділяючи її новими пережитими подіями, щоб узгодити набутий життєвий досвід з актуальними переживаннями.

Людина, яка потрапила у кризову ситуацію, набуває негативного досвіду, ізолюючи себе від інших. Тим самим вона втрачає взаєморозуміння. Як відновити втрачене розуміння після пережитого потрясіння? На мові соціальної феноменології це називається відновити тимчасово перервану систему релевантності.

Таким чином, розуміння у соціальній феноменології не є реконструкцією даного, готового сенсу, а є неперервним процесом сенсотворення, створення нових сенсів мірою того, як накопичується суб'єктивний досвід. Об'єктивний, відносно стабільний смисловий каркас культурного співтовариства вибудовується на основі соціально визнаних зразків суб'єктивної інтерпретації. Опису його походження та функціонування в суспільстві (смилова структура соціального світу) присвячена більша частина теоретичних праць А. Шюца. Яке співвідношення інтерпретативних схем робить розуміння можливим? Чи можна передбачити ту референційну схему, під яку співбесідник підведе слова свого партнера, щоб зрозуміти його? За яких обставин можна зрозуміти людину найкращим чином, незалежно від того, чи вона мій сучасник, чи людина з минулого, або, навіть, представляє наступне покоління?

Дослідження засновника феноменологічної соціології свідчать про те, що відповіді на ці питання закорінені в проблеми пізнання. Відтак А. Шюц вважає, що не існує першопочатково даних фундаментальних фактів нашого знання. Всі так звані «об'єктивні факти» відібрані із широкого контексту інтерпретативної діяльності нашого глузду, який керується прагматичним інтересом. У будь-якій пізнавальній ситуації ми сприймаємо лише певні аспекти реальності, а саме ті, які мають безпосередній стосунок до нашого життя і наших справ. Ми відбираємо їх, оскільки вони для нас тематично релевантні. Таким чином, інтерпретація тих чи інших фактів задається їхньою тематичною релевантністю, яка співвідноситься з накопиченим досвідом-знанням людини. Процесом інтерпретації керує прагматичний мотив.

Людська свідомість тематично складно структурована. Одна тема в ній домінує, інша перебуває на периферії, або тимчасово витіснена іншими темами.

«Що кого болить, той про те й говорить», – каже народне прислів'я. Перервана релевантність означає відкладання якоїсь справи на потім. Наприклад, ми читаємо книгу, але раптом за вікном лунає вибух. Ми кидаємо книгу і біжимо до вікна. Це означає, що ми перенесли свою увагу на інший об'єкт, але, як тільки ми побачили за вікном те, що там відбулося, ми повертаємось до читання книги.

Можна говорити про вибірковість людської уваги. Вона створює ті проекти, які доступні для реалізації, і які сумісні з інтерпретативними схемами і тим знанням, яке ми можемо використати під-час реалізації даного проекту. «Краще синиця в руці, ніж журавель в небі», – кажуть люди. Звідки беруться такі прислів'я, котрі є відображенням народної психології? Їхнім джерелом є, знову ж таки, глузд.

### 3.1.1. Глузд повсякдення

*...я не кличу на допомогу здоровий глузд –  
він уже не раз сам себе заперечував,  
отож надовго втратив до себе довіру.*

М. Руденко

Глузду (розсудку) присвячено безліч праць. Він опиняється у центрі уваги філософів, починаючи з Нового часу. Р. Декарт, шотландська школа здорового глузду (Е. Шефстбері, Т. Рід), французька школа філософського глузду (П. А. Гольбах, К. А. Гельвецій, Ж.-Ж. Руссо), І. Кант, Г. В. Ф. Гегель – всі вони або вихваляли глузд (розсудок), або ганили. Із сучасних українських дослідників В.С. Возняк розглядає розсудок у контексті філософсько-педагогічних міркувань і критикує його за поверховість подачі гуманітарного знання, бо «в формах розсудкової активності людина не здатна переживати свою діяльність в її культурно-людській змістовності» [36, с. 269]. Протилежною за змістом і ставленням до розсудку є книга Т. Б. Длугач [75]. У цій книзі автор обстоює

важливість глузду для організації побуту та праці, віднаходження найкращих шляхів розв'язання повсякденних проблем. Оскільки відсутність здорового глузду обертається абсолютною непристосованістю до життєвих ситуацій [75, с.4]. Однак автор зазначає, що «здоровий глузд не прагне до вершин духу, не забезпечує розвитку творчості, не штовхає на героїчні вчинки» [75, с.4]. І це правда.

Фортецею повсякдення є глузд. Що таке глузд? А. Розміні вважає, що під цією фразою слід розуміти принципи, які настільки очевидні та прозорі для будь-якої людини, навіть неосвіченої, що вона сама може до них прийти [341, С. 77-79].

Під глуздом розуміється здатність людини орієнтуватися у поточних справах на основі інстинктивних вірувань, які дуже часто суперечать одне одному. Рефлексія упорядковує і розглядає їх на предмет правдоподібності. «Образ світу здорового глузду» (Дж. Мур) закладений у структурі та змісті повсякденної мови. Очевидність речень здорового глузду спирається на досвіді як останній інстанції правдоподібності. Австралійський дослідник Г. Сенкі, визначаючи глузд, відштовхується від того, чим він не є [344]. Глузд, стверджує цей дослідник, не є ні практичними вміннями, ні глибоко вкоріненою в нас вірою у певні «незаперечні істини», які «самі собою зрозумілі». Він стверджує, що глузд є більш фундаментальним, ніж практичні вміння чи вірування (beliefs). Глузд має насамперед два значення, виходячи із двох значень слова «сенс» (оскільки в англійській мові здоровий глузд – це common sense, то Г. Сенкі аналізує слово «sense», яке можна перекласти як чуття, смисл тощо).

Отже, вживаючи слово «сенс», ми можемо мати на увазі чуттєве сприйняття, наприклад, зір, слух чи запах. Але також ми можемо вживати це слово, маючи на увазі практичне судження, наприклад, «він має добре чуття». Здоровий глузд типізується нашим повсякденним, невідрефлексованим світом навколо нас і тим рутинним способом поводитися з об'єктами, які знаходяться у безпосередній зоні наших чуттів. Чуттєве спостереження і знання, яке

походить з цього спостереження, відіграють центральну роль у виникненні здорового глузду, але він може виходити за межі такого спостереження. Здоровий глузд проявляє себе у переконанні, що звичайні об'єкти нашого повсякденного досвіду не зникають, коли ми спимо, або коли ми їх чуттєво не сприймаємо протягом дня. Реалістичний підхід до повсякдення є невід'ємною частиною здорового глузду. Світ здорового глузду є світом матеріальних об'єктів із їхніми формами та розмірами, із їхніми численними властивостями. Тому здоровий глузд руйнує будь-які ідеалістичні конструкції філософів та богословів. Саме він рятує людину від повного скептицизму та нігілізму і примушує її триматися поверхні життя, триматися повсякденного досвіду. Те, що виходить за межі здорового глузду, оголошується нонсенсом, ні сим ні тим (нісенітницею). У буденному житті люди покладаються на власний досвід і все, що йому суперечить, оголошується хибним. Згідно із Т. Рідом установки здорового глузду, які приймаються без жодного доказу, наступні: «1) я мислю, я пам'ятаю, я міркую, і в цілому я реально виконую всі ті інтелектуальні операції, які я усвідомлюю; 2) як ми знаємо теперішнє через свідомість, так ми знаємо минуле через пригадування; 3) коли ми робимо щось предметом своєї уваги, то це називається рефлексією; 4) усі думки, які я усвідомлюю чи пам'ятаю, є думками одного і того ж мислячого принципу, тобто Я; 5) деякі речі можуть існувати самі по собі, і їх ми називаємо субстанціями, тоді як деякі інші речі можуть існувати тільки як належні до чогось іншого, себто як якості чи атрибути; при цьому лише ці останні ми сприймаємо безпосередньо; 6) для того, щоб глузд був активний, він потребує об'єктів, які відмінні від його активності, як, наприклад, я не можу бачити, не бачачи чогось; 7) ми приймаємо без доказів те, у чому погоджуються освічені і неосвічені, представники різних націй та часів: якщо якесь переконання здобуло настільки універсальну згоду (як, зокрема, існування матеріального світу, причиновість у природі, наявність вірного і хибного у людській поведінці тощо), то це означає, що відхилитися від істини тут було б неможливо; 8) без доказів варто приймати

також факти, які підтверджують переконання тверезих і розсудливих людей, як через почуття, так і через пам'ять або людське свідчення» [цит. за 184, с. 404].

Глузд зайнятий щоденними справами, зайнятий тим, що дано йому через відчуття, тому він безпосередньо залежить від відчуттів та емоцій, утворюючи з ними єдиний *розсудково-чуттєвий комплекс* психічного життя індивіда. Саме такий комплекс Р. Декарт називає «мисленням» глузду: *ego cogito, ergo sum*. На цьому ж наполягає і Е. Шефстбері, стверджуючи, що глузд повинен доводити правильність гадки, а також відрізнити істинну можливість від хибної. Цю другу дію глузд здійснює завдяки здатності давати чи створювати правила, згідно із якими людина чинитиме. Правило означає положення, яке формує правильну поведінку людини. Правильна поведінка людини веде її до правди, роблячи її правдивою. Найбільшим ворогом слідування правилам, які сформульовані глуздом, на думку Е. Шефстбері, є пристрасть. Але на відміну від Р. Декарта, Е. Шефстбері вважає, що глузд неоднаковий у різних людей, у різних релігіях, політиці та моралі. Його корені знаходяться у сфері моралі, тому у Шефстбері глузд – це моральне відчуття того, що «чесність – це найкраща політика» [252, с. 319].

Дж. Лок розглядає глузд як здатність людини доводити ті чи інші твердження; таке доведення він порівнює з математичним доведенням. Математичне доведення складається з чотирьох етапів, а саме: 1) виявлення істин, 2) точне та систематичне розташування цих істин з метою легкого сприйняття, 3) сприйняття зв'язку між істинами, 4) виведення правильного висновку [150, с. 287].

Таким чином, глузд є «математиком», що любить алгоритми, тобто послідовності певних правил, дотримуючись яких можна досягнути результату, і ця послідовність правил убезпечує його від випадковостей. У цьому полягає раціональний спосіб пізнання світу, природи тощо, бо, як вважає Дж. Лок, «чуття й інтуїція осягають небагато речей» [150, с. 286].

Глузд не терпить розривів, випадковостей. Він працює монотонно, притримуючись певних правил; він рухається від відомого і робить відкриття,

глибоко проаналізувавши відоме; він не терпить стрибків. Глузд час від часу не може уникнути неприємних відкриттів. Метою науки є звільнення його від подібних переживань і створення раціональних звичок, які повинні перебувати у такому тісному контакті зі звичками нашого світу, щоб гарантувати, що нічого несподіваного не відбудеться. Глузд завжди інстинктивно вирізняє у кожній ситуації те, що йому відоме, і намагається усунути невідоме. Таким чином він «шукає подібності, аби мати можливість застосувати свій принцип: “подібне породжує подібне”. В цьому полягає передбачення майбутнього здоровим глуздом» [18, с. 13].

«Філософія Канта – це подушка, на якій засинає розум». Ці слова, які приписують Гегелю, свідчать, що розум був скинутий із п'єдесталу глуздом, бо саме з Нового часу глузд запанував у європейській цивілізації і саме він визначав її розвиток. З одного боку наука, з іншого – некласична філософія, сприяли тому, щоб розум взагалі залишився на задвірках життя людини. Некласична філософія звертається до нерозумних, до позарозумних чинників людського життя, які його визначають. Розум не керує ні інстинктами, ні волею, ні потягами, ні афектами людини; він виявляється безсилим перед ними. Глузд розглядає зміну як патологію, як відхилення від «норми». Це зафіксував З.Фройд у своїй праці «Психопатологія повсякденного життя». Як тільки життя зазнає змін, то вплив на нього підсвідомого посилюється. Крім цього, глузд не бажає зустрічей з невідомим. Наприклад, смерть є тим невідомим, що робить щоденне життя невизначеним, тим невідомим, що «вибиває із колії». Тому глузд намагається витіснити смерть із життя, намагається «забути» про неї. Але це витіснення породжує неврози. Усе неприємне витісняється, бо пересічна людина керується у повсякденному житті принципом задоволення (З. Фройд). Життя – це задоволення, приємність, а смерть, хвороба – це щось неприємне, жахливе, невідоме. Проти невідомого, непостійного, необдуманого пересічні люди виробляють певні захисні механізми. Одним із таких механізмів є механізм забування, який З. Фройд визначає наступним чином: «Це порушення

руху думки силою внутрішнього протесту, який походить від чогось витісненого» [235, с. 200].

До поняття глузду звертається Л. Хвістек, але він не визначає його точно, тому значення глузду є не цілком ясным. Ось що пише Л. Хвістек про глузд: «Під глуздом будемо розуміти здатність, що уможлиблює доступ до правд, які незалежні від будь-якої поняттєвої революції. Очевидно, що ми володіємо такими правдами, але вони є примітивними і банальними. Важко припустити, що вони могли б стати основою для створення поняттєвого апарату за допомогою якого можна було б схопити у точних формулах закони розвитку науки» [283, XXII]. Глузд імплікує несуперечність, але не навпаки. Можна будувати несуперечливі теорії, але вони можуть суперечити йому, бо є відірваними від усього людського знання. Треба відрізнити глузд від популярного погляду на світ. Популярний погляд на світ містить у собі переконання та упередження, які характеризують дане середовище; він є суперечливою і невідповідною метафізичною системою. Глузд відмежований від *common sense*, аби дати собі раду як із авторитетом та громадською думкою, так і з ідеалістичною логікою.

Проте існує пізнавальне знаряддя, яке базується лише на глузді, яке вказує на певний шлях розвитку всього знання. Цим знаряддям пізнання є система раціональної метанауки, яка є непрофесійним критерієм відмежування знання від його ідеалістичних заміників. Раціональна метанаука є теорією висловлювань та їх формального запису за допомогою найпростіших і найбільш непрофесійних дій, тих самих дій, якими послуговуємося у нашому практичному житті, наприклад коли користуємося термометром, і який ніколи нас не обманює. Нарешті, глузд забороняє нам користуватися в науці невиразними образами уявної реальності, а в філософії та математиці відкидає усі ідеальні предмети [283, XXII-XXIII].

Ця некритичність і догматичність повсякденних установок (суб'єкта) надає позірної незмінності повсякденному життю (об'єкту). Глузд надає повсякденню раціонального вигляду. Раціональність – це здатність діяти згідно



із глуздом. Рацію не науки і не філософії, а у сенсі «доброго чуття» (*bon sens* – франц.). Дуже часто кажуть: «Я нюхом чую». Добре чуття дозволяє відчутти різницю між добрим і поганим, добром і злом, правдою і брехнею, корисним і шкідливим, але воно не є рефлексивним, а радше інтуїтивно-інстинктивним.

Ж. Дельоз так узагальнює основні характеристики глузду, який не любить розривів, випадковостей, парадоксів та невідомого: «...системні характеристики глузду наступні: утвердження єдиного напряму; визначення його як такого, що спрямований від більш диференційованого до менш диференційованого, від сингулярного до регулярного і від дивного до звичайного; відповідна стріла часу – від минулого до майбутнього; спрямовуюча роль теперішнього в цій орієнтації; можливість передбачення на цій основі; осілий тип розподілу, який увібрав у себе всі попередні характеристики» [69, с. 100]. На основі здорового глузду встановлюється так званий реалізм здорового глузду, який полягає у таких твердженнях: 1) людина постійно перебуває в контакті зі стабільними частинами реальності, які існують незалежно від неї; 2) взаємодіючи з такими реальностями, людина здобуває певне знання, яке можна назвати знанням здорового глузду; 3) це знання здорового глузду не є теоретичним, а практичним; 4) за допомогою здорового глузду людина пристосовується до середовища і перетворює його на царину відомого, безсумнівного; 5) царина відомого і безсумнівного – це царина цілковитої визначеності та передбачуваності, які забезпечує здоровий глузд.

Однак здоровий глузд не намагається пояснювати, а лише пристосовує; він не намагається пояснити, як наші вірування та твердження про світ співвідносяться з ним. Здоровий глузд орієнтований на повторювані феномени повсякденного життя, які безпосередньо сприймаються людиною. Здоровий глузд вірить (*sic!*), що таке сприйняття є доказом того, що світ існує реально, а не лише є видимістю. Повсякденний світ здорового глузду не є світом «духовних монад» чи «ідеальних цілісностей»; він радше є світом, поділеним на певні сегменти, на певні царини, які пов'язуються між собою механічним чином. Здоровий глузд є механіком і конструктором, тому він нічого не вигадує

і не створює, а користується даним тут і тепер. Тому мислення здорового глузду є механістичним та калькулюючим (від лат. *calculus* – рахунок, числення, але також тут міститься значення «калькувати», «копіювати», «наслідувати»).

### **3.1.2. Система релевантностей і типізація повсякдення**

Після детального аналізу глузду виникає питання в контексті типізації повсякдення, а саме: яку діяльність можна вважати осмисленою? Якщо я проаналізую прожитий день, то із здивуванням виявлю, що більшість моїх дій не мають сенсу, бо в них наявний певний автоматизм. А. Шюц приймає постулат суб'єктивної інтерпретації дій, хоча намагається з'ясувати їхні приховані смисли. Як можлива осмислена соціальна дія? Для того, щоб відповісти на це питання, А. Шюц звертається до аналізу поняття «життєвий світ» [див.: 260; 261; 262; 354].

Життєсвіт в межах феноменологічної соціології постає як всеохопна сфера людського досвіду, орієнтацій та дій, за допомогою яких люди здійснюють свої плани, залагоджують свої справи та задовольняють свої бажання, маніпулюючи об'єктами і спілкуючись з людьми. Соціологічний сенс поняття життєвого світу полягає в тому, що він уможливорює особистісний досвід людського спілкування. Життєсвіт – це досвід зустрічі з чужою свідомістю як співучасником у визначенні смислів. Тому фундаментальним завданням феноменологічної соціології є опис процесу формування міжсуб'єктивного соціального світу, тобто соціально підтверджених способів його інтерпретації, яка лежить в основі соціальної комунікації.

А. Шюц співвідносить поняття «життєсвіт» з трьома іншими, без яких він не є цілісним. По-перше, життєсвіт – це світ, в якому домінує природна установка (*natural attitude*), свідомості за допомогою якої людина живе і діє в життєвому світі. Ця установка – прагматична, утилітарна і включає різноманітні сфери релевантності. По-друге, життєсвіт – це інтегральна характеристика людського буття і поведінки у соціальному світі. Кожна окремо

взята ситуація є епізодом у ланцюгу людського життя, і поведінка людини ґрунтується на її минулому досвіді. Як зміст, так і наслідки такого досвіду, унікальні. Феноменологічно це означає, що життєсвіт людини є її буттям у біографічно визначеній ситуації. По-третє, поняття «життєсвіт» включає ті засоби, за допомогою яких людина орієнтується в життєвих ситуаціях і досягає поставлених цілей, використовуючи запас наявного знання. Людина не може ні тлумачити свого досвіду, ні будувати планів, не звертаючись до запасу знання.

Міжсуб'єктивність життєсвіту означає, що персональні інтерпретації відносно природної концепції світу синтезуються у загальнозначущу картину світу певного культурного середовища. Це вдається здійснити завдяки використанню стандартних зразків та формулювань, «комплексній самоідентифікації», яка є загальним поглядом певної групи і яка їх підтримує. Члени іншої культурної спільноти володіють власними стійкими концепціями світу і сприймають чужу групу як зовнішню. Тут можна аналізувати проблему емігранта, його намагання інтегруватися в інше культурне середовище.

У межах соціальної феноменології А. Шюца соціальний світ постає як світ значень, що переживаються та тлумачаться людьми в їхньому повсякденному житті. Але соціальні значення не передують людській діяльності. Соціальні значення конститутивні, тобто такі, які не споглядаються, а створюються у процесі повсякденної діяльності.

Реальність, з якою має справу соціальний феноменолог, – це структурований світ інтерсуб'єктивних значень, які представляють собою типізовані уявлення про об'єкти і події цього світу. Подібні типізації формують схему повсякденних тлумачень, котрі приймаються як самі собою зрозумілі (taken for granted), тобто як засоби соціальної орієнтації людини.

У чому полягає суть типізації? Типізація полягає в усередненні рис, релевантних для конкретної безпосередньої цілі, заради якої цей тип утворюється, і у нехтуванні тими індивідуальними відмінностями об'єктів, які типізуються, котрі нерелевантні для такої мети: «Тип...є зв'язком визначень, у

якому придушуються іррелевантні можливості визначення конкретного одиничного досвіду» [260, с. 256].

Не існує такої речі як чистий тип. Усі типи є реляційними відношеннями, тобто відносяться до певної мети, заради якої вони створені. І ця мета є як теоретичною, так і практичною проблемою, що виникла з нашого ситуативного інтересу на тлі світу, який ми приймаємо як даність. Проте наш теперішній інтерес виник у результаті нашої конкретної біографічної ситуації в нашому оточенні, як ми його бачимо.

Віднесення типу до проблеми, для вирішення якої він був створений, його проблемна релевантність, як називає її А. Шюц, конститує сенс типізації. Таким чином, кожна проблема вимагає створення своєї типізації. Це не означає, що для кожної окремої проблеми може бути створений лише один тип. Навпаки, для вирішення однієї проблеми можуть і часто повинні створюватися чисельні типи.

Отже, поле повсякденного досвіду в кожний момент структуровано на різні регіони релевантності, і лише переважаюча система релевантностей визначає, що повинно бути прийнято в якості типово рівного і що – в якості типово відмінного. Це твердження є вірним для всіх видів типізації. Виникнення структури регіонів релевантностей можна легко пояснити: світ, що приймається Ми-групою як даний, являє собою спільну ситуацію, в якій на спільному горизонті виникають спільні проблеми, котрі вимагають типових рішень типовими засобами для досягнення типових цілей. Кожна з цих проблем визначає, що для неї релевантне, а що – ні.

Система релевантностей і типізацій у кожному історичну епоху є частиною соціальної спадщини і як така передається за допомогою освіти. Вона визначає, які факти або події повинні розглядатися як важливі – тобто типові – для вирішення типовим чином типових проблем. Вони перетворюють неповторні індивідуальні дії окремих особистостей на типові функції типових соціальних ролей (наприклад, слово «хуліган» походить від прізвища Хуліген і хуліганями

починають називати усіх, хто поводить себе не-типово, порушуючи громадський спокій). Будь-яка роль включає типізацію її виконавця.

Роль також функціонує і як схема тлумачення, і як схема орієнтації для кожного члена Ми-групи, і конституює для них універсум дискурсу. Вважається, що кожний (включно зі мною), хто діє соціально схваленим типовим чином, володіє відповідними мотивами та прагненнями для досягнення відповідного типового стану справ. У нього є шанс порозумітися з іншими, хто приймає таку саму систему релевантностей і вважає само собою зрозумілим ті типізації, які виникають. З одного боку, я повинен – для того, аби розуміти іншого – застосовувати систему типізацій, що її прийняла група, до якої я належу. З іншого боку, для того, щоб інший мене зрозумів, я сам повинен використовувати таку саму систему типізацій як схему орієнтації для моєї сконструйованої дії.

Соціально виправдана система типізацій і релевантностей являє собою спільне поле, на якому виникають часткові типізації та структури релевантностей індивідуальних членів групи. Це пояснюється тим, що приватна ситуація індивіда, як вона визначена ним самим, завжди виникає усередині групи, тому її індивідуальні інтереси співвідносні з інтересами групи.

А. Шюц вважає, для того, аби люди могли домовитися між собою, необхідне виконання двох постулатів:

1. Постулат взаємозамінності точок зору: «Я приймаю на віру – вважаю, що інший зробить так само – що, якщо я поміняюся з ним місцем так, що його тут стане моїм, тоді я буду знаходитися на тій же самій відстані від предметів і буду бачити їх на рівні тої самої типовості, як і він, більше того, для мене будуть досяжними ті ж самі предмети, що і для нього (і навпаки)».

2. Постулат збігу «систем релевантностей»: «Доки не доведено протилежне, я приймаю на віру, що різниця у перспективах, обумовлених унікальністю його і моєї біографічної ситуації, не впливає на наявності цілі будь-кого з нас... І ми відбираємо та тлумачимо актуально або потенційно загальні об'єкти та їх

властивості однаково, тобто достатньо однаково для досягнення будь-якої практичної цілі».

У чому суть цих постулатів? В повсякденному житті ми поводимо себе таким чином, ніби від зміни наших місць характеристики світу не зміняться. Хоча ми усвідомлюємо усі індивідуальні відмінності у сприйнятті світу, відмінності у біографічних ситуаціях, особливостях виховання та навчання, специфіки соціального статусу тощо. Ми усвідомлюємо, що дивимося у різні боки, в прямому і переносному значенні цього слова, тобто опиняємося віч-на-віч у життєвому світі, а наші життєві плани можуть суперечити одне одному, проте наш договір може спрацювати і ми можемо домовитися. Отже, ми автоматично, не задумуючись, прийняли, що ці відмінності не мають принципового значення для нашої співпраці. Цей факт взаємного пристосування називається «загальною тезою про взаємозамінність перспектив».

Таким чином, ми наближаємося до розуміння природи «повсякденного знання». Якщо ми прийняли свого партнера не як індивідуальність, а як певний тип – «клієнта», «банкіра», «викладача», «студента» тощо, тоді наше повсякденне життя перетворюється на зустріч з типами, а не із живими людьми. Вищенаведені постулати сприяють такій типізації. Ми вгадуємо у повсякденному житті ті типи, які релевантні для вирішення наших проблем. Система типів визначає наше «повсякденне життя».

М. Натансон, учень А. Шюца, зазначає, що основною ідеєю усієї творчості А. Шюца, яку він постійно артикулює, є значення світу здорового глузду для засвоєння людиною повсякденних практик. Більше того, А. Шюц, як зауважує М. Натансон, вважав, що людина за життя не може вийти за межі повсякденного світу; лише смерть виводить її [329, xxvi]. Цікавим здається тлумачення М. Натансоном соціальної феноменології А. Шюца, оскільки перший є філософом, а не соціологом, який застосовує феноменологічний метод та екзистенціальний аналіз до соціальної реальності.

М. Натансон у своїй книзі «Я, що мандрує. Дослідження соціальної ролі та філософії» [330], намагається розкрити становлення Я: від його самотності та окремішності до соціальності, як пережиття спільного життєвіття з іншими в Ми-відношенні (We-relationship). М. Натансон, крім цього становлення, цікавиться процесом типізації стосунків та соціальних ролей у повсякденному житті. Він прямо заявляє, що «ролі є типами, а прийняття ролі є спосіб типізації; і з цих основ походить соціальний світ» [330, С. 45-46].

В українській соціальній філософії ще не усталилися значення понять «соціальне» і «суспільне». Тому, коли М. Натансон говорить про «соціальне», про «соціальність», то він має на увазі пережиття спільного життєвіття з іншими, з ближніми (fellow-men), в якому конституюється «Ми». Інша справа, коли йдеться про соціальні ролі, які виконують індивіди у суспільстві. Суспільне – це всі формальні відносини, в які вступає індивід протягом життя. Найчастіше індивіди вступають у формальні відносини з організаціями, яких дуже багато. Організаціями будемо вважати банки, крамниці, навчальні та медичні заклади, державні структури тощо. «Покупець», «продавець», «банкір», «клієнт», «громадянин», «учень», «студент», «викладач» тощо – це певні соціально-формальні ролі, які індивіди виконують у суспільстві. Виконання ролей потребує певних навичок, щоб воно було прогнозованим та очікуваним. Ця прогнозованість та очікуваність певних поведінково-соціальних ролей утворює формальний суспільний порядок. Закріплені структури соціально-формальних норм поведінки соціальних ролей визначають суспільне середовище у формі звичок, стереотипів, навичок та вмінь тої чи іншої соціальної ролі. Таке закріплення досягається за допомогою віддзеркалення суспільного в індивідуальному, зовнішнього у внутрішньому, яке, у свою чергу, виступає як інваріант суспільного. Соціальна роль закріплюється у формальних структурах поведінки, завдяки досягненню тої «висоти» формальної внутрішньої значимості, яка підносить її на вершину суспільно-формальної ієрархії. М. Натансон відзначає, що цю ієрархію визначає не «унікальність кожної ролі, а її типовість» [330, с. 33].

Суспільно-формальна ієрархія задається ззовні. Вона вимагає від індивіда досягнення рівня синхронізації особистісної ідентичності з її знаковою системою, або з певним її шаблоном. Йдеться про формування особистісної ідентифікації, згідно з вимогами суспільно-формальної ієрархії, про формування «Я» особистості відповідно до наявних формальних структур поведінки у системі соціальних ролей. Тому у повсякденному житті соціальне та суспільне виявляються надзвичайно об'єктивованими і такими, що роблять анонімним усе соціально-суспільне життя людей, в якому не враховується оригінальне, своєрідне, а лише береться до уваги типове, схематичне, формальне [див.: 97, С. 137-145].

Виникає питання: «Як можна перейти від індивіда до групи без втрати екзистенціальної реальності особистості і без відкидання гостроти типізації?» [330, с.67]. Відповідь на це питання лежить у площині самосприйняття індивіда: «з егологічної точки зору типізація закорінена у самотипізацію: інтерпретація індивідом своєї ролі залежить від його розуміння самого себе. Перший рівень типізації є тим рівнем, на якому Я конструює для себе сферу світу, в якій воно віднаходить себе і діє» [330, С.22-23].

Отже, виходимо на проблему самопізнання, від якого залежить відповідь на питання «хто я?». Щоб відповісти на це питання, потрібно почати філософувати із власної екзистенції. Де знаходиться початок філософування і філософії взагалі? М. Натансон відповідає, що «філософія розпочинається з визнання самотності в екзистенціальному сенсі» [330, с. 15]. Індивід повинен пережити екзистенціальну самотність, щоб вийти за межі повсякденної типізації і набути оригінальності.

Оригінальність не означає ексцентричності, чи навмисного привертання до себе уваги нетиповою поведінкою, одягом, манерами тощо. Тут оригінальність означає повернення до самого себе, до початку, як вихідної точки, першопричини (origin). Тому Я індивіда повинно здійснити мандрівку у два боки: у бік формалізованих типових структур, в яких воно губиться, набуваючи тих чи інших ролей, втрачаючи оригінальність, і у бік



першопричини, джерела, вихідної точки самого себе. «Поряд з небезпекою анонімності, існують надзвичайні можливості, свобода, яку уможлиблюють ролі та набуття ролей. Насправді, найбільшим досягненням ролей є те, що вони дозволяють свідомості, яку розуміють як типізуючий чинник, конструювати соціальний світ» [330, С. 45-46]. Тоді формалізовані типові структури соціального світу вже не будуть для нього пастками, а лише можливостями для здійснення свободи та реалізації самості.

До вчителя прийшов молодик і запитав: «Що треба для того, аби досягнути просвітлення? Вчитель відповів: «Іди прочитай десять тисяч книг. Тоді прийдеш до мене знову». Молодик пішов читати книги, записуючи цікаві думки. Читав десять років. Приходить до вчителя і каже: «Вчителю, я прочитав десять тисяч книг, але не досягнув просвітлення». Вчитель відповів йому: «Забудь все, що ти прочитав. Виробляй свій стиль життя». Треба грати роль у «власному стилі» (Ф. Ніцше), тоді не буде жодних масок, а життя перетвориться на містерію. Коли граємо роль на сцені світу у власному стилі, тоді *інший* виходить з тіні. Енергія більше не тратиться на підтримування масок особистості. Вони руйнуються, щоб звільнити місце для справжнього гравця – Іншого в мені. В мені живе Інший, який лежить в основі моєї цілісності та неподільності, яка знаходиться по той бік невластивих ролей, по той бік ототожнень з кимось/чимось. Удосконалювати невластиві ролі, які виконуєш, означає відхилятися від самого себе. Тепер стають зрозумілими слова Г.Сковороди: «Світ мене ловив, але не спіймав». Треба жити так, щоб не потрапити у пастки об'єктивованих суспільних структур, навіть перебуваючи в них, бо все ж таки, згідно з екзистенціалізмом, людина – це буття-у-світі, і від нього неможливо втекти, – залишатися самим собою.

Цікавим видається звернення М. Натансона до релігії як «кінцевої зупинки» Я, котре мандрує. Саме вона дозволяє людині залишатися самою собою, попри тиранію анонімної соціальної реальності. І це підтверджує своїм життям, наприклад, Г. Сковорода.

Як відомо, релігія пов'язана з трансцендентністю, але здоровий глузд (фактор типізації) створює такий різновид трансцендентності, елементи якої знаходяться за межами цього світу і не належать до світу індивіда [330, с.146]. Більше того, здоровий глузд розглядає трансцендентність як гіпотетичний конструкт, тому що він є продуктом анонімної типізації. Це означає, що об'єктивована і позасвітова трансцендентність елімінується з життя пересічних людей. В екзистенціальному сенсі трансцендентність розуміється М.Натансоном як можливість вибору та самотворення, що здатні трансформувати соціальний світ людей. Для того, щоб трансцендентність стала ефективною і впливала на повсякденне життя людей, вона повинна стати внутрішньою. Внутрішня трансцендентність відкривається тоді, коли людина піднімається вгору сходами власних можливостей і відповідає на постійні складові свого життя – народження, соціальність, смерть – як реалізоване Я. Для реалізованого Я не страшні жодні типізуючі ролі та структури, оскільки воно привносить в них творчість, оригінальність і завжди залишається самим собою. Що таке реалізоване Я? Це Я, що відповідає на поклик. У Г. Сковороди відповіддю на поклик є «сродний труд».

Як поєднується «сродний труд» і роль? Вони поєднуються в одне ціле тоді, коли роль виконується відповідно до здібностей, і коли вона набуває символічного значення, тобто апелює до трансцендентного. Ось що говорить з цього приводу Г. Сковорода: «Свѣтъ подобен театру: чтоб представить на театре игру с успехом и похвалою, то берут роли по способностям. Дѣйствующее лицо на театре не по знатности роли, но за удачность игры вообще похваляется. Я долго разсуждал о сем и по многом испытаніи себя увидѣл, что не могу представить на театре свѣта никакого лица удачно, кромѣ низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго: я сію ролю выбрал, взял и доволен» [205, с. 457]. Так нівелюється репресивний вплив суспільно-формальної ієрархії, що типізує та усереднює людей.

### 3.2. Повсякдення між структуралізмом і феноменологією: П. Бурдьє

Інтерес до повсякдення у сучасній соціальній теорії відроджується під знаком «практичного повороту» – виділення світу повсякденних рутинних дій у самостійну сферу досліджень. Цьому сприяв розвиток феноменологічних ідей в соціології.

П. Бурдьє – один із найвідоміших французьких соціологів, близький до неомарксизму. Його праці присвячені соціології влади, політики, масової культури, мистецтва, «символічних капіталів» різноманітних соціальних груп [див.: 26; 27; 28; 29; 125; 255]. Методологічні підходи П. Бурдьє до вивчення повсякдення порівнюють з методами соціолога-раціоналіста та позитивіста Е.Дюркгайма та філософа-аналітика Л. Вітгенштайна.

П. Бурдьє шукає третій шлях у дослідженні соціальної реальності, який би пролягав між структуралізмом і феноменологією. Для досягнення цієї мети П. Бурдьє вводить поняття «соціального агента», оскільки «суб'єкт» у структуралізмі є маріонеткою структури і позбавляє його власної активності, а у феноменології суб'єкт знає, чого він хоче, і його діяльність є цілком свідомою та раціонально спланованою, тобто суб'єкт діє цілком незалежно і спонтанно.

Соціальні агенти П. Бурдьє не є автоматами, відлагодженими як годинники у відповідності до законів механіки, які не відомі їм. Агенти здійснюють стратегії – своєрідні системи практик, спонукувані метою, але не спрямовані свідомо здійснювати саме ці практики. Сама практика не є розумною чи раціональною. П. Бурдьє описує логіку практики такими поняттями як «практичне чуття», «габітус», «стратегія поведінки».

Тоді як соціологія визначає «об'єктивні структури» на основі регулярностей, що виявляються статистикою (сама вона базується на емпіричних дослідженнях), і тоді як вона розглядає кожну ситуацію як «особливий стан» однієї із цих структур, вона повинна враховувати розходження практик із цими структурами. Що таке екстеорізація? Як співвідноситься практика зі структурою? Відповідь на ці питання може бути

такою: або завдяки автоматичному рефлексу, або завдяки суб'єктивному розуму, який створив їх. П. Бурдьє відкидає їх. Він замінює їх «теорією», яка намагається пояснити адекватність практик до структур через їхнє походження. Для цього він вводить додаткове поняття, яке забезпечує екстеорізацію практик зі структурами, починаючи з їхнього походження. Це походження потребує, передбачає, інтеорізацію структур (завдяки навчанню) і екстеорізацію досягнень (які П. Бурдьє називає габітусом) на практиці. Таким чином вводиться часовий вимір: практики (вираження досвіду) відповідають ситуаціям, як проявам структури, тоді і лише тоді, коли структура залишається стабільною протягом процесу інтеорізації/екстеорізації; якщо ні, то практики відстають (запізнюються) і нагадують структуру в її попередній точці, точці в якій вона була інтеорізована габітусом. Габітус забезпечує основу для пояснення суспільства у його відношенні до структур.

Вводячи поняття «габітус», П. Бурдьє намагається подолати структуралістський об'єктивізм та надмірний психологізм феноменологічної соціології. Слово «габітус» походить від латинського дієслова *habere* – мати, володіти, посідати, мати у розпорядженні, розпоряджатися чимось. Також може означати схильність, нахил до певних дій, вчинків. Саме схильність, нахил до певних дій та вчинків соціальних агентів, а також їхнє вміння розпоряджатися наявними ресурсами, як матеріальними, так і ментальними, породжують та структурують їхні практики. Вони дозволяють орієнтуватися соціальним агентам у соціальному просторі та адекватно реагувати на життєві виклики. Для того, щоб сформувати габітус, необхідно провести велику роботу з соціалізації індивіда, щоб він міг засвоїти основні принципи поведінки у певних життєвих ситуаціях, міг «дати собі раду», як кажуть в народі. Отже, габітус є продуктом характерних структур певного класу умов існування, тобто економічної і соціальної необхідності, сімейних зв'язків або, точніше, чисто сімейних проявів цієї зовнішньої необхідності (у формі поділу праці між статями, типу споживання, стосунків між батьками, табу, турбот, смаків тощо). Габітус дозволяє зрозуміти те, як «поведінка може бути орієнтована на ціль, не будучи

свідомо спрямованою на неї і такою, що спрямовує до цієї мети». «Габітус – продовжує П. Бурдьє – встановлює з соціальним світом, продуктом якого він є, справжню об'єктивну співучасть, принцип знання без свідомості, спрямованості без наміру і практичного засвоєння повторень, які дозволяють передбачити майбутнє...» [26, с. 67]. Зв'язок, який встановлюється між певним набором економічних і соціальних умов і характеристиками позиції, яку займає агент, викристалізовується у габітус, що дозволяє зробити осмисленими як самі практики, так і судження про них. Можна говорити про історичність габітуса. Це означає, що його формують протягом поколінь. Він передається поколіннями, які змінюють одне одного. Як і соціалізація, формування габітуса в процесі інтеоризації соціальних відношень здійснюється в декілька етапів: 1) первинний габітус, що сформувався в сім'ї, слугує основою для сприйняття і засвоєння шкільної освіти; 2) вторинний (шкільний) габітус є умовою і передумовою сприйняття навколишнього світу. Іншими словами, логіка інтеоризації перетворює габітус на хронологічно впорядковану множину диспозицій, на «деяку структуру певного рангу», яка уточнює межі структури вищого рангу і впорядковує структури вищого. Габітус – це «практичний сенс», навіть можна сказати, «здоровий глузд». Габітус – це принцип, який породжує практики і котрий підкоряється «практичній логіці» – логіці невизначеності, властивій повсякденню. З іншого боку, габітус жорстко визначає ту чи іншу практику.

Як сукупність практичних схем бачення і поділу соціальної реальності, принципів практичної (буденної) класифікації, габітус являє собою «практичне чуття». З іншого боку, як сукупність озвнішнених схем сприйняття та оцінювання, думання, він надає можливість імпровізації, винахідливості, використовуючи в якості точок відліку та опори готові формули, такі як бінарні опозиції розрізнення: *форма-зміст, головне-вторинне, центр-периферія, високе-низьке*. Габітус намагається не допустити виникнення непередбачувальних, випадкових подій у будь-якій соціальній ситуації. Іншими словами, габітус здатний на практиці вільно відтворювати схеми сприйняття, думки, комунікації і

дії; він встановлює жорсткі рамки, обмеження на таке відтворення і не допускає продукування нових, тобто створення будь-чого небаченого, а також він не дозволяє механічно відтворювати задане. З погляду концепції габітуса, соціальні агенти ніколи не бувають вільними, але ніколи ілюзія свободи не буває настільки повною, як у випадку, коли вони діють за схемами власного габітуса, тобто за об'єктивними структурами, продуктом яких є сам габітус.

Інтеоризовані практичні схеми у відношенні можливого і неможливого, свободи і необхідності, дозволів і заборон, які містяться в соціальних відношеннях, породжують диспозиції, які наперед адаптовані до їхніх вимог. При цьому, найбільш неймовірні практики виключаються як немислимі, тобто як «непрактичні». Однак габітус відтворює у будь-який момент часу саме ту систему соціальних відношень, результатом яких він є; тому практики, породжені габітусом, а рiогi адаптовані до соціальних умов лише тою мірою, в яких вони залишилися подібними на ті умови, в яких був сформований габітус. Оскільки диспозиції габітуса стійкі і можуть бути довговічнішими, ніж соціальні відносини, які їх породили, постільки габітус породжує дезадаптовані практики тоді, коли умови його функціонування занадто віддаляються від умов, які його породили. В цьому випадку практики, які не відповідають існуючим соціальним умовам, виявляються непристосованими до теперішніх умов.

Отже, габітуси складають практики, а практики – стратегії поведінки у соціальному полі. П. Бурдьє для опису соціальної реальності використовує поняття «соціальне поле». Природа соціального поля двоїста, як і природа самої людини, адже П. Бурдьє описує людину як фізичну істоту, як біологічний організм і як соціальну істоту. Людина, як єдність біологічно-соціального займає певне місце в просторі, як фізичному, так і соціальному. Місце може бути визначене «абсолютно», адже соціальний агент не може бути всюдисущим і займати увесь простір. Місце, яке займає соціальний агент у фізичному просторі, може бути визначене через площу, поверхню та обсяг, як і предмет з його розмірами, або габаритами.

Фізичний простір визначається за допомогою спільних зовнішніх сторін тих частин, які його утворюють. Соціальний простір визначається за допомогою розрізнення позицій, що його утворюють, як структура соціальних позицій. Соціальні агенти, а також привласнені ними предмети і конституювані як власність, поміщені в деяке місце соціального простору, котре може бути охарактеризоване за допомогою його релятивної позиції у відношенні до інших місць через відстань, що відділяє це місце від інших місць. Соціальний простір намагається стати фізичним простором за допомогою, наприклад, викорінення або депортації небажаних людей, націй, етносів тощо.

Структура соціального простору проявляється у найрізноманітніших контекстах як просторові опозиції привласненого (заселеного) простору, які функціонують як деякі спонтанні метафори соціального простору. Наприклад, можна проаналізувати структуру шкільного простору (місця учнів-місця вчителів; місця добрих учнів-місця поганих учнів тощо), або структуру міського простору (центр міста – периферія – «спальні райони»; «лівий берег» – «правий берег»).

Можна бачити, що соціальний поділ знаходить своє відображення у фізичному просторі і функціонує одночасно як принцип бачення і ділення, як категорія сприйняття і оцінювання, тобто як ментальна структура. Саме за допомогою такого втілення у структурах привласненого фізичного простору, накази соціального порядку і заклики до виконання неписаних законів об'єктивної ієрархії перетворюються на системи надання переваги і на ментальні структури.

Привласнений простір є одним із місць, в якому утверджується і здійснюється влада як символічне або непомітне насильство. Архітектурні простори, на думку П. Бурдьє, є найважливішими складовими символічної влади, бо вони непомітні.

Ми б хотіли детальніше з'ясувати взаємозв'язок між структурою, практикою і габітусом. Як формується взаємозв'язок між структурою,

практикою і габітусом? Для з'ясування цього питання П. Бурдьє спеціально досліджував в Алжирі докапіталістичне (традиційне) суспільство, і на основі своїх польових досліджень створив «теорію» габітуса.

Чи можна говорити про історичність структур і практик? Як можна уявити собі цей зв'язок у повсякденному житті людей? Наскільки повсякденне життя людей є гнучким і здатним до змін? Якщо ми говоримо про історичність габітусів, практик і структур, то це означає, що вони не є апріорними, а розвиваються та формуються упродовж історії народу, нації чи людства взагалі, тобто з часом вони еволюціонують. П. Бурдьє намагається подолати розрив між практиками, структурами і габітусами, який виникає у вигляді проблеми адекватності практик до структур. Щоб подолати цей розрив П. Бурдьє вводить додаткове поняття «набуте знання». Набуте знання виконує посередницьку функцію між структурами, які організовують практику, і «диспозиціями» процедур самих практик. Цей генезис покладає інтеріоризацію структур завдяки навчанню і екстєоризації досягнень на практиці.

Отже, адекватність виникає на основі відповідності практик, які є вираженням досвіду, до ситуацій, які проявляють структуру лише тоді, якщо сама структура залишається стабільною протягом процесу інтеоризації/екстєрналізації. У протилежному випадку, практики відстають, а структура повертається до попереднього стану, тобто стану, в якому вона була інтеоризована габітусом [див.: 288, с. 57].

### **3. 3. Фреймовий аналіз повсякдення**

Основні ідеї фреймового аналізу повсякдення викладені І. Гофманом у фундаментальній праці «Фреймовий аналіз: Есе про організацію повсякденного досвіду» [56].

В англійській мові поняття «фрейм» позначає широке коло понять, пов'язаних зі структуруванням реальності, а в найширшому значенні цього слова – це «форма». Для І. Гофмана – це перспектива сприйняття, яка створює



передумови для формального визначення ситуації. Фрейм – це процедурне знання, тобто знання як і що робити у даній ситуації, або послідовності дій. Звичайно фрейми не усвідомлюються індивідами і спроба їх пояснення та виділення супроводжується дезорганізацією сприйняття. Наприклад, якщо керувати власною мовою або аналізувати мотиви і цілі поведінки, то мовлення стає незв'язним, а поведінка – девіантною. Лексичні еквіваленти фрейма – це рамка, схема, план, шаблон, сценарій, гештальт, прототип, парадигма (в мовознавстві), дисциплінарна матриця (в науках). В когнітивній психології фрейми називаються «кодуєчими системами». Згідно із М. Мінським, фрейм – це структура знання для уявлення стереотипної ситуації [див.: 164]; фрейм, як ментальна схема, випереджає реакцію індивіда на певну ситуацію.

Системи фреймів не задані в якості алгоритмів сприйняття, вони завжди перебувають у процесі формування. Фрейми – соціабельні. Іншими словами, завжди відбувається фреймування соціальної реальності.

І. Гофман одночасно тлумачить фрейм як «матрицю можливих подій» і як «схему інтерпретацій» подій, котра присутня у будь-якому сприйнятті. Фрейми організовані в системи фреймів (frameworks, англ.). Серед систем фреймів виділяють первинні системи фреймів. Первинні системи фреймів – це «справжня реальність», аналогічна «світу робочих операцій» у феноменологічній соціології А. Шюца та габітусу в соціології П. Бурдьє. Однак ці первинні системи, які є фундаментом повсякдення, не знаходяться в центрі уваги І.Гофмана. Він аналізує можливості трансформації, перетворення «справжньої, живої діяльності» в дещо пародійне, несправжнє. Основний принцип такої трансформації – переключення – спосіб ре-інтерпретації деякої діяльності, вже осмисленої в базовій системі фреймів, її перехід в іншу систему координат – вторинну систему. В якості такої вторинної системи можуть бути світ тексту, сновидінь, театру, змагання.

Наприклад, весілля – це певний ритуал, в якому, як і у будь-якому ритуалі переходу, сконцентрована метафора зміни статусу тих, хто одружується, стосунків між батьками тощо. Репліки, рухи, переміщення в просторі – все це

підпорядковується певному сценарію і являє собою перетворену діяльність, яка відображає справжню реальність (реальність епізодів їх минулого і майбутнього повсякденного життя, трансформованого правилами ритуалу).

Однак включення церемонії весілля у театральну виставу додає ще один шар до вже здійсненої трансформації. Репетиція подібної вистави ускладнить структуру фрейма, додавши до нього шар «технічного переналагодження» – наречений вже не просто намагається відповідати образу «молодого» (первинний шар) і робить явним своє зусилля для публіки (другий шар); він до того ж періодично практикує для себе (третій шар) роль «молодого». Четвертий шар може додатися, якщо на репетицію приїде знімальна група і «нареченому» доведеться зображати те, як він готується зображати «молодого».

Чим далі І. Гофман просувається у своєму аналізі фреймування повсякденних подій, тим сумнівнішою виглядає теза про апріорне розрізнення первинних і вторинних систем фреймів, нездоланною відстанню між «копією» та «оригіналом».

Кожний наступний шар фрейму – це відображення відображення, перехід у нову систему координат того, що вже зазнало переходу. Як підсумок, перед І.Гофман постає питання: «Як співвідносяться між собою трансформована і нетрансформована діяльність?». У попередніх теоріях, наприклад А. Шюца, ці сфери діяльності замкнуті (під час переходу з однієї сфери діяльності в іншу, людина шокована таким переходом) та онтологічно нерівноцінні – реальність, яка сформована прагматичними установками, є «верховною реальністю». Ці тези І. Гофман піддає сумніву у книзі «Аналіз фреймів: есе про формування повсякденного досвіду».

Твердження А. Шюца про те, що людина переживає шок під час переходу з однієї сфери життєвого світу в інший, сумнівне. Навпаки, «не-буквальні-реальності» співіснують з повсякденною діяльністю; трансформація не «нависає» над рутиною, а вмонтована в неї. Отже, жорстких меж між сферами життєвого світу, наприклад, між світом повсякдення і світом кінематографу, немає. Тут варто зазначити, що переходи від одного повсякдення до іншого

здійснюються за допомогою саме тих ритуалів, про які згадує І. Гофман. Ритуали – це певні дії, які згладжують шок від несподіваного і неочікуваного нового, або все ж таки очікуваного, як у випадку одруження або заміжжя. Одруження або заміжжя – це вже інше повсякдення, яке настає після парубкування або дівування. До того як я не був одруженим, то я парубкував і можливість одруження – це була «не-буквальна-реальність» (інша, повсякденна реальність), яка стала «буквальною реальністю» після одруження; і цей перехід від однієї реальності до іншої забезпечив ритуал вінчання.

Розрізняючи «базові» і «не-базові» системи фреймів, І. Гофман вказує на онтологічну нерівноцінність світу фундаментальної діяльності, за якою «нічого не приховується». Під час доведення, що повсякденна діяльність не пов'язана з оригіналом, з яким можна співставляти копії, допускалося, що вихідна модель діяльності є чимось справжнім і надійніше пов'язана з навколишнім світом, ніж будь-яке її відображення. Але виявилось, що повсякденне життя є багат шаровим відображенням деякої моделі чи взірця, які самі є втіленням чогось невизначеного. І тому між копією та оригіналом різниці немає.

І. Гофман робить висновок, що наукове знання можна розглядати в перспективі повсякденного застосування науки, певним чином фреймованої комунікації, в якій розгортаються стратегії презентації і самопрезентації; відбувається контекстуалізація і реконтекстуалізація теоретичних моделей. Основний методологічний імператив даної логіки – пояснення соціального як зв'язків повсякденних і неповсякденних систем фреймів, світу ідей і світу їхнього втілення.

Можна стверджувати, що теорія фреймів досліджує контексти повсякденного світу і сама є вмонтованою у широкий теоретичний контекст аналітичної соціології повсякдення.

Ключовими поняттями фрейм-аналітичного дослідження повсякдення є поняття спостереження і поєднані з ним поняття спостерігач та «спільнота спостерігачів». Спостереження – процес осмисленої організації елементів

досвіду – тлумачиться як процес конституювання події. Спостерігач «реєструє» події, ідентифікує, визначає і класифікує їх, поміщаючи у деяку систему фреймів. Подія, таким чином, є смисловим комплексом, бо поєднує в собі відповідність дії спостереженню та її тлумачення. Третє базове поняття фрейм-аналізу – це система фреймів, тобто система відмінностей. Події ідентифікуються спостерігачем, класифікуються і поміщуються в деяку систему координат, інтерпретативну схему, яка надає події визначеності. Отже, ядром фрейм-аналізу є спостереження, подія і фрейм, а також поділ фрейма на інтерпретативну схему і матрицю подій. Ця роздвоєність долається за допомогою фізичної і смислової єдності події. Наприклад, жест пасажира в маршрутці до водія, або навпаки, жест пішохода, який зупиняє маршрутку. Такий жест розглядається як приклад елементарного фреймування події, яка володіє смисловою та фізичною визначеністю. Отже, буденну подію можна розглядати як знак, або як просторово-часовий елемент соціального життя, а його контекст – або як інтерпретативну схему, або як матеріальний контекст. У першому випадку подія вмонтовується у шерех вихідних за формою, а не пов'язаних з нею, подій. Жест пасажира маршруткі відповідає жесту пасажира потяга, який прощається, або вітає тих, хто його проводить або зустрічає. В другому випадку подія описується за допомогою її зв'язку з іншими подіями, які виконують функцію «прототипу», або, навпаки, є його «копією». Така постановка проблеми відкриває дві перспективи розвитку фрейм-аналізу: семіотичну і «матеріально-орієнтовану» (вивчення матеріальних об'єктів, предметів, які структурують повсякденні події).

І. Гофман запозичує концепцію соціальною особистості В. Джеймса в якості відправної точки в аналізі мікросистем взаємодії. Як і В. Джеймс, І.Гофман намагається вивчати маски соціальних акторів, які настільки прирастають до обличчя, що зрештою стають їхнім справжнім Я. Маска виправдана життям. Маска стає другою натурою і частиною особистості. Якщо І. Гофман і роздумує про «дисонанс між нашим природним Я і соціальним Я», то він роздумує про це не в категоріях протиставлення біологічно притаманного

і соціально набутого, а радше в категоріях різних соціальних вимог різних сфер спілкування та взаємодії.

Отже, І. Гофман розробляє драматургію учасника мікровзаємодій, який презентує свою діяльність іншим. Його цікавить насамперед знакова осначеність презентації себе іншим (як і М. Бахтіна). Драматургічний підхід до аналізу мікровзаємодій містить опис прийомів керування враженнями, які вироблені в даній відносно замкнутій мікросистемі, головних виконавців та виконавських команд. Кожна людина, як актор на сцені повсякденного життя, намагається якнайкраще представити себе. Для цього вона повинна опанувати мистецтвом маніпулювання враженнями. Враження, що справляє актор на глядачів, має закарбуватися в їхній пам'яті і не згладжуватися протягом тривалого часу. Одній людині важко впливати на широкий загаль, бо вона не має заздалегідь розробленої драматургії представлення власного Я; така людина буде завжди робити помилки і на помилках вчитиметься надто довго, щоб досягнути успіху на сцені повсякденного життя; також їй не допоможе наслідування інших, котрі досягнули успіху у представленні власного Я, бо гра відбувається за різних ситуацій, в неї включаються різні психічні типи, характери тощо. Інша справа, коли створюється певний колектив, який розробляє драматургію представлення Я членів цього колективу. Тоді ця драматургія набуває ширших масштабів, оскільки в її розробку включаються багато людей, залучаються потужні ресурси, як фінансові, так і медійні. Всі ресурси і драматургічний колектив працюють на створення образу Я того чи іншого члена колективу. Драматургія вимагає сцени і лаштунків. За лаштунками триває копійка робота постановки гри, розробка сценарію. Цю підготовчу роботу приховують від глядачів [див.: 305; 306]. Драматургічний підхід володіє власною «ситуаційною» системою понять, які описують стосунки лицем-до-лиця та особливий статус часу в таких формах взаємодії.

Враховуючи швидкоплинність таких взаємодій, учасники повинні швидко досягати робочого взаєморозуміння. Усі вони включені в поточну соціальну ситуацію із певним життєвим досвідом спілкування. В будь-якій ситуації

лицем-до-лиця люди вступають в обумовлені пізнавальні взаємини, без яких неможлива впорядкована спільна діяльність. Основний ситуаційний термін для аналізу людської діяльності в гофманівській драматургії – виконання (перформенс) – позначає всі прояви активності індивіда або «команди» індивідів за час їхньої присутності перед конкретними глядачами (побутовою аудиторією). Першопочатково всі ці прояви діяльності орієнтовані на реалізацію практичних завдань. Але з часом така діяльність перетворюється на «показову», з метою найбільш ефективного самовираження.

Входячи в незнайому ситуацію з багатьма учасниками, людина намагається якомога швидше повно розкрити свій характер, щоб виправдати очікування присутніх. Але їй бракує інформації про їхній попередній досвід, про відчуття щодо неї. І тоді, для передбачення розвитку ситуації, доводиться користуватися заміниками: випадковими репліками, обмовками і примовками, як у психоаналізі, статусними символами, матеріальними знаками соціального становища тощо. В результаті будь-який виконавець в ситуації взаємодії зіштовхується з парадоксом: чим більше цікавишся реальністю, яка недоступна прямому сприйняттю, тим більше треба звертати увагу на зовнішні прояви, позірності, враження, які інші учасники створюють під час взаємодії зі своїм минулим і з майбутнім напрямком дій. У цьому взаємному процесі створення вражень (і тим самим, «самовираження» учасників) І. Гофман виділяє дві різні форми комунікації (знакової активності): довільне самовираження, за допомогою якого люди повідомляють про себе у вигляді загальних знаків, і мимовільне самовираження, яким вони зраджують себе (наприклад, мимовільний жест, слово тощо). Другий вид комунікації – мимовільний невербальний і театральний – найбільше цікавлять І. Гофмана.

Проте під час використання двох каналів комунікації діють обмеження (необхідність приховування тих чи інших фактів тощо). Ці обмеження впливають на учасників комунікації і перетворюють звичайні прояви їхньої діяльності на театралізовані вистави. Люди починають посилено зображати процес своєї діяльності і навмисно зображати свої почуття. Люди починають

користуватися мовою театральних вистав. І. Гофман говорить про «передній план» виконання, тобто ту його частину, яка постійно перед очима учасників комунікації і яка визначає ситуацію для спостерігачів, і «задню зону» виконання, в якій готується бездоганне виконання повсякденних рутинних дій.

І. Гофман вводить також поняття команди виконавців, які поєднують зусилля на час існування даної мікросистеми взаємодії, щоб презентувати присутнім (авдиторії) власне визначення ситуації. Команда – це ситуаційне поняття, яке використовує І. Гофман замість структурного поняття «соціальна група». Команда – це також група, але не в контексті історії соціальної структури, а в контексті наступної постановки будь-якої рутинної взаємодії, в якій треба насадити й утримати потрібне визначення ситуації. Це визначення містить у собі згоду на створення «командного етосу», який повинен мовчки підтримуватися. Головне завдання команди – контроль вражень від виконання, а також охорона доступу в її закулісні зони. Ці секрети від публіки відомі всім виконавцям, тому вони солідарні одне з одним. Але це не проста ілюстрація і підтвердження тези В. Шекспіра про те, що «світ – театр, а люди в нім актори». Цей вислів В. Шекспіра справедливий для часів стародавньої Греції, Середньовіччя та Відродження, оскільки в ті часи людина належала до певних соціальних станів, які володіли певними репрезентативними засобами представлення себе у публічному, суспільному, політичному або економічному житті. Існувала сцена, на якій людина могла зіграти роль, якою наділяла її приналежність до певного стану, або «вища сила». Але з часом соціальні стани занепали, зникла також необхідність звертатися до «вищої сили». На їх місце прийшли маси, які зруйнували сцену, зруйнували ролі. Ролі були замінені функціями, які виконує масова людина. «Стирання будь-якої сцени..., стирання дистанції, тієї, що підтримується церемоніялом чи правилами гри – перемога безладдя у всіх сферах» [20, с. 49]. Не існують обмеження і перешкоди, встановлені станами і кастами, бо саме вони накладали певні обов'язки на ролі.

«Чого я вартий / варта?» – це питання ставить перед собою будь-яка людина, і якщо її працю знецінено, тоді відбувається інфляція людських

талантів, формується комплекс меншовартості («я нічого не вартий/ не варта», «я нічого не можу»). Знецінення людини, знецінення ролей – це початок утворення маси [див.: 89; 180].

I. Гофмана не цікавлять елементи театральної постановки. Він ставить перед собою завдання, а саме: виявити ту структуру соціальних контактів, безпосередніх взаємин і, ширше, ту структуру явищ спільного життя, яка виникає тоді, коли люди зіштовхуються в обмеженому просторі їхньої взаємодії. Ключовий фактор у цій структурі – це підтримка певної ситуації, в якій певні взаємодії можуть існувати, і передбачення тих потенційних небезпек, які цю ситуацію можуть змінити. Система відношень, яка складається в певній ситуації, називається «порядком взаємодії». Цей порядок не є театром, бо передбачає певні моральні норми. Мимовільні жести, обмовки – все це викликає моральні оцінки з боку аудиторії. Виконавці і публіка діють так, ніби між ними існує домовленість про збереження певної рівноваги згоди і незгоди. Ця рівновага тримається на підсвідомій пізнавальній згоді не вводити одне одного в оману надто сильно (міра обману). Життєва практика театралізується. Тому повсякденне життя робить звичайних людей непоганими майстрами театральних постановок. Отже, «порядок взаємодії» у повсякденні стає окремою сферою соціологічного дослідження.

Для створення повної картини дослідження функціонування повсякдення на його трансцендентальному рівні треба розглянути ще поняття «імпринт» та «імпринтінг» як структури мозку, котрі визначають характер сприйняття, розшифрування та реакції щодо стимулів довкілля (О. Гейнрот, К. Лоренц). Їхнє включення обумовлене вродженими генетичними програмами. За допомогою імпринту і научення мозок налаштовується на виживання у фізичному світі. Згідно із Т. Лірі, доктором психології, існує сім імпринтінгів [115]. Пізніше теорію імпринтів розвинув доктор Р. А. Вілсон, назвавши їх програмами. Перші чотири мають безпосередній стосунок до боротьби за виживання – типовий біоробот. Три інші програми – це програми подальшої еволюції людини:



- програма насолоди, яка відкриває тіло як інструмент насолоди свободою, коли керування тілом стає гедоністичним мистецтвом; однак, зацикленість на цій програмі може стати «золотою кліткою»;
- програма екстазу запускається тоді, коли нервова система звільняється від диктату тіла і усвідомлює лише свою діяльність; нервова система перебуває у стані екстазу, коли здійснюється обмін складними і новими інформаційними сигналами з мозком;
- вища програма реалізується тоді, коли свідомість обмежується виключно «простором» нейрона, в який втягується уся свідомість. Центр синтезу пам'яті нейрона перебуває в діалозі з кодом ДНК всередині ядер клітин, внаслідок чого, наприклад, виникає ефект переживання «минулих життів». Саме ця програма веде до осягнення та усвідомлення повсякденності як повторення і повернення сакрального.

Доктор Вілсон виділяє вісім програм свідомості. Розширення свідомості здійснюється за допомогою таких програм:

1. Психосоматичної; коли вона «запускається», то людина відчуває блаженство, космічну радість, всеохопну любов.

2. Нейрогенетичної; ця програма запускається тоді, коли нервова система починає «чути» діалог всередині окремого нейрону в системі нейрогенетичних зв'язків. Архіви ДНК під час активізації нейрогенетичного контура стають доступними для свідомості у вигляді архетипних образів юнгіанського колективного несвідомого, пам'яті «минулих життів» (відзначимо, по генетичній лінії). Генетичні архіви містять інформацію, починаючи з часу зародження життя і включаючи плани майбутньої біологічної інформації.

Доктор Вілсон ототожнює з цією програмою «філогенетичне несвідоме» в трансперсональній теорії С. Грофа. Нейрогенетична свідомість дозволяє зазирнути в програму еволюції біологічного життя на землі (якщо, звичайно, вважати критерієм еволюції все більшу структурованість та ускладнення біологічних систем). Образи генетичних архетипів, «колективного несвідомого» присутні у наших сновидіннях і в міфах народів світу.

3. Програма метапрограмування. У щоденному житті людина не усвідомлює, що її світосприйняття, її бачення і відчуття світу – результат моделювання самого мозку. Така людина бачить несвідомо, механічно і вважає сприйняте зовнішнім стосовно себе [див: 216].

Отож, свідомість, яка усвідомила програми мозку, розуміє відносність такого сприйняття реальності і здатна до самоперепрограмування. Коли самоперепрограмування здійснено, людина звільняється від одновимірного бачення світу і самої себе. Вона починає бачити *ІНШІ* Всесвіти – з'являється метафізично-космічне бачення. (Це три вищі програми, які забезпечують духовний розвиток людини).

У повсякденні ці три вищі програми рідко задіюються. Проте чотири нижчі програми діють постійно. Це оральний імпринт, територіально-емоційний імпринт, вербальний імпринт та соціально-статевий імпринт.

Цікаво, що запуск усіх чотирьох програм у деяких народів вважається втратою «екстрасенсивного» сприйняття (бачення). Як зазначає апостол Павло: «Тепер ми бачимо ніби крізь туман, гадаємо, тоді ж лицем до лица; тепер я знаю частково, а тоді пізнаю, подібно як я пізаний» (1 Кор. 13:12). До моменту статевого дозрівання людина отримує усі базові імпринти.

Зазначені програми можна, без сумнівно, віднести до трансцендентального рівня.

Чому один запитує: «Якого х... ти це робиш?», другий може запитати таким чином: «На фіга ти це робиш?», а третій: «Навіщо ти це робиш?» Чи засвідчує лінгвістичний аналіз цих питань стани свідомості людини, яка вживає відповідні слова для формулювання запитання? Чи стан свідомості містить відповідні слова, які формують систему її мови? Три питання, наведені вище, є тими самими питаннями, але їхнє формулювання відрізняється лексикою. Перше питання сформульоване грубо, друге – помірно грубо, а третє – ввічливо. Чи можна стверджувати, що і людина, яка сформулювала перше і друге питання є некультурною, грубою, а третя – культурною, ввічливою? Може так статися, що груба і некультурна людина одягне маску культурної та

ввічливої і також сформулює питання належним чином, але чи зробить це її культурною? Філософія мови стверджує, що завдяки аналізу мови можна дослідити свідомість. Інакше досягнути до неї не можна. З іншого боку, ці формулювання можуть засвідчувати соціальне походження людини, але як часто людина, яка походить з високого стану, може лягтися, тому це також не може бути критерієм того, що ми відносимо ці сформульовані відповідним чином питання до класової свідомості (перше питання належить якомусь пияку, злочинцю, одним словом асоціальної людині з девіантною поведінкою, друге – належить людині, яка ототожнює себе з певною субкультурою, а третє питання – засвідчує приналежність людини до стану інтелігенції). Навіть інтелігент може запитати: «А на х... ти це робиш?». Отже, не можна зробити висновку, кому належать ці формулювання і що вони є віддзеркаленням стану та рівня свідомості. Тут радше треба говорити про несвідомі установки під час формулювання питань за допомогою тої чи іншої лексики. Лексика, яку людина чує частіше і яка надійно закарбовується у її свідомості, вона вживатиме частіше, навіть не замислюючись, чому вона її вживає. Це механічний процес, бо слова вискакують «самі собою». Тобто, ми маємо справу з імпринтінгом. Мала дитина повторює слова, які промовляє доросла людина, не усвідомлюючи їхнього сенсу; вона їх просто повторює. Повторюючи слова, вона закарбовує їх у своїй свідомості (імпринт). Тому дитині важливо пояснювати значення слів, бо пізніше ці слова можуть визначати її поведінку. Звичайно, якщо людина формулює питання у вигляді «А на х... ти це робиш?», то її поведінка буде визначатися саме тим словом, яке є центральним у цьому запитанні, тобто словом «х...». Несвідома поведінка визначається проявленням імпринту під дією тої чи іншої ситуації. Можна передбачити, як діятиме людина в тій чи іншій ситуації, знаючи, які слова закарбовані у її свідомості. Тут ми вже заходимо у сферу нейролінгвістичного програмування (НЛП) людини, що є дуже небезпечним, бо перетворює її на маріонетку слів. Певним словом можна запуснути програму тої поведінки, яка потрібна тій чи іншій людині. Такими методами користується реклама. Суть реклами полягає в тому, щоб людина

відгукувалася на певні «розрекламовані» слова і цей відгук завершується тим, що така людина йде у супермаркет і купує ті товари, які називаються цими словами. Вона це робить несвідомо. Просто запускається процес активізації імпринту. Шопоголізм – ось один із наслідків такого програмування (тут ідеться не лише про слова, бо словами реклама не вичерпується, відіграє важливу роль також і відеоряд, який супроводжується рекламним слоганом). Н.Чомскі (N. Chomsky) притримується погляду, що людина наділена вродженими когнітивними структурами, які відповідають структурам повсякденного життя. Інтелектуальні здібності розвиваються відповідно до задіявання тих чи інших вроджених когнітивних структур. Якщо деякі структури не будуть задіяними, то це означає, що людина не матиме поняття про певні сфери повсякденного життя. Інтелектуальні (мовні) здібності треба розвивати так само, як і організм. Біологічні та інтелектуальні задатки однаково потребують навчання. Що таке тупість? Це незадіяність тих чи інших когнітивних структур, або, за І. Кантом, це невміння поєднувати чуттєвий матеріал (чуттєвий досвід) з поняттєвими схемами розсудку. Тільки в такій єдності людина може отримати знання про навколишній світ. Тому важливо об'єднувати чуттєвий досвід із поняттями, тобто надавати йому певної раціонально-логічної форми, інакше він буде хаотичним, незрілим. У повсякденному житті досить часто зустрічається тупість, глупість, неуважність, байдужість до інших і так далі.

Отож, феноменологічно-трансцендентальний аналіз повсякдення показав, що в його основі, як багатовимірної реальності, лежать трансцендентальні елементи. Самі вони залишаються не відрефлексовані, але конституують повсякденний досвід. До трансцендентальних елементів повсякденного досвіду можна віднести схеми інтерпретації/ сприйняття (А. Шюц), фрейми (І. Гофман), саму структуру повсякденного досвіду, габітус (П. Бурдье), імпринти-програми (О. Гейнрот, К. Лоренц, Вілсон, Т. Лірі).

Трансцендентальне і вроджене, і набуте у вигляді звичок, закарбувань. Людина не є «чистим аркушем», як вважав Дж. Лок. Вона актуалізує

трансцендентальні схеми поведінки та сприйняття, не усвідомлюючи цього. Тому повсякденний досвід залишається до-рефлексивним. Трансцендентальні схеми повсякденного досвіду *трансмутабельні*. Це означає, що вони можуть змінювати зміст повсякденного досвіду, але не його суть. Тому повсякденний досвід людей однаковий в тому сенсі, що він виникає на основі однакових трансцендентальних елементів, але він різний в тому сенсі, що забезпечує переживання одних і тих же повсякденних подій по-різному. До трансцендентальних схем повсякдення можна віднести також підвалини етосу (*Sittlichkeit*), котрі визначають практики повсякденного життя. Саме вони не дозволяють миттєво змінити поведінку людей та їхній спосіб поступування.

Трансцендентальні схеми повсякдення і повсякденного досвіду нерозривно пов'язані між собою і, таким чином, забезпечується єдність «об'єктивного» і «суб'єктивного». Аналізи повсякдення (де Серто, П. Бурдьє, А. Шюца, І. Гофмана та інших) акцентують увагу на певних обезособлених схемах щоденних практик, в яких «суб'єктивне» і «об'єктивне» утворюють нерозривну пару. «Смерть суб'єкта» (М. Фуко) знаходиться саме в цих обезособлених трансцендентальних схемах повсякденного досвіду. Вона вже була закладена в трансцендентальній філософії І. Канта. Він ґрунтовно розібрався у схематизмі чистих розсудкових понять, хоча і не з'ясував як відбувається цей процес схематизації: «Отже, схеми чистих розсудкових понять суть істинні і єдині умови [для того], аби надати цим поняттям відношення до об'єктів і відтак значення, і тому зрештою категорії не мають жодного іншого вжитку, крім можливого емпіричного, бо вони слугують лише для того, щоб через підстави якоїсь *a priori* необхідної єдності (задля необхідного об'єднання всієї свідомості в первинній аперцепції) підпорядкувати явища загальним правилам синтезу й у такий спосіб зробити їх придатними для суцільного пов'язання в одному досвіді» [91, с. 131]. І ще: «Цей схематизм нашого розсудку стосовно явищ і їхньої голої форми є приховане в глибині людської душі мистецтво, що його справжні прийоми нам навряд чи коли-небудь вдасться вивідати в природи й унаочнити собі» [91, с. 129].

Кантівські «схеми чистих розсудкових понять» успішно перейшли в гуманітарні науки: соціологію, психологію, культурологію тощо. Поняттєві схеми обезособлені, тому вони «об'єктивні» і такі, що пов'язують «суб'єктивне» з «об'єктивним». Схеми інтерпретації/сприйняття, фрейми обумовлюють трьохвимірне сприйняття світу та його опис у системі трьохвимірності. Їхня трансмутація викликає зміни у сприйнятті трьохвимірного світу. Як вважає Є. В. Лютікова, ці трансцендентальні схеми повсякдення можна назвати аксіомами, або певними поведінковими і пізнавальними зразками для наслідування. До їхнього складу належать стереотипи, установки, упередження. Ми ще б додали до цього переліку імпринти, етос, фрейми, звички (габітуси), схеми інтерпретації/сприйняття; всі ці основи повсякдення володіють трансцендентальною природою, або набувають її в процесі власних змін, оскільки «можуть змінюватися від людини до людини та еволюціонувати з часом» [153, с. 88].

Впадає у вічі те, що домінують трансцендентально-аксіоматичні теорії повсякдення. Аксіома – це не лише безсумнівне судження чи положення (в логіці), яке не потребує доведення (в геометрії), але й те, що гідне, вартісне, значуще, бо походить це слово від грецького «axios». Тому це слово не потрібно зводити лише до математичних чи геометричних тверджень, які не потребують доведення (наприклад, що через дві точки можна провести лише одну пряму тощо). Аксіома стосується ціннісної сфери людини, того, що є гідним її прагнень, вартим її уваги. Аксіоми повсякдення стосуються трансцендентальних чинників, котрі визначають поведінку людини й забезпечують адекватність її дій в стандартних ситуаціях [див.: 153]. Такі аксіоми називаються «апріорним знанням».

Вітчизняний філософ В.І. Шинкарук запропонував свій варіант соціального трансценденталізму чи апріоризму, стверджуючи, що апріорні (додосвідні) категорії чистого глузду є апріорними в тому сенсі, що «суспільно даються індивідам у процесі їхньої соціалізації і відповідно *передують* [курсив

– І.К.] їхньому власному життєвому досвіду як суспільно сформованих людей» [253, с.338]

Отже, що ж домінує у конституюванні повсякдення? Більшість проаналізованих авторів наголошують на тому, що у конституюванні повсякдення задіяний схематизм розсудкових понять (І. Кант), а також схеми/типи у А. Шюца, фрейми у І. Гофмана, як часткове застосування феноменології Е. Гусерля та трансценденталізму І. Канта до повсякденного життя; здоровий глузд, габітус у П. Бурдьє; трансцендентальне апріорі повсякдення; «родове апріорі» у В. І. Шинкарука; імпринти людського мозку, які визначають повсякденну поведінку людей.

### **3.4. Метафізичний вимір повсякдення**

Після розгляду теорій повсякдення, в яких наголошується на феноменологічно-трансцендентальному його розгляді, може виникнути запитання: у чому полягає метафізика повсякдення, або як проявляє себе повсякденна метафізика? Ряд авторів прямо говорять про «метафізику повсякдення» [див.: 17; 202; 207; 274; 275; 340; 358]. Метафізику виключають з науки, з філософії, але вона цілком комфортно влаштувалася у повсякденні, і сучасні філософи та науковці, які виступають проти неї, не усвідомлюють її присутності в їхньому повсякденному житті (sic!).

Річ у тім, що метафізика повсякдення проявляється у його об'єктивності, тобто у тому, що воно не підлягає сумніву. Повсякдення – метафізичне, бо об'єктивне. Людина визнає його значущість, як об'єктивного, і приписує йому значення «верховної реальності», пріоритетної реальності: «Серед різноманіття реальностей існує одна, котра являє собою реальність *par excellence*. Це – реальність повсякденного життя. Її привілейоване становище надає їй право називатися вищою реальністю» [17, с.41].

Джон Р. Серл у книзі «Конструювання соціальної реальності» говорить про «метафізичний тягар соціальної реальності», і щоб продемонструвати

складність проблеми, вдається до простих прикладів із повсякденного життя, наприклад, відвідування кафе: людина заходить у кафе і сідає за стіл. Підходить офіціант, відвідувач замовляє пиво. Офіціант приносить це пиво і відвідувач його випиває, встає, залишає гроші на столику і виходить. Банальна сцена, але її метафізичний сенс надзвичайно глибокий, бо ми не можемо описати чи пояснити суть даної сцени на мові природничих наук, наприклад, фізики і хімії. Не існує виправданого хімічного чи фізичного опису для визначення «кафе», «офіціант», «гроші», «столик», хоча всі ці речі є фізичними, «природними» явищами [202].

Звичайно, що метафізика повсякдення спеціально не розробляється і не культивується; вона присутня в ньому латентно, приховано, у закамуюльованій формі, і дуже часто не усвідомлюється індивідом. Метафізика повсякдення не є «наукою про надчуттєві сутності і першопричини всього існуючого». Парадокс полягає в тому, що у повсякденні можлива метафізика фізичного або «фізичної метафізики» [див.: 158], даного у «безпосередньому» чуттєвому сприйнятті, котре наділяється вищим смислом – прагматичним.

Повсякдення практичне за своїм характером. Практичне, бо дозволяє людям здійснювати певну діяльність (дію), яка дозволяє досягати певних цілей і перетворювати повсякдення з метою досягнення бажаних результатів. Саме перетворення повсякдення стає можливим внаслідок його прагматичності. Прагматичність конститує практичність. Тому у повсякденні домінують практики і прагматики, а не теоретики. Сьогодні можна говорити про «смерть теорії» [див.: 231]. Практики повсякдення, які прагматичні за своїм характером, переступають через речі, щоб їх використати і знищити. Тому повсякденним практикам притаманне заперечення даного через його знищення. Як показав М.Гайдегер, повсякденні речі завжди підручні, тобто знаходяться у людей під рукою людей, щоб їх можна було використати. Речі перетворюються на інструменти, на предмети вжитку. Але в цьому перетворенні також присутній певний метафізичний сенс. Знищуючи безпосередньо дане у чуттєвому сприйнятті, при-відкривають метафізичне ядро інструментів чи предметів



вжитку, тобто того, що є найближчим до людини, а це не лише тіло, матеріал предметів, але й те, що знаходиться під рукою. Отже, можна стверджувати про позитивність негативного у повсякденні. Це на практичному рівні, а на теоретичному позитивність негативного проявляється в апофатичній філософії, логіці чи теології. На теоретичному рівні заперечення позитивних визначень реальності веде до знищення репрезентацій реальності, а не самої реальності. Як було сказано вище, на практичному рівні люди здійснюють фізичне знищення безпосередньо даного у чуттєвому сприйнятті, але це не означає, що вони знищують те, що називають «річчю-в-собі». Обмеженість практики людей компенсується при-відкриттям метафізичного виміру знищеного предмета в процесі його знищення. У повсякденні зустрічаються метафізичні феномени, а феномен вже є чимось фізичним, оскільки він сприймається чуттєво. Такі метафізичні феномени повсякдення зустрічаються нечасто, але, якщо вони й зустрічаються, то привертають до себе увагу і стають «предметом» роздумів, в першу чергу, філософських. Тому філософія виникає, власне із зустрічі з такими метафізичними феноменами. Наприклад, до таких метафізичних феноменів належать: совість, справедливість, любов, свобода, істина, мудрість тощо. Філософом є саме та людина, яка помічає ці метафізичні феномени у повсякденному житті і робить їх предметом власного осмислення.

Постмодернізм цілком правий у тому, що здійснюючи демонтаж чи руйнування репрезентацій реальності у вигляді усталених понять, він надає творчого імпульсу для створення нових метафізик, метафізик нового типу, які будуть засновуватися на негативності, а не на позитивності, як це було до того. Відкидаючи безпосередньо дане у чуттях та поняттєвий апарат репрезентацій, деконструктивіст потрапляє у новий вимір – вимір конституювання безпосередньо даного у чуттях та репрезентацій. Але він відштовхується не від уже даних теоретичних побудов та усталених практик, які накладаються чи накладаються на безпосередньо дане у чуттях тут і тепер, а намагається без них зрозуміти чи збагнути «ось це», що постає перед ним тут і тепер, як реальне. І він починає поступово розуміти, бачити, що «ось це», що перед ним тут і тепер,

не має меж; що його фізичні контури розмиті, а саме «ось це» губиться у просторі та часі. Тому таке фізичне є одночасно і метафізичним.

Деконструктивіст проникає у первісний хаос, у первісну негативність, яка конститує позитивність. Первісний хаос означає, що речі, проникаючи одна в одну, безмежні; вони не мають ні часових, ні просторових рамок; речі переходять одна в одну. Тому те, що у повсякденні постає як одиничне та ізольоване, зовсім не є таким. Відкриття деконструкції є позитивним, хоча характер її діяльності негативний, а саме: руйнівний.

Номіналізм, який заявляє, що абстракції – це лише конструкції здорового глузду, правий, бо для людини, яка постійно живе повсякденням, нічого, окрім одиничних предметів, не існує, які дані безпосередньо у чуттях тут і тепер. Ці одиничні предмети та явища поверхово пов'язуються між собою на емпіричному рівні. Але номіналізм не правий у тому, що наділяє онтологічним статусом одиничні предмети. Тому деконструкція може спростувати цю метафізичну догму повсякдення як одну із догм здорового глузду. Навіть одиничні предмети не є настільки тривкими, протяжними і наділені певним місцем, як це здавалося Аристотелю та Р. Декарту. Повсякдення не знає абстрактного мислення; воно наочно-конкретне, засновується на чуттєвому сприйнятті, тому йому не зрозуміле значення загальних категорій. Щоб абстрактно мислити, треба навчитися «відриватися» від наочно-чуттєво даного тут і тепер; «відриватися» від одиничних емпіричних предметів, у тому числі і від власного тіла. Іншими словами, проникати в одиничні речі, щоб дослідити їхню структуру, яка, фактично, зливається із первісним хаосом. Тому абстрактне мислення – це пізній «продукт» культури. Первісна культура заглиблена у стихійно-чуттєве конкретне буття, яке відображається у міфологіях. Тому повсякденне життя сучасних людей також нагадує життя людей у первісних культурах, тільки в умовах «смерті міфу».

Сократ і Платон піднялися над стихійно-чуттєво-конкретним виміром буття. Для них філософія – це вмирання, тобто відділення не лише від стихійно-чуттєво-конкретного буття взагалі, але й відділення душі від тіла зокрема. У

повсякденному житті дуже рідко відбувається така подія, як відділення від чуттєво даного конкретного тут і тепер, тому воно являє собою, як вказує на це Е. Гусерль, психофізичну єдність людини, яка проживає себе у стані «природної установки». Світ сприймається тілом, «живим тілом» (М. Мерло-Понті), а не відокремленим від нього розумом чи мисленням. Продовженням тіла є технічні засоби та інструменти. Автомобіль є продовженням ніг, комп'ютер є продовженням мозку і так далі. Техніка, інструменти, все це разом, є об'єктивацією фізичного тіла. Формування звичок та здібностей виражає нашу спроможність розширювати наше існування у світі чи змінювати це існування у відповідності до нього за допомогою інструментів та технічних засобів. Тілесні навички та звички визначають моє буття-у-світі, вивільняючи його енергію, яка, у свою чергу, може виводити мене на новий рівень дії та способу життя «живого тіла». Так у повсякденному житті переплітаються інновація і традиція. Їхнє переплетення визначає спосіб існування тіла у світі.

Проте під час аналізу значення тіла у повсякденні виникають дві проблеми, якими не можна знехтувати. Перша проблема стосується співвідношення тіла і психіки, а друга – об'єктивного і феноменального тіла. У М. Мерло-Понті вирішення першої проблеми доволі просте, оскільки вводячи поняття «втілення», він уникає радикального протиставлення тіла та психіки, і знімає всі випадки, коли можна їх відділити одне від одного: він занурює психіку в тіло. Однак треба зробити певні застереження. Феноменологічне відношення між психікою та тілом можна описати поняттями «інтеграції» та «гештальт», а гештальт – це певна цілісність і, при чому, метафізична. Це означає, що психіка, свідомість, розум, будучи ідеальним прототипом тіла, не можуть існувати окремо від нього, і функціонують як підпорядковані одна одній структури на різних рівнях. Можливі різні випадки дуалізму, коли людина ніби «випадає з тіла». «Випадання з тіла» можливе під час захоплюючих фантазій, коли людина забуває про своє тіло і, ніби дух, перебуває поза ним. З іншого боку, біль приковує мене до власного тіла і я не можу від нього абстрагуватися. Тоді я є тим тілом, яке болить.

Для повсякдення не існує «чистого мислення», «чистого розуму», які осмислюють та осягають щось інше, окрім цього безпосередньо даного тут і тепер. Таке не-розрізнення у повсякденні тіла і душі, ідеального і матеріального, уможлиблює не-дуальне чуттєве сприйняття конкретно даного тут і тепер. Повсякдення ніколи не опиняється перед дилемою, що первинне: буття чи мислення, душа чи тіло. Тому, як стверджує Х. Ортега-і-Гассет, «мислення зовсім не є подарунком; воно надзвичайно важке завоювання, недовговічне і нетривке» [181, с. 492]. Якщо це так, то зрозуміло, чому філософи, психологи, культурологи та інші гуманітарії приділяють багато часу аналізу значення тіла у повсякденному житті. Щоб мислити, треба постійно (sic!) робити над собою насилля/зусилля.

Е. Гусерль визначає феноменологію як дослідження інтенціонального змісту, який залишається у психіці після взяття світу у лапки. М. Гайдегер приймає інтенціональну спрямованість людської діяльності, але він відкидає те, що інтенціональність належить «свідомому суб'єкту». Інтенціональність належить не суб'єкту, індивіду, а *Dasein*. Воно є інтенціональною єдністю суб'єкта та об'єкта до будь-якого їхнього розділення чи роз'єднання: «Інтенціональність ні суб'єктивна, ні об'єктивна у звичному значенні цих слів... Вона належить екзистенції *Dasein*, уможлиблює те, що воно екзистує, співвідносячись з наявним» [243]. Практично, таке розділення/роз'єднання неможливе, бо наївне сприйняття *Dasein* наївно не-дуалістичне. Якщо ж здійснюється таке роз'єднання, то це означає насильство, бо *Dasein* – це інтенціональна єдність суб'єкта з об'єктом.

Але що таке суб'єкт та об'єкт *Dasein*-у? Суб'єкт *Dasein*-у – це присутність, яка знаходиться при-тому, що називається об'єктом. Не існує при-тому без присутності. При-тому підручне, тому зручне для використання. Зручне, бо потрапляє прямо у руки, або легко сходить з рук. У першому випадку маємо справу з хапанням, у другому – з вислизанням. Хапання здійснюється присутністю з метою заволодіння при-тому, об'єктом, щоб його використати для власного задоволення. Одночасно із хапанням вислизає

основне, що належить при-тому, об'єкту, а саме: сутність, його буття як таке. *Dasein* не зацікавлений у тому, щоб виявити сутність буття, бо тоді доведеться надати суверенного статусу об'єкту, який розглядається ним як додаток до нього. Тому *Dasein* ковзає поверхнею речей, не відаючи про їхні внутрішні, сутнісні зв'язки. Присутність приймає як належне існування одиничних предметів чи об'єктів навколо себе, але воно не приймає того, що буття не визначається видимими (схопленими) зв'язками. Глибше розуміння об'єктів чи предметів як речей *Dasein*-у не доступне. Це означає, що воно не мислить.

Перебуваючи у системі повсякдення, людина звикає до того, що вона є частиною цієї системи. У зв'язку з цим Джон Р. Серл, наприклад, розглядає інституційні факти як метафізичні факти, між якими встановлюється систематичне відношення. Система може бути різною: економічною, політичною, державною, сімейною, церковною, освітньою тощо. Перебуваючи у різних системах, людина перетворюється на просту функцію, навіть не помічаючи цього. При чому система задіює не вищі шаблі людини (дух, душу), а лише нижчий рівень – фізичний, разом з простою здатністю адаптуватися до навколишнього світу.

Система для свого функціонування не потребує «вищого». Їй достатньо того, що її існування забезпечується за рахунок усереднених людей, так званих «людей системи». Система не зацікавлена у тому, щоб люди виходили на вищий щабель самоусвідомлення, самосприйняття. Система не вітає індивідуальний розвиток людини. Для неї важливою є лише «людина-машина», яка не усвідомлює своїх дій, не роздумує про те, хто вона така, для чого живе і так далі, а є лише виконавцем вказівок системи. Як тут не згадати про працю Ж. Ляметрі «Людина-машина», в якій у дуже прозорій формі автор каже про те, що людина не має душі.

Індивідуальне – це універсальне. Індивід (*individuum*, лат.) – означає неподільний. Це неподільне-в-собі творіння, тому воно ціле та універсальне. Система не враховує того, що людина – це індивід (цілісність, неподільність) на вищому щаблі свідомості. Чому час від часу виникають проблеми, так звані

«кризи» у житті людей, а також у функціонуванні систем? Бо вони виявляються частковими і намагаються вирішувати проблеми тими методами, що їх не вирішать. Бо нижчі проблеми (фізичні) можна вирішити лише завдяки розвинутішим методам не фізичним, а духовним. Тобто для того, щоб привнести гармонію у стосунки та гармонійно розвиватися людина повинна ставати дедалі ціліснішою, а це означає, що вона необхідно буде інтегрувати дух у свою діяльність і, таким чином, вся система зазнаватиме трансформації. Ми бачимо, що сучасний світ здригається від криз та катаклізмів. Чому? Бо людина не усвідомлює того, що вирішення назрілих проблем залежить від того, наскільки сильною буде інтеграція духу в усі сфери людського життя та діяльності. Поки що ми говоримо про дух абстрактно. Що це таке? Людина є провідником духу через свою фізичну оболонку, яка є лише засобом існування у цьому світі. Людині залежить на тому, щоб стати ще за життя на землі якнайдуховнішою. Система це блокує. Тому все залежить від самої людини. Сьогодні відкриті всі джерела, можна займатися будь-якими духовними практиками, щоб усвідомити свою духовну природу. Кожна людина повинна усвідомити, що вимога доби, яка наближається, це духовність, тоді як стара система і старі люди усе ще не ставлять в обов'язок ні собі, ні іншим, духовного розвитку.

Можливо, у когось словосполучення «духовний розвиток» не викликає жодних емоцій, бо воно звучить надто абстрактно, відірвано від повсякденного життя. Тому його значення не є очевидним для людини системи чи людей системи, адже вони себе сприймають як гвинтик цієї системи, як функцію цієї системи, і не більше. Їм так зручно – перебувати в системі, яка не вимагає від них нічого духовного; навпаки, вони радіють тому, що система адаптувала їх до себе, а їхні дії не потребують обдумування, не потребують творчості та нестандартного підходу. Люди системи, які живуть повсякденним життям, діють *інстинктивно нормативно*. Такі *інстинктивно-нормативні дії* виправдані системою повсякденного життя. Ці дії виглядають цілком «адекватними» та «правильними» у даній системі повсякденного життя, адже

не викликають ні сумнівів, ні підозр у їхній ущербності, аморальності. Така «адекватність» та «правильність» забезпечується стадним інстинктом, забезпечується «чуттям спільності» дії відповідно до того чи іншого інстинкту. Крім цього, вони отримують схвалення більшості, тому є «правильними». Система повсякденного життя одновимірна і потребує від людини лише певних навичок та умінь, певних звичок та установок. Навички, уміння, звички та установки – це ті засоби повсякденного життя, які формують інстинктивно-нормативну адекватність дій одномірних людей.

У повсякденні домінують інстинктивні вірування. На думку Б. Расла, завданням філософії є привести ці інстинктивні вірування до певної системи, показавши їхню суперечливу природу. Звідки беруться ці вірування? Вони формуються під впливом природної установки, яка утверджується здоровим глуздом. Віра в те, що так має бути, або, що так не повинно бути, походить від здорового глузду. «Ми» природної установки до-віряє такому порядку речей, який склався на даний момент, і утверджує віру в те, що так буде завжди. «Ми» природної установки не приймає змін. Віра в те, що так буде завжди, є «метафізичною».

### **3. 5. Критика повсякдення: марксизм, сюрреалізм, ситуаціонізм**

Чому у ХХ ст. з'являється критика повсякдення? Тому що під впливом історії повсякдення, яка намагається реконструювати повсякденне життя людей минулих епох, формується образ «втраченого раю» на землі, особливо коли йдеться про людей античності, для яких міфи означали священну історію, а самі вони відчували себе частиною природи. Крім цього, зростання критичного ставлення до повсякдення пов'язане також з тим, що критика, з часу Просвітництва, є ознакою зрілості людини (тут треба згадати вислів І. Канта про те, що Просвітництво є виходом людини зі стану неповноліття і його гасло: «Май мужність користуватися власним розумом!»). Також програма критики повсякденного життя включає в себе наступні пункти: «1) критику

методологічної конфронтації між так званим «модерним життям» і минулим, а також між наявним і можливим; 2) критика повсякдення спрямована насамперед на з'ясування відношення між протилежними термінами: повсякдення і свято, звичайні моменти і виняткові моменти, тривіальність і велич, серйозність і гра, реальність і мрії тощо; 3) критика повсякдення передбачає конфронтацію людської реальності з її вираженнями: моральні доктрини, психологія, філософія, релігія, література» [325, С. 240-241].

Метакритика повсякдення полягає у намаганні віднайти справжню реальність, те місце, в якому можуть відбутися справжні зміни у житті багатьох людей. Де її можна віднайти? Відповідь однозначна: «В банальних глибинах повсякдення» [325, с. 137]. Тому не потрібно втікати від повсякдення, а навпаки, занурюватись з головою, з розумом, щоб віднайти первісний смисл первинної, справжньої реальності; суб'єктивний смисл, а не об'єктивне значення. Основне, щоб кожна людина відкрила для себе смисл існування тут і тепер. Крім цього, наука про людину стає можливою завдяки тому, що вона (ця наука) знаходить свій матеріал саме у буденному, банальному протіканні життя.

Критики повсякдення відчувають, що щось було втрачено після закінчення Античності та Середньовіччя, а саме: органічний спосіб життя, на зміну якому прийшов організований, відчужений спосіб життя. Про це неодноразово пишуть такі автори як Ж.-Ж. Руссо, К. Маркс, Ф. Тьоніс, О.Шпенглер, Г. Арендт, П. Куліш та інші. Наприклад, П. Куліш розчарований у містах, які наповнені гамором і суєтою. Місто не є органічним місцем проживання людини. Ось що пише з цього приводу В. Петров: «Європейське велике місто стомлює Куліша, дратує, викликає нудьгу. Він розчарований, бо в Європі він не знайшов того, до чого призвичаївся у себе на лубенському хуторі: можливості спочити на самоті й у затишку...І Куліш з погордою ставиться до європейської людини, якої життя йому здається “порожньою суєтливістю”» [186, с. 277].



Місто треба знищити, бо його мета полягає у захисті власників від злидарів, що претендують на їхню власність. Треба повертатися до хуторського, сільського життя, яке за своїм характером органічне. Саме в цих антиурбаністичних ідеях виражається селянський соціалізм П. Куліша. Так само герой новели «Intermezzo» М. Коцюбинського покидає місто, щоб залишитися наодинці з природою та землею, щоб відпочити від людей, від міщанського життя: «Я не можу розминутись з людиною. Я не можу бути самотнім. Признаюсь – заздрю планетам: вони мають свої орбіти, і ніщо не стає їм на їхній дорозі. Тоді як на своїй я скрізь і завжди стрічаю людину... Мене втомили люди. Мені докучило бути заїздом, де вічно товчуться оті створіння, кричать, метушаться і сміються. Повідчиняти вікна! Провітриць оселю! Викинуть разом із сміттям і тих, що сміються. Нехай увійдуть у хату чистота й спокій... Ніколи перше не почував я так ясно зв'язку з землею, як тут. В городах земля одягнена в камінь й залізо – і недоступна. Тут я став близький до неї. Так протікали дні мого intermezzo серед безлюддя, тиші і чистоти. І благословен я був між золотим сонцем й зеленою землею. Благословен був спокій моєї душі. Город знову простяг по мене свою залізну руку на зелені ниви. Покірливо дав я себе забрати, і поки залізо тряслось та лящало, я ще раз, востаннє, вбрав у себе спокій рівнини, синю дрімоту далеких просторів. Прощайте, ниви. Котіть собі шум свій на позолочених сонцем хребтах» [126].

### **3.5.1. Остаточна колонізація повсякдення у ХХ ст.**

*Людина мусить бути повсякденною, інакше її не було б взагалі.*

А. Лефевр

Критика повсякдення, яка розпочалася у 50-х роках ХХ ст. і досягла свого піку під час революції 1968 року, була за своїм характером лівою, а її представниками були інтелектуали марксистки, ситуаціоністи тощо [див.: 286].

Повсякдення розвинутого капіталізму постає як звичайне, рутинне існування, в якому механічно повторюються необхідні дії для індивідуальної репродукції і поєднуються біологічні та соціальні потреби. Т. Адорно та М. Горкгаймер критикують інструментальний розум, що домінує як у повсякденні, так і у всьому житті людини: він спричинив втрату справжньої індивідуальності, спотворив приватну сферу сімейного життя і зруйнував матеріальними засобами сферу дозвілля. Як наголошував Г. Маркузе, домінування споживацтва забезпечується створенням фальшивих потреб за допомогою реклами, котра породжує нестримне бажання мати; володіння створює у споживача ілюзію повноти буття. А. Лефевр стверджує, що повсякдення є відчуженим від самої людини, але сфера, в якій людина буде відчуватися собою, може бути повернута їй. Дозвілля є втечею від монотонної праці, але також може стати сферою свобідною від рутини та монотонності. Споживання товару, ідей, цінностей і використання простору є нав'язане бюрократичним суспільством, але ми повинні вибирати різноманітне життя (статеву рівність, гру, фестивалі, творчу уяву тощо) [див.: 325; 326; 327].

М. де Серто зазначає, що завдяки тактиці індивідів можна перепрограмувати повсякденне життя і встановити індивідуальні та локальні тотожності через практики, які чинитимуть опір стратегіям домінування [288, с.85]. Він розглядає повсякдення у значеннях бінарної пари «виробництво-споживання», які під впливом розвитку «семіократії» (виробництва знаків), трансформуються у бінарну пару «написання-читання». Читання (образу чи тексту) веде до максимального розвитку пасивності, яка характеризує сучасного споживача, як того, хто є лише глядачем.

Цікавим спостереженням з цього приводу ділиться іспанно-шведський філософ Х. Л. Рамірес. Він зазначає, що «винайдення абетки – ключ і начало усіх пізніших новочасних технологій», які зробили людину чужою для самої себе. Колись людське мовлення було лише мистецтвом, яким користувалися в певних ситуаціях. Життя ґрунтувалося на вмінні слухати і запам'ятовувати почуте у своєму серці, але «починаючи з VI ст. до Р. Хр. діяльність, доти

залежна від уст і слуху, перейшла до руки й ока, повністю перевернувши уявлення про людське пізнання, давши начало аналізу й науці і перетворивши на зовнішній засіб те, що належало свідомості» [338, с. 74]. Це був початок інструменталізму, який призвів до панування технологій, оскільки «від природного каменя як зародкового знаряддя до сучасної інформаційної системи людина вчиться інструменталізувати все, що знаходить на своєму шляху» [338, с. 75].

Марксистський аналіз повсякдення звертає особливу увагу на відчуженість людини від самої себе, від інших людей, від своєї праці і, загалом, від усього середовища, в якому вона перебуває. Поняття «відчуженість» є центральним для марксистів та неомарксистів, усіх протестних лівих рухів другої половини ХХ ст. Індустріалізація, урбанізація та капіталізація життя роблять людину чужою для самої себе. Вона не знаходить себе у тому, що робить, бо робота, яку вона виконує, не є її роботою, не є працею за покликанням. Людина відчужується тому, що не зустрічає того, що є її долею. Долю об'єктивувати не можна, тож не можна і відчужитися від неї, тобто зробити її не своєю. Робота походить від слів «раб», «робот»; вона, таким чином, саме це слово засвідчує, що вона не йде на користь людині (не сприяє її внутрішньому розвитку), а навпаки, виснажує її, від неї людина тупіє, бо виконує її автоматично і механічно, і все, що вона робить, – належить не їй, а працедавцю. Але не тільки у процесі роботи людина відчужується від того, що робить. Вона відчужується також і від природи, і від інших людей, одним словом, вона більше не може перебувати у соціумі як соціальна істота. Її починає дратувати все на світі, вона перестає цікавитися мистецтвом, театром, музикою, літературою, подорожами; вона думає лише про те, як заробити гроші і вижити у цьому жорсткому світі.

Отже, робітник, в широкому сенсі цього слова (не лише найманий робітник, який виконує фізичну роботу, але й найманий робітник інтелектуальної праці), не є самим собою, бо він належить не собі, а працедавцям, бюрократії, капіталістам, олігархам, усім тим, хто його

експлуатує. Але й експлуататори також відчужені від власної сутності, бо вкладають себе у багатство, у гроші. Будучи рабами грошей, вони не можуть також внутрішньо розвиватися; отримуємо діалектичну зв'язку робітник/раб – експлуататор/рабовласник про яку говорив Г. В. Ф. Гегель у «Феноменології духу». Вони пов'язані однією нещасною свідомістю. Ця нещасна свідомість визначається зовнішнім *мати*, а не внутрішнім *Бути* (Е. Фромм, Г. Марсель).

Нещасна свідомість – це дегуманізована свідомість. Дегуманізація повсякдення породжена явищем відчуження. Це відчуження, як зазначає А.Лефевр, може бути економічним (розподіл праці, приватна власність, створення економічних фетишів: гроші, зручності, капітал), політичним (створення держави), ідеологічним (інституціалізовані релігії, метафізика, моральні доктрини). Відчуження також було філософським: первісна людина, живучи у гармонії з природою, стала розділеною на суб'єкт і об'єкт, зміст і форму, природу і владу, реальність і можливість, істину й ілюзію, спільноту й індивідуальність, тіло і свідомість, душу і психіку. Через ці ідеологічні дихотомії філософія заплуталася у суперечностях, у фальшивій діалектиці протилежностей, яка насправді є лише ілюзорною. У своєму спекулятивному значенні філософія є частиною людського відчуження [325, с.238]. І тому марксистки користуються методом «сходження від абстрактного до конкретного», бо саме в конкретному перебуває смисл.

Філософським абстракціям необхідно повернути конкретний зміст, який можна знайти у повсякденні. Філософія, яка формується у стані відчуження, ділить реальність на «для нас» і «в собі». Цей поділ вже присутній у Платона, який вважав, що емпіричний світ, світ досвіду людей – це «печера», а інший світ знаходиться за його межами. Яскраво проявилось відчуження у І. Канта, який ввів в обіг поняття «речі в собі», а світ поділив на ноуменальний і феноменальний. Живучи у поділах, людина має справу з «псевдо-конкретним» і сама стає ним [315, С. 1-17].

Сукупність феноменів без сутності конституює *псевдо-конкретне*. Вони наповнюють повсякдення рутинною атмосферою, що проникає у людську душу

та діяльність, і надають видимість автономії та природності. Цей світ псевдо-конкретного містить у собі:

- світ зовнішніх феноменів, які відбуваються на поверхні справжніх, сутнісних, процесів;
- світ маніпуляції та забезпечення усім необхідним для фізичного виживання, тобто світ фетишизованої практики;
- світ рутинних ідей зовнішніх феноменів, які проектуються у психіку людей;
- світ об'єктів, який формує враження про існування об'єктивних умов і який безпосередньо не усвідомлюється як продукт людської діяльності [315, с. 2].

Суспільство споживання породжує побутову міфологію («Стрес боїться теплого чаю, смачної їжі й ... затишку», як пишуть в часописах), в якій згасає наш страх перед смертю і вічністю. Мрія про підкорений світ, про бездоганну техніку, яка змінить наше життя. Володіння речами є моральним, бо воно примиряє споживача зі своєю групою. Споживач – це ідеальна соціальна істота, бо заспокоєний споживач не конфліктує з іншими, не бунтує і не мислить; він радіє, коли придбає те, що йому пропонує реклама. Але в цьому полягає величезна небезпека. Рекламна стратегія спрямована на руйнування внутрішніх смислів життя, на занепад символічних структур поза Я – світ без смислових структур, без «ейдосів», перетворюється на «симулякр» (Ж. Бодріяр).

Цей руйнівний вплив спричиняє утворення нового коду, який бентежить, не дає спокою, ґрунтується на словесних та візуальних знаках, які не позначають чітких референтів – знецінення словесного значення. Через споживання вони продовжують шукати «реальне» життя, яке для попередніх поколінь людей знаходилося в трансцендентному релігійному царстві (критика суспільства споживання: Г. Маркузе, Г. Лефевр, Ж. Еллюль, Ж. Бодріяр та інші). В. Дезмонд у книзі «Етика і сфера між» зазначає: «Спершу реклама породжує відчуття браку і тривоги; тоді вона пропонує продукт, який є причиною цих відчуттів; вона викликає заздрість, але в помірній формі;

пристрасна заздрість неконтрольована...Реклама є пропагандою, спрямованою на формування віри в те, що відвідування супермаркету є певною релігією» [291, с. 435].

Суспільство споживання є системою керованої персоніфікації, яка переживається великою кількістю споживачів як свобода. Тільки при критичному розгляді така свобода виявляється фікцією, а персоніфікація – бідною. «Свобода бути собою» фактично означає свободу проектувати свої бажання на промислові товари («престижність»); «свобода насолоджуватися життям» – свободу вести себе нераціонально і регресивно, тим самим пристосовуючись до певної моделі виробництва (індивід у такому суспільстві «вільний» в якості споживача і не більше). До яких наслідків веде споживацький спосіб життя? Про це пише Ч. Тейлор у книзі «Етика автентичності». По-перше, неймовірний споживацький апетит породжує індивідуалізм як гіперзосередженість на своєму Я, як самозакоханість. По-друге, це панування інструментальної раціональності, яка дозволяє індивіду досягати успіху якнайшвидше та з меншою затратою зусиль («фабрика зірок», ПР-технології, які розкручують невідомих людей). І про-третє, це замикання на самому собі, коли насолоджуються приватним життям і більше споживають [212].

Розвиток технологій створює власну семантичну комунікаційну систему, основним елементом якої є букви абетки і числа. Наприклад, якщо ми не знаємо коду виконання деякої функції, ми нічого не можемо зробити навіть з нашими власними речами. Не лише наше ім'я, але й номер нашого паспорта, або ідентифікаційний код податкової інспекції, є засобом ідентифікації та впізнавання. Такі ситуації потребують знання серії чисел, або знаків абетки, які нам необхідні для того, щоб зберегти соціальні зв'язки. Система освіти орієнтує на розвиток пам'яті, на запам'ятовування великих обсягів інформації, а не на її розуміння. Змінюється саме розуміння пам'яті. Раніше пам'ять була спрямована у минуле, в історичну перспективу, на класичні тексти й головні принципи розумової діяльності. Вміст пам'яті мав свій власний сенс. Для культури

функція пам'яті полягала в тому, щоб оживляти образи, або значення, які в даний момент ми не можемо відчувати або бачити. Сьогодні ж пам'ять існує для запам'ятовування чисел, букв та енциклопедичних знань. Освіта базується не на розумінні, а на механічному запам'ятовуванні інформації.

Мислити немає потреби. Сучасне суспільство живе в потоці вражень, які швидко змінюються. Воно виховується на візуальному мистецтві: кіноматографі, музичних та рекламних кліпах. Візуальне мистецтво продукує нескінченну кількість образів, які постійно змінюються. Життя – це пістрявий кліп. «Проживи яскраво і ні про що не замислюйся!»; кінець естетики, як це показав Т. Адорно у праці «Теорія естетики» [3]. Якщо мислити не треба, то це означає також, що й розвиток думки припиняється, а її сила концентрації слабшає. Тому настають часи «слабкої думки» (Д. Ваттімо), яка не може сконцентруватися на серйозних філософських питаннях про буття, сенс, свідомість тощо.

Марксистські критики модерну звертають увагу на суб'єктивний інструментальний розум (представники Франкфуртської школи М. Горкгаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе), а також на розриви між філософією та повсякденним життям, думкою і дією (французький критик А. Лефевр). Критика повсякденного життя може подолати механічне повторення. Вона може відродити спонтанну творчу уяву, що веде до встановлення людяності як цілого – до самопороджуючої тотальності. Ця тотальність-цілісність не є репресивною, бо забезпечує людині повноту буття, яке знаходиться за межами стандартизованих, інструменталізованих форм раціональності. Через творчу уяву, через втіленість розуму у тіло, матерію, людина зможе піднятися над механічним повторенням, щоб розкрити свої творчі потенціали і скинути із себе гніт споживання, нав'язаного суспільством розвинутого капіталізму, захисником якого є інструментальна раціональність. Це те, що не стосується України, оскільки в Україні зовсім інша соціально-політична ситуація, ніж у західних країнах розвинутого капіталізму, хоча елементи суспільства споживання є і в нас: супермаркети, гламур, престижність певних речей тощо.

Неомарксистичні намагання звільнити людину від пут тупого споживання та надвиробництва для того, щоб людина більше займалася творчістю, самопізнанням та саморозкриттям, а не споживала артефакти масової культури. Справжня індивідуалізація не веде до окремішності та фрагментарності. Навпаки, вона веде до цілісності та повноти, веде від Мати до Бути (Е. Фромм, Г. Марсель та інші). Індивідуалізація повертає людині її індивідуальність – те, чим вона є насправді. Індивідуальність означає неподільність в собі і причетність до абсолютної реальності, аспектом якої вона є. Для того, щоб індивідуалізуватися, необхідно розототожнитися з усіма тотожностями, які прилипли до свідомості, бо лише сама свідомість є тою індивідуальністю, яка є аспектом абсолютної реальності. Крім цього, колонізація повсякдення відбувається сучасними інформаційно-технічними засобами. Комп'ютери, роботи, машини тощо, входячи у життя людини, перетворюють її на свій придаток. Сьогодні існує загроза «витіснення людини як пануючої форми життя на планеті розумними машинами» [246, с. 367].

Машинізація та віртуалізація життєсвіту людини сприяє уподібненню останньої до машин, комп'ютерів, роботів. Усе частіше можна почути, що людина – це комп'ютер, оскільки її мозок діє так само, як і мікропроцесор. Душа – це забобон, який належить минулому. Як комп'ютери «мислять» без душі, так і людина – це тіло-машина, що обходиться без «духу». Розум більше не є тою потугою, за допомогою якої людина здатна пізнавати «вічні істини» та суть речей; він більше не є ознакою «божественності людини», а лише «конструктором реальності». Сьогодні, в добу комп'ютерів, «розум стає радше властивістю формального маніпулювання символами, аніж умовою в світі життя людини» [246, с. 15]. Відбувається поступовий перехід від гуманістичного світу, тобто людського, до постгуманістичного, у якому «немає істотних відмінностей або абсолютного розмежування між тілесним існуванням і комп'ютерним моделюванням, кібернетичним механізмом і біологічним організмом, телеологією роботів і людськими цілями» [246, с. 22].



У домодерні часи людина відчувала спільноту, відчувала єдність з тим, що вона виготовляла, відчувала єдність з природою тощо. Але увесь домодерний уклад життя був знищений індустріалізацією, урбанізацією та раціоналізацією життя. Усі ці явища супроводжували розвиток капіталізму на Заході та становлення СРСР, до складу якого входила Україна. І філософія, яка у домодерні часи обслуговувала теологію, тепер обслуговує капітал та інтереси його власника – буржуазію (міщанство) або олігархів. Життя у містах змінило ментальність людей. Міщани повинні вміти оперувати абстрактними символами, які не знайдеш у природі, наприклад, гроші, права людини тощо. Це потребує інтелекту, відірваного від безпосереднього чуттєвого сприйняття. Навчившись оперувати такими символічними абстракціями, людина сформувала голу раціональність, спрямовану на завоювання технічними та фінансовими засобами природи, людей тощо. Раціональність, яка цінує лише капітал та працює на збільшення та вдосконалення виробництва, і споживацтво – ось два монстри, що їх породив модерн. Як наслідок, постає товарний фетишизм. Ритм життя вже не узгоджується із природними ритмами змін пір року, а з ритмами виробництва та споживання, які засновуються на бажанні людей мати більше. Це «більше» породжує гонитву за товаром, за грішми.

Ми живемо в епоху «постметафізичного мислення» (Ю. Габермас), яке, можна сказати, знайшло своє відображення не лише у філософії, котра шукає новий тип раціональності, «новий розум» для вирішення не глобальних проблем і не «вічних питань», а потреб повсякдення, але за допомогою авангардного мистецтва, наприклад, сюрреалізму. Сюрреалізм, як авангардне мистецтво, вже не дотримується класичного визначення мистецтва як наслідування (мімезису), а наближається до теургії, тобто світотворення.

Сюрреалізм, як творення над-реальності, гіперреальності, – це трансцендування, вихід за межі рутини, механічності та монотонності повсякдення, вихід за межі тиску логіки здорового глузду, який знаходиться в її основі. Сюрреалізм як повстання проти «раціоналізації» та тотальної «логізації» щоденного життя, в якому зовсім відсутнє сакральне. Сюрреалізм

відкидає світське, буденне, щоб утвердитися у незвичайному, надреальному, химерному, тобто такому, що суперечить логіці здорового глузду [див: 359]. А.Бретон, один із «батьків сюрреалізму», у Маніфесті сюрреалізму 1924 року пише: «Ми все ще живемо під гнітом логіки. Проте логічний підхід в наш час годиться лише для вирішення другорядних питань. Абсолютний раціоналізм, який залишається модним, дозволяє розглядати нам ті факти, які безпосередньо пов'язані з нашим досвідом. Логічні послідовності, навпаки, від нас приховуються. Навряд чи треба додати, що й самому досвіду були поставлені межі. Бо досвід також знаходить свою опору у безпосередній користі та охороняється здоровим глуздом» [22].

«...Соціальна і політична ситуація в Європі була винятковою... Повне банкрутство цивілізації, яка сама себе пожирає... Бретон, Елюар, Арагон, Пере, Супо не хотіли мати нічого спільного з цивілізацією, яка втратила сенс свого існування», – писав М. Надо, знавець сюрреалізму, автор відомої книги «Історія сюрреалізму» [328]. Сюрреалізм є не лише напрямком літератури та мистецтва. На становлення сюрреалізму впливало осмислення праць А.Бергсона та З. Фрейда. Він є певним світовідчуттям, заснованим на інтуїтивізмі та фантазії, на сновидіннях, які не можна відрізнити від реальності. В ньому простежується бунт проти будь-яких логічних обмежень. Життя у фантазії, у сновидіннях, у безпосередньому контакті зі своїм підсвідомим, яке проявляється через них. Криза *ratio* та розчарування в ньому стали причиною виникнення сюрреалізму.

Безправність робітників перед працедавцями, відсутність комфортабельних умов проживання, диктат бюрократії, в'єтнамська війна, колоніалізм, приниження емігрантів, відчуження та державний тотальний контроль за освітою, обмежений доступ до освіти, пасивне споживання тощо – все це причини травневої революції 1968 року, розпочатої у Франції. Треба зазначити, що найактивнішою була студентська молодь. Це зумовлено тим, що в цей час у Франції робітничий клас досягнув такого рівня життя, що робітники могли посилати своїх дітей на навчання у престижні університети. Саме вони,

вихідці із робітничих сімей, пішли на барикади проти держави де Голля. Ідейне забезпечення революції здійснював Ситуаціоністський рух – один із впливових тогочасних рухів. Назва руху походить від поняття «ситуація», яке Ж.-П. Сартр, чи не першим, використав для окреслення особливості людського буття-у-світі. Він пише у своїй фундаментальній праці «Буття і ніщо»: «Ми називаємо ситуацію випадковістю свободи у повноті буття світу... Свобода є лише в ситуації, і ситуація присутня лише завдяки свободі...перепони й опір мають смисл лише під час вибору, яким є людська реальність» [346, С. 497-498].

Ситуаціоністський рух – це мистецький авангардний рух, який ставить собі за мету «експериментальне дослідження можливих шляхів вільного творення повсякденного життя» [289]. Р. Ванейген є автором програмової праці «Революція щоденного життя», яка віддзеркалює основні принципи та цілі ситуаціоністського руху [30]. Він закликав звільнитися від ролей, які постають на основі повторення звичок. Люди втомлюються від повторення одного і того ж самого. Наслідком втоми є нудьга. Повторення звичок – це шлях, що веде до стереотипів. Свободу можна здобути лише за межами механічно засвоєних ролей. Людина повинна робити те, що їй подобається робити, отримуючи від цього задоволення. Повторення функцій механічно засвоєних ролей притуплює відчуття і переживання людей, вбиває в них здатність уяви і не приносить жодного задоволення. Тому, робить висновок Р.Ванейген, необхідне «вивільнення необмеженого задоволення» [30], щоб здійснити революцію повсякдення і сформувати цілісну людину. Справжня революція – це революція у повсякденному житті: «Повсякденне життя є мірою усіх речей: задоволення чи незадоволення людськими стосунками, використання часу, який проживається нами, мистецького експерименту, революційної політики» [30]. Тому необхідно звертати увагу на безпосередньо дане, на повсякденне життя, яке стає середовищем революції: «Люди, які говорять про революцію і класову боротьбу, не співвідносять їх з повсякденням, не розуміючи що є руйнівного в любові і що є позитивного у відмові від примусу – від таких людей відгонить мертвечиною» [30]. Стиль життя – революціонера чи дисидента – вже вписаний

у звичну систему ролей суспільства видовища. Тому необхідно повернутися до справжності, необмеженого бажання жити, відповідно до спонтанності своїх вчинків. Свобода у повсякденні виявляє себе через миттєвості бунту, як певного стилю життя, в якому необмежене бажання та персональна участь творять нове життя, а саме: революційні моменти [30].

Якщо люди не захочуть жити так, як до цього спонукає їх система виробництва і споживання, то ніщо не зупинить їх. Наївно сподіватися, що хтось із системи капіталістичного виробництва та споживання дбатиме про інтереси пересічних громадян. Самі громадяни повинні проявити волю до змін, і розпочати ці зміни зі змін у повсякденному житті.

Інший лідер руху ситуаціоністів Гі Дебор, автор «Суспільства видовища», стверджував, що відчуження поширюється не лише на сферу праці, але й на сферу дозвілля, мистецтва, повсякденного життя робітників. У суспільстві спектаклю неможливо проживати реальне життя, брати участь у творенні власного життя. Відчуження набуває тотального характеру. Люди відчужені не лише від того, що вони виробляють, але й від своїх емоцій, бажань, досвіду, творчості. Люди суспільства видовищ є пасивними глядачами свого існування; вони не живуть повноцінно, вони ні на що не впливають. Який же вихід з даної ситуації? Ситуація – це ключове слово усієї концепції ситуаціоністів. Відчужені люди, які пасивно споглядають власне життя, не перебувають у ситуації вибору. Активність, спрямована на створення ситуацій вибору, змінює життя людей. Щоб скасувати видовища, наприклад видовище виборів народних депутатів чи президента, необхідно створити ситуацію бойкоту виборів, показавши усю несерйозність голосування виборців. Для створення таких ситуацій необхідна вільна спонтанна гра дій, які спрямовані на руйнування існуючих суспільних відносин, а також на творення нових вже у пост-капіталістичному суспільстві. Створення ситуацій – це намагання вийти з-під контролю видовища, намагання звільнити уяву і уможливити вираження пригніченого бажання; це спроба досягнути вільного і невідчуженого життя.

Іншими словами, «з погляду ситуаціоністів спектакль може бути викритий за допомогою невидовищних проривів, які називаються “ситуаціями”» [257].

Система створює ілюзію, що люди повинні боротися за виживання. Чим більше я борюся за виживання, тим більше я втрачаю самого себе, оскільки така боротьба підживлює систему капіталістичного виробництва та споживання. Тому вихід один: «Наша основна ідея – це створення короткочасних обставин життя та їхня трансформація у вищу пасіонарну якість» [290]. Оскільки в сучасній цивілізації панують візуальні образи, то система виробництва та споживання посилено експлуатує зір членів суспільства споживання; через зір вони споживають візуальні образи реклами з телебачення, рекламних щитів, газетних оголошень тощо. ЗМІ відіграли величезну роль у формуванні суспільства споживання, оскільки це вони створювали і створюють візуальний образ речей, який споживають мільйони людей. «Чим більше ти споживаєш, тим менше ти живеш» – це одне із гасел ситуаціоністів. Людина повинна звільнитися від бездумного споживання, яке перетворює її на додаток до речей.

Ситуаціоністський рух був спробою зробити життя людянішим, радіснішим. Він вказував шлях до побудови суспільства прямої демократії, коли прості люди, а не олігархи та капіталісти, будуть визначати свою долю і формувати органи влади. Будь-яка інтеграція в систему є небезпечною, оскільки інтеграція означає контроль та нейтралізацію найбільш радикальних дій та бажань через вписування у видовище. Асистемність ситуаціоністського руху була принциповою; він відмежовував себе від усіх партій та блоків, від усіх організацій, які пройшли реєстрацію системи. Ситуаціоністи показали, яким повинно бути життя після падіння диктатури системи капіталістичного виробництва та споживання. Критика будь-якої інтеграції в систему була спрямована на те, щоб показати небезпеки будь-яких компромісів з системою. Наполягання на революціонізації повсякдення означало органічний зв'язок особи з політикою. Незадоволеність повсякденним життям призвела до соціального вибуху 1968 року, який ставив собі за мету трансформувати це

життя, зробити його ближчим для «простих» людей, щоб жити в ньому повноцінно, а не лише обслуговувати систему капіталістичного виробництва.

### **3.5.2. Інтелектуальні предтечі ситуаціоністського руху:**

#### **Сартр, Ясперс, Рікер**

Необхідно зрозуміти логіку введення у вжиток поняття «ситуації», щоб зрозуміти феномен «ситуаціоністського руху».

Антигуманістичні тенденції у філософії ХХ ст., що були пов'язані з такими іменами як М. Фуко («смерть автора», «смерть суб'єкта»), М. Гайдегер (критика «суб'єкта»), семіологічною філософією, яка критикувала «раціональний суб'єкт» тощо [87, С.101-116], примусили антропологічну філософію переглянути не лише поняття людини, але й пожертвувати Я заради неї. Ми звернемося до представників екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр), філософії екзистенції (К. Ясперс) та філософії людини П. Рікера, аби показати як вони долають антигуманістичний дискурс, вводячи поняття екзистенції, ситуації та трансценденції. Крім цього, необхідно розуміти, що після занепаду архаїчного та середньовічного укладів життя, заснованих на чіткій ієрархії, як суспільній, так і космічній (античний космоцентризм та християнський теоцентризм), людина більше не бачить себе включеною у структури, які не залежать від її свідомості, розуму. Суспільство, держава тощо не створені Богом, вони не існують незалежно від людей, а, навпаки, створені ними. Взагалі, все що відбувається у світі є результатом людської діяльності, а не якихось «потойбічних» чи «вищих» сил. Я стає вихідним пунктом осмислення світу, його діячем та відповідачем.

Відношення «Я-світ» може бути різним, залежно від того як розуміють Я. У першу чергу, Я – це центр, з якого твориться та зазнає змін світ. Апогеєм егоцентризму стає трансцендентальна філософія, метод якої «полягає у тому, щоб переводити Я з одного щабля самоусвідомлення на інший і довести його

до того рівня, на якому воно буде покладене з усіма своїми визначеннями, що містяться у вільному й усвідомленому акті самосвідомості» [252, с. 329].

Такі глобальні зрушення стали можливими завдяки переходу від міфу до логосу (Кессіди), а пізніше, у Новий час, від логосу до раціо. Перехід від логосу до раціо недостатньо досліджений. Прийнято вважати, що латинський переклад грецького поняття «логос» є буквральним, а саме: логос – це те ж саме, що й раціо чи розум. Проте це не так.

Раціо радше є глуздом (розсудком), ніж розумом. Для переходу від логосу до раціо характерне явище «розчаклування» світу (М. Вебер, М. Гайдегер, Т. Адорно, М. Горкгаймер). Розчаклування за допомогою науки й інституціоналізованої релігії було спрямоване насамперед на подолання анімізму, тобто того світосприйняття, відповідно до якого увесь світ постає як живий, цілісний організм, в якому все пов'язано з усім. У Новий час процес розчаклування світу супроводжувався поширенням фізикалізму, який пояснює усі явища з погляду фізики та визнає їхнє механістичне пояснення. Інші важливі наслідки переходу від логосу до раціо – це егоцентризм та раціоналізація світу; я поставило себе у центр створеного ним світу.

Недарма М. Шелер хоче повернути людині її місце не у всесвіті, а в космосі, ладі, бо космос із грецької перекладається як «лад». У свою чергу раціоналізація пов'язана з конструюванням об'єктів та створенням (предметного) світу, в якому Я перебуває у безпеці. Але з часом створений людиною світ став загрозливим. Сьогодні ми бачимо наскільки загрозливими є Інтернет, ядерна енергетика, зростання населення у мегаполісах, забруднення повітря шкідливими викидами транснаціональних корпорацій, а також погіршення здоров'я людей внаслідок вживання неякісної їжі, води тощо. Все це реальність з якою людина зіштовхнулася в другій половині ХХ ст. – початку ХХІ ст.

Поняття світу звучить надто абстрактно, загально. Що таке світ? Звичайно, що це не всесвіт з його галактиками, зірками й чорними дірами, бо сучасна людина вже не дивиться на небо, як І. Кант, щоб дивуватися. Вона не

розглядає себе як «космічну істоту». Світ зводиться до повсякденного світу, різновидами якого є «життєсвіт» (Е. Гусерль) і «тут-буття» (М. Гайдегер), або до «ситуації» (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, П. Рікер), а сама людина зводиться до атомістичної, «точкової самості» (Ч. Тейлор). Світ постає перед людиною як предметний світ, у якому перебувають інші люди, тварини, рослини, а також артефакти егоцентрованої діяльності. В цьому світі панує Я уміле, Я-виробник, тобто *homo faber*.

Ми звернемося до аналізу поняття ситуації у працях Ж.-П. Сартра, К.Ясперса і П. Рікера. Виявляється, що ситуація володіє глибоким антропологічним та соціальним змістом, який полягає у тому, що вона дозволяє людині досягати радикальної, тобто кореневої, соціальності і самої себе. У ситуації можна досягнути гармонії між людиною і соціальністю, а також подолати репресивний тиск предметного світу. Особистість, яка прагне змінити світ, а сама не хоче змінюватися, не є чесною. Спершу треба змінитися самій, тоді зміниться світ. Зміни починаються із усвідомлення ситуації тут і тепер. Ситуація є перетином минулого, теперішнього і майбутнього, тому в ситуації виникають перспективи розвитку – горизонти. Ситуація та її перспективи покладають мене одночасно таким, яким я є у своїй фактичності, і таким, яким я можу бути вже зараз. Всередині ситуації минуле, теперішнє та минуле становлять певну цілість, тому я знаходжуся в цьому темпоральному потоці, як його частина. Я знаю себе з минулого досвіду, але й теперішнє, яке відкриває мені перспективу (горизонт), входить у мій досвід, і я набуваю нового досвіду, який відкриває мене іншого для мене самого. Ситуація пов'язує «мене відомого» з «мене невідомим», тому дуже часто людина у «незнайомій» ситуації відчуває себе некомфортно; відоме, яке ґрунтувалося на повторенні, зникає, і з'являється нове – непередбачуване, небачене, недерміноване минулим. У ситуації можлива свобода від минулого і неповторення минулого з огляду на те, що ситуація є дискретною, тобто може не походити з іншої ситуації. Ситуація може започатковувати нове, новий досвід, в якому людина відчуває себе по-новому, оновлює свій перцептивний досвід самої себе.



Відомо, що людина, в межах екзистенціалізму Ж.-П. Сартра, є закинutoю у світ. Закинутість людини у світ дозволяє людині бути свobodною, бо вона не прив'язана до жодної онтологічної структури. Тому закинутість є позитивною для екзистенції. Народження людини означає її закидання у певну країну, культуру, сім'ю. Зрозуміло, що народжуючись, ми потрапляємо у певне місце у світі: країну, місто, селище тощо, сім'ю; пізніше зустрічаємо тих чи інших людей з якими зростаємо й старіємо. Ми перебуваємо у певних обставинах, які формують нас, а ми намагаємося пристосуватися до них; більшість не змінює обставин, а пристосовується. Попре це, Ж.-П. Сартр заявляє, що «людина приречена на свободу». Що це означає?

Ж.-П. Сартр не розглядає закинутість як даність, а як ситуацію. Ситуація – це певне буття людини тут і тепер; її місце «в» тут і тепер. В-ситуації свободи, проекти та плани, відношення до іншого конкретизуються завдяки вибору. Він пише: «Свобода є лише в ситуації, і ситуація присутня лише завдяки свободі...перепони й опір мають смисл лише під час вибору, яким є людська реальність» [346, с.531]. В екзистенціалізмі людина завжди має вибір, бо вибір – це свобода. Інша річ, що людина уникає свободи, щоб не робити вибору. В момент вибору людина стає тим, ким вона повинна стати. Це не означає пристосування до обставин, бо пристосовуючись, людина втрачає свій вибір бути самою собою. Змінювати і створювати ситуації можна лише під час вибору тут і тепер. Щоб подолати Я, необхідно здійснити вибір самого себе. Людина – це провідник свободи в певних ситуаціях: «Ми називаємо ситуацію випадковістю свободи у *plenum* буття світу, оскільки це *datum*, яке знаходиться тут, лише для того, щоб не звужувати свободу, відкривається в цій свободі як вже прояснене метою, яку вона вибрала» [346, с. 532]. Людина, будучи сама собою, є свobodною вибирати, бо вибирає сама. Це і є справжній вибір, який є її буттям. Тому людина приречена на свободу, бо вона не вибирає бути свobodною, а її вибирає свобода, коли вона є сама собою. Людина – це Інший в Я. Я обумовлене багатьма речами: соціумом, вихованням, ідеями та ідеологіями, установками, сформованими в процесі життя тощо. Тому свобода

легко не дається; до неї можна лише прорватися крізь Я, деконструюючи його: «Даром свобода не дається; її необхідно відстояти, звільняючись від пристрастей, від расової приналежності, від класу і від держави» [200, с. 66]. Досягнувши буття самою собою, людина розкриває власну екзистенцію. Ця екзистенція стає видимою для іншої людини, такої самої екзистенції. Ж.-П. Сартр говорить про взаємне бачення екзистенції. Таке взаємне бачення екзистенції уможлиблює встановлення соціальної гармонії [348, с. 13].

Цікаві розмірковування К. Ясперса про ситуацію. Він зазначає, що «ситуацією називається деяка, не завжди природно-закономірна, а радше співвіднесена зі смыслом дійсність, яка не є ні психічною, ні фізичною, але одночасно тою й іншою як конкретна дійсність, котра означає вигоду або шкоду, шанс або межу для мого існування» [272, с. 204]. Це означає, що ситуація виводить людину за межі повсякдення, монотонного існування, в якому нічого не відбувається; не відбувається, бо повторюється. Щоб щось відбулося, необхідна ситуація, яка деконструє затишне, стабільне існування. Необхідний індивідуальний апокаліпсис, крах, аби щось змінилося. Тільки у ситуації екзистенція може пробудитися і вибрати шлях до справжньої комунікації з іншими.

Але не будь-яка ситуація здатна вивести людину на цей шлях. Існують зовнішні ситуації, «світові ситуації», настільки мінливі, що не торкаються людської екзистенції; вони стосуються різних людей, тому є масовими. Про них намагаються забути якнайшвидше. Такі ситуації характеризують убогість об'єктивного світу [270, с.215]; переживаючи об'єктивний світ, ми набуваємо убогого досвіду. Ті ситуації, які уможливлюють справжню комунікацію з іншими, К. Ясперс називає «граничними ситуаціями». Граничні ситуації не змінюються, але для різних людей вони проявляються по-різному. До таких граничних ситуацій належать: боротьба, смерть, випадок і провина. Вони не змінюються, бо є остаточними; за ними не бачимо нічого іншого. Граничні ситуації існують не для інших, щоб вони могли їх бачити. Ми можемо лише усвідомити їх, оскільки вони дані нам разом із нашою екзистенцією [272,

с.205]. Я не можу уникнути чи подолати граничні ситуації; я можу їх лише прийняти, коли усвідомлю їхню реальність. Людині важко перейти до самої себе як екзистенції, бо пристосувавшись до предметного світу, людина втрачає саму себе, стаючи Я; я постає як сукупність убогих пережиттів об'єктивного світу, звичок тощо. Ця втрата не відчувається, так як відчувається, наприклад, втрата близьких чи рідних, втрата грошей, роботи, сім'ї, нерухомості тощо – всього того, до чого людина звикла та пристосувалася, до того, що забезпечувало зовнішню безпеку. Втрата самого себе залишається не поміченою – ніби нічого не сталося. Але ця втрата стає відчутною у пограничних ситуаціях, коли відчутним стає заклик екзистенції. Заклик екзистенції звернутий не до Я, а до людини, яка може виходити назустріч трансцендентному. Тому релігія – це не віра у Бога, це не формально-теологічна віра, яка шукає доказів існування Бога, а зв'язок екзистенції із трансцендентним. К. Ясперс не говорить про Бога як про певну «особистість»; під трансцендентним він розуміє те, що не об'єктивується, але залишається присутнім для екзистенції у вигляді шифрів.

Хоча трансцендентне не об'єктивується, проте упривнюється завдяки шифрам. Шифр – це мова трансценденції, яку розуміє екзистенція. Знакові та знаменні події можна розглядати як шифр трансценденції; вони завжди трапляються, а не відбуваються внаслідок чогось чи когось; вони «розривають» жорсткі причинно-наслідкові зв'язки, які панують на базовому рівні, тобто на рівні існування Я.

Шифр трансценденції завжди несподіваний, раптовий, а тому непередбачуваний. Я не може мати жодного «знання» про нього, лише миттєве «розшифрування» та «зчитування» гарантують його безпосереднє, нічим не опосередковане розуміння. Для Я шифри трансценденції не доступні, оскільки воно користується загальнодоступним знанням для орієнтування у життєсвіті; для Я цілком достатньо цього знання. Хоч деколи трапляється диво, яке для Я є «порушенням природного плину речей», «порушенням законів Всесвіту» тощо. Але це не так, бо «в якості шифру дійсність є дивом, а саме, дивом, яке

здійснюється тут і тепер, бо воно не розкладається на елементи і все ж таки є вирішально важливим, бо воно відкриває екзистенції, яка трансцендує, буття в існуванні» [300, с.172].

У творчості П. Рікера аналіз ситуації не є основним, як для Ж.-П. Сартра та К. Ясперса. Але у його праці «Історія та істина» є міркування, які можуть доповнити і поглибити значення ситуації для переходу від Я до людини, від егоцентризму до людиноцентризму [226].

Філософування народжується із ситуації; воно релятивізує Я. Існує небезпека перетворення живого мислення вголос, тобто філософування, на застиглу філософську систему, або дискурс, який стає егоцентрованим. Філософування може з'явитися за певної ситуації. «Слово “ситуація” може спрямовувати нас до чогось досить відмінного від зв'язку причини з наслідком або віддзеркалення з реальністю» [226, с. 77]. Це означає, що ситуація виводить людину за межі будь-якого детермінізму; унікальне, тобто одиничне, неповторне, виявляється за межами політичного, економічного, історичного, соціального детермінізму, якому підпорядковується Я. Людина є свobodною в ситуації. Ця свобода людини виявляється у здатності філософувати, тобто мислити, що у свою чергу означає синтезувати неповторне з повторюваним, одиничне й унікальне з множинним й банальним. Людина здатна розривати монотонний детермінізм повсякдення. В ситуації свобода стає реальністю, бо людина спроможна, як зазначає Кант, «спонтанно розпочинати той чи інший стан, і її каузальність, отже, не підлягає, своєю чергою, за природним законом якійсь іншій причині, яка визначала б її з погляду часу» [91, с. 319].

Ситуація і людина пов'язані між собою свободою, яка виводить її за межі часу, за межі «духу епохи», за межі обставин. К. Ясперс пише: «Свобода полягає в залежності від свободи інших, самобуття вимірюється мірою самобуття ближнього, зрештою – і самобуттям усіх» [300, с. 226]. Коли Я зазнає краху у скінченному існуванні, тоді свобода стає можливою; коли Я не вдається утвердитися в житті за допомогою обману, інтриг, хитрощів, знайомств, підступів, «кидання» інших, тобто коли Я переходить у стан «апокаліпсису»,

тоді Я стає надтріснутим, надломленим, і воно здатне здійснити переоцінку усього, що воно робило, до чого прагнуло, і розважати, чи вартувало воно того, щоб до нього прагнути. Але Я, можливо, не схоче миритися з цим і воно може знову повернутися до старого способу життя – життя в самоомані, коли «все залишається покрите мороком для того, хто не є самим собою» [300, с.151].

Як ми вже зазначали вище, ситуація і обставини – це не одне і те ж. Обставини *оточують* Я зусібіч; воно визначається ними. Я каже: «Нічого не можу зробити, бо так складаються обставини», «обставини вищі за мене». Тому Я нічого не знає про свободу; воно пристосовується до обставин. Народжуються в певних обставинах, а саме: соціальних, економічних, політичних, культурних тощо, в яких формується Я, індивід. Але людина перевищує їх. Обставини описують скінченне існування людини. В обставинах важлива тілесність; немає тіла – немає Я. Я здається на волю обставин. Існування в обставинах – це існування, в якому проявляються поверхові якості індивіда як психофізичної єдності: хитрість, кмітливість, підступність тощо, оскільки в скінченному існуванні йдеться про виживання та збереження існування на фізичному рівні, тобто базовому. Коли ж виникають граничні ситуації, які перевищують обставини, тоді існування стає нескінченним; індивід стає людиною. Перехід до граничних ситуацій відбувається тоді, коли філософування відкриває, що предметний світ не становить цілісності і не існує сам по собі; предметний світ являється неповним, недосконалим, вторинним, тому його неможливо пізнати як «річ-в-собі» і як наявну самоутверджену цілісність. Тоді в індивіді прокидається людина, яка прагне до трансцендентного. Тільки людина в Я, в індивіді, може прагнути трансцендентного; Я, індивід, прагне лише скінченного. Утвердитися в скінченному – ось мета Я, індивіда. Предметний світ, який забезпечує безпеку Я, не є світом людини, а тому не є світом справжньої соціальності. У ньому поважають тих, хто має владу, вплив на інших, хто має величезні статки та «дружить зі сильними світу цього». Така «дружба» забезпечує недоторканість і «добру старість». У цьому світі немає совісті, немає справедливості, але є

вседозволеність, лицемірство і безвідповідальність. Все це не має нічого спільного із тим, про що пишуть Ж.-П. Сартр, К. Ясперс і П. Рікер. Тоді екзистенція, трансценденція, свобода – це утопія? Ні. Річ у тім, як вже зазначено, філософування не притаманне симулякрам (Ж. Бодріяр, Ж.Дельоз). Симулякр вдає, що він не такий, як всі, що він відрізняється від всього решта; він це постійно повторює, як мантру, і транслює її, використовуючи маніпулятивні технології. Світ симулякрів та предметів не є справжнім світом; він сконструйований тими, хто «впав» у цьому житті; «впасти», у нашому сенсі, означає створити ідола зі свого Я; впав той, хто підживлює своє Я об'єктивним смислом об'єктивного світу, роблячи його все сильнішим та сильнішим. Феноменологія, як наука про сутності, як наука про зустріч з Іншим в його бутті, так само як й екзистенціалізм з його людиною-проект, яка постійно творить себе у світі, щоб вийти назустріч Іншому, відмовляються вбачати сутність людини в Я й ототожнювати Я з людиною; вони наголошують на смислі трансцендентного, а не на смислі об'єктивного світу.

Зміна відбудеться тоді, коли надломиться Я, коли воно зазнає краху у своєму скінченному існуванні в об'єктивному світі, тоді прийде усвідомлення Іншого життя в цьому житті. Надломиться Я – надломиться світ симулякрів, тоді світло буття буде просочуватися крізь *надломлення* й осяюватиме шлях до трансцендентного, яке для Я залишається «темною ніччю», «річчю-в-собі», яка нібито ніколи не стає днем, не упривнюється тут і тепер. Як стверджує К. Ясперс: «Крах – це остання дійсність» [300, с. 223], виходячи з якої ми відроджуємося у трансцендентному, але вже без Я.

Феноменологічно-екзистенціальний розгляд ситуації дозволяє здійснити перехід від Я до людини. Я релятивізується в ситуаціях, тоді привідкривається дійсність екзистенції, бо людина – це не Я, а екзистенція, «бо не інший є другим Я, але Я, інший, Я, котре тріснуло» [71, с. 316]. Екзистенція не може бути центрованою, не може бути точкою відліку. Навпаки, екзистенція децентралізована й динамічна. Це означає, людина постійно виходить за межі Я, щоб віднайти саму себе. Тому людина – незавершена істота, яка здатна

розвиватися й самовдосконалюватися, вибираючи саму себе, тоді як Я вважає, що воно центр світу й наділене владою роботи все, що воно хоче.

Людина не є центром творіння, «вінцем творіння». Насправді, екзистенціалізм деконструює Я, щоб під ним віднайти свободу, творчість, самого себе. В даній статті зроблено спробу показати як екзистенціалізм намагається надати людському існуванню у світі не-об'єктивного смислу. Поняття ситуації вводиться для того, щоб екзистенція набула ситуативного і, відповідно, не-об'єктивного смислу. Екзистенціалізм – це спроба пояснити чи прояснити існування людини у світі, виходячи з її екзистенції в ситуаціях, які неповторні для неї, а тому володіють смислом, який не можна об'єктивувати й зробити його частиною «зовнішнього» світу. Якщо Я є частиною об'єктивного світу й орієнтується на об'єктивний смисл, то людина не тотожна Я; вона, як екзистенція, перевищує Я. Таке перевищення стає можливим, коли людина знайде свою екзистенцію у своєму житті.

### **3.6. Містично-релігійний вимір повсякдення**

*Уся містика приходить до усвідомлення того,  
що вже є і завжди тут.*

Останнім часом в українських академічних колах зріс інтерес до містично-релігійного досвіду, його змісту [див.: 38; 80; 122; 174; 215; 250]. Це зумовлено тим, що в радянській Україні не проводилися детальні філософські, соціально-філософські аналізи містики та містичного досвіду пережиття дійсності. Такі дослідження були заборонені. Але життя людини невичерпне; його не можна звести до чогось одного.

Нас буде цікавити буденний вимір містичного досвіду, тобто те, як містичні переживання стають можливими, і як вони трансформують повсякдення у присутність трансцендентного тут і тепер як нероздільності суб'єкта і об'єкта, людини і Бога.

Можна говорити про універсальність містичного досвіду, оскільки у кожній культурі міститься сегмент, який можна назвати містичним: «Містичний досвід як унікальне антропологічне явище було відоме усім народам і цивілізаціям.....Містичний досвід широко представлений у всіх світових і не світових релігіях..... Містичний досвід знову знаходиться у сфері підвищеного інтересу» [215, С. 87-88]. Крім цього, в контексті аналізу трансперсонального досвіду можна висувати наступні твердження про містичний досвід:

- основою будь-якого містичного досвіду є чиста свідомість, яка пов'язує в єдине ціле зміст актів свідомості і саму себе в часовому континуумі, залишаючись трансцендентною будь-якому змісту;
- можна припустити, що існують, принаймні, дві модальності, два стани свідомості, які віднаходимо у трансперсональному досвіді: стан чистого усвідомлення і містичного єднання;
- містичний (трансперсональний) досвід демонструє проявлення відповідних структур у всі часи і у всіх культурах;
- трансформаційний процес, що породжує містичні переживання, завжди і всюди володіє однаковою структурою;
- чітке усвідомлення і містичний досвід не є результатом певного навчання або певної соціальнокультурної особливості, а є результатом деякої внутрішньої людської здатності [221, с. 369].

Набуваючи містичного досвіду, людина переживає сильне почуття єдності, яке є основним для усіх містичних традицій. Американський вчений Р. Л. Франклін називає таке переживання «ароматом неподільності» [221, с.369]. Коли апостол Павло каже, що в Бозі немає ні пана, ні раба, ні елліна, ні юдея, то він має на увазі те, що в містичному досвіді знімаються усі перешкоди, що стоять на шляху до життя у свідомості Бога. Г. В. Ф. Гегель раціоналізував містичний досвід тим, що ввів поняття «зняття» суперечностей, або протилежностей у синтезі. Містичний досвід – вищий досвід, оскільки в ньому



переживається неподільна єдність суб'єкта і об'єкта. Іншими словами, в ньому «знімаються» суб'єктно-об'єктні відношення, базовані на протистоянні. Отже, Г. В. Ф. Гегель раціональною мовою пояснив «механізм» здійснення містичного досвіду. Інша річ, що на раціональному рівні, рівні глузду, жодного «зняття» суб'єктно-об'єктних відношень бути не може. Він ототожнив раціональне з містичним і, тим самим, увів усіх в оману своїм твердженням: «усе дійсне розумне, а розумне – дійсне», бо не обов'язково раціональне – це розумне.

Оскільки ми живемо в християнській країні, то варто зупинитися на деяких аспектах християнської містики, а пізніше розглянути ще деякі аспекти дзен-буддизму, практикування якого також спрямовано на трансформацію повсякденного життя. Ми не ставимо собі за мету розглядати містичний досвід усіх традицій, тому нам достатньо розглянути лише вище зазначені з метою розкриття того, як містичний досвід впливає на зміну повсякденного життя людини та на її сприйняття повсякдення як такого.

Отже, якщо розглянути християнську містику, то в її основі лежать декілька положень, а саме: 1) вчення про душу як образ і подобу Божу; 2) втілення Ісуса Христа, заради спасіння роду людського; 3) воскресіння людей силою Святого Духа; 4) заклик злиття з Богом, так як Ісус Христос сказав: «Я і Бог-Отець – одне і те ж»; 5) апокастазис – повернення усього, навіть й сатани, до Бога: «І буде Бог у всьому, і все у Бозі» [122, с. 210]. Християнський містик прагне освітити душу божественним світлом, в якому міститься духовна сила як еквівалент Христа [122, с. 210].

Будь-яка релігійна містика є тягою людської душі до безпосереднього спілкування з божеством як основою всього сущого. У містиці будь-яке визначення Бога недоречне, оскільки Він залишається таємницею. Тому містик притримується апофатичного (негативного) богослов'я. Він відштовхується від того, що Бога не можна «схопити за бороду», накинути на нього поняттєву сітку і, таким чином, поставити Його у певні рамки. Тому найбільш адекватне сприйняття Бога у містиці – це сприйняття Його як Ніщо. К. Мангайм писав: «Переживання містика є суто спіритуалістичними, і якщо в його символах і

проступають сліди чуттєвого досвіду, то лише тому, що чуттєве сприйняття повсякдення є найбільш зручною аналогією для розуміння того безпосереднього зв'язку, який за своїм характером є водночас і вищим, і нижчим порівняно з інтелектуальним осягненням» [160, с. 233].

Наука намагається схопити суще і використати його. Хапати суще – ось завдання науки, рефлексії, раціональності, які засновуються на практичному глузді. Тому вони не мислять і не люблять. Їм притаманний утилітаризм і прагматизм, егоїзм і протистояння природі, протистояння іншим. Вони вважають, що ніщо – це небуття, бо думають у межах дихотомій та протиставлення суб'єкта об'єктові, буття небуттю. Будучи у такому стані, вони не усвідомлюють, що є лише Буття, є лише безосновна основа сущого, а саме, Ні-що. Філософія запитує про те, чи існує порожнеча, тобто відсутність будь-чого, повна темрява... Мислитель доходить висновку, що ні. Ось такий приклад. Перед нами горнятко. Ми кажемо, що воно всередині порожнє, але чи *дійсно* воно порожнє? Ні, бо його наповнює повітря, а коли в нього наливаємо воду, то вода витісняє його. Таким чином, горнятко ніколи не є порожнім, тобто воно не обіймає небуття, порожнечу. Навіть у квантовій фізиці говорять не про абсолютний вакуум, а про квантовий вакуум. Це означає, що простір ніколи не стає порожнім; в ньому все одно залишаються частинки. Кажуть, що після смерті нічого немає, нічого не залишається. Якщо ми слідуємо за наведеним прикладом та припущеннями, що порожнечі, небуття, не існує, бо «природа не терпить порожнечі, відсутності будь-чого», то можна, у свою чергу, припустити, що вмираючи, людина не зникає безслідно, а смерть не є тим, що її знищує. Отже, смерті немає. Дійсність постійно твориться неперервною дією Ні-що, яка породжує інші види сущого, не лише у тій формі, до якої ми звикли, наприклад, у формі людини, тварини, чи рослини. Людина, яка обмежена релігійним, філософським та науковим світоглядом, зрештою, будь-яким світоглядом, не може припустити, що існують інші форми сущого, які не сприймаються її органами чуття, здоровим глуздом, і що такий вид сущого вона носить у собі, не сприймаючи його до пори до часу. Таким видом сущого в

людині є її душа. Тому багато філософів закликали людину пізнати саму себе, пізнати в собі інший вид суцього, який відмінний від тілесного (фізичного). Вдивляючись у порожнє горнято, ми кажемо, що воно порожнє, але, насправді, так не є. Так і людина, вдивляючись у себе, не бачить власної душі. Вона, як той Нарцис, закохується у своє фізичне тіло й ототожнюється з ним. Тому необхідні зусилля самоосягнення, необхідна медитація, необхідна відсутність світогляду, Я, щоб побачити душу – інше суще в людині. Що можна «осягнути» за допомогою інтроспекції? Лише те, з чим ототожнився. Тому, коли «пізнають самих себе», то зазвичай «відкривають» тотожності з кимось чи з чимось, але не із самим собою. Ототожнення не є тим, ким чи чим є людина сама собою. Осягнення самого себе не є осягненням тотожностей. Воно трансцендує їх, виходячи за межі ототожнень, котрі сформували Я. Звичайно, що ці рядки є, всього лише, словами, і їх вже неодноразово повторювали інші. Але так і не зрозуміли до кінця, що означає оте *саме само* у тезі «пізнай самого себе». Саме само – це інше суще, душа. Крім цього, і слово «пізнання» дискредитоване, оскільки ми бачимо наслідки науково-технічного пізнання. Зміст слова «пізнання» визначається, в першу чергу, природничими науками, технікою, тобто тими засобами, які протиставляють природу людині, світ людині тощо. Тому слово «пізнання» у тезі «пізнай самого себе» володіє зовсім іншим сенсом (змістом), ніж у словосполученні «наукове пізнання», «пізнання світу засобами науки». Краще у тезі «пізнай самого себе» вживати замість слова «пізнай» слово «осягни», тобто *до-сягни* іншого суцього, яким ти є. Осягненням людина досягає людини, досягає самої себе. У цьому контексті виникає складне питання віри містика, яка узаasadнена в його внутрішньому іншому – душі. Мова йде про те, що Я зовнішнє, котре виникає під впливом суспільства, яке формується на основі звичок, керується також і «зовнішньою вірою» в Бога, в трансцендентний початок усього суцього. Ця зовнішня віра спрямована на формальне дотримання обрядів і є вірою у певні догмати, і тому вона не торкається душі. Справжня віра виникає у душі тоді, коли містик осягнув глибину самого себе [223, с. 113]. Тому Святий Августин каже, що не

потрібно виходити з себе, бо станеш божевільним, тобто вільним від Бога, від трансцендентного початку: «Не виходь з себе назовні; увійди в самого себе: істина перебуває у внутрішній людині...Прагни туди, звідки запалюється саме світло розуму». Віра містика засновується на безпосередньому досвіді пережиття Бога всередині душі. Чим глибше людина пізнає себе, свою душу, тим сильнішою стає її віра і, отже, усвідомлення присутності Бога у своєму житті. Це вже не формальна віра зовнішнього Я, а справді усвідомлення та підтвердження того, що «...я не існував би, Боже мій, не існував би взагалі, якщо б Тебе не було в мені. Або, скоріше, я б не існував, коли б я не був у Тобі» [2, с. 4]. Таке переживання «Бога в людині – людини в Бозі» безпосередньо провадить до явища обожнення як невід'ємної частини містичного досвіду.

Цікавим для аналізу містичного досвіду повсякдення є феномен обожнення, тобто уподібнення Богу завдяки Ісусу Христу, котрий поєднав в собі людську і божественну природу. Щоб досягнути обожнення, треба пройти певні ступені містичного досвіду: 1) очищення тіла і душі постом та молитвою (катарсис, гр.), 2) просвітлення (фотісмос, гр.), коли зсередини душі божественне світло осяває як внутрішнє, так і зовнішнє, тобто у стані просвітлення містик долає дуальність «внутрішнього» і «зовнішнього», 3) остаточне єднання з Богом, досягнення досконалості та обожнення. Містики не кажуть про «внутрішнє» осяяння. Вони, швидше, наголошують на тому, що осяяння приходить зсередини. Середина не є ні зовнішньою, ні внутрішньою, бо проходить між ними. Світ походить від Світла, яке світиться. Отже, і Світ світиться тоді, коли ми ізсередини освічуємося тим самим Світлом. Тоді зникає дуальність «зовнішнього» і «внутрішнього». Містик зливається зі Світлом, стаючи Ним. Містик бачить/розуміє Світ як Єдине Світло, яке вміщає усі суцї, котрі об'єднані Ним. У цьому полягає трансцендентна єдність усього суцього.

Безпосередньо з повсякденням пов'язаний досвід дзен-буддиста. Основні положення дзен-буддизму:

- не повчай письмово;

- не передавай повчань;
- вказуй прямо на людське серце як основу Будди; усвідом природу Будди і стань пробудженим тут і тепер [див.: 109].

Для дзен-буддизму велике значення має звичайне життя та щоденні заняття. Дзен-буддист не рекомендує розумувати про сенс життя і смерті, як і про те, чи варто жити чи ні. Йдеться про природність поведінки, яка не обмежується певними штучними конструкціями інтелекту. Якщо тобі хочеться їсти, то треба їсти; якщо тобі хочеться спати, то спи; якщо тобі хочеться ходити, то ходи; якщо тобі хочеться сидіти, то сиди. Повсякдення повинно бути просякнуте природністю поведінки у будь-якій ситуації. Ситуації можна осягати моментально тут і тепер. Дзен-буддизм навчає тому, що нічого не навчає, бо не існує єдиної схеми дій у тих чи інших ситуаціях. Відкрита людина робить те, що треба робити. Її розум не зашорений інтелектуальними конструкціями; у неї немає уявлення про те, що треба робити. Уявлення – це картинка дії, яку треба виконати. Але просвітлення – це стан, в якому немає жодного уявлення про те, як треба жити і що робити. Проте є дія, пряма і безпосередня, яка злютована з ситуацією тут і тепер. Усе і Ніщо взаємопов'язані, вони підпорядковуються принципу доповнюваності. Ти повинен жити так, ніби все вже досягнуто і, одночасно, вважати всі свої досягнення нічим. Тоді у нас виникне відчуття відповідальності за те, що ми робимо, бо ми відповідатимемо на виклики зовнішнього світу внутрішнім світом і вкладатимемо у цю відповідь усю волю, розум і серце, бо знатимемо, що на кону все і ніщо. Це буде безкорислива діяльність і жертвність заради усього і нічого. Якщо ми так діємо, то ми просвітлені. Важливо усвідомити, що ні «внутрішній», ні «зовнішній» світи не існують самі по собі. Є один світ – світ повсякденності. Дуалізм – це спотворене бачення світу. Практики дзен-буддизму дозволяють позбутися дуалістичного світогляду і прийти до усвідомлення, стоячи на місці, що *світ* перебуває у *світлі*, яке просвітлює. Тому повсякдення – це світ, це світло просвітлення, яке присутнє повсюди. Джерелом зла є те, що людина вважає, ніби світ «лежить у злі». Люди впадають

у відчай від того, що ніби зло і несправедливість правлять повсякденним життям; що повсякденне життя – це рутина і механічне повторення того самого; що повсякденне життя змінити не можна. Така установка хибна, вважають дзен-буддисти. Треба постійно думати про Будду, про Ісуса Христа, які прийшли на землю, щоб врятувати людей і показати шлях виходу із «пекла», самсари. Люди самі собі створюють пекло, коли вважають, що нічого не можуть змінити, не можуть розірвати замкненого кола насильства.

Отже, маємо дві хибні установки щодо тлумачення розуму, душі або свідомості: перша радикально роз'єднує їх з тілом і не дозволяє їм поєднуватися в єдине ціле, а друга зводить розум, душу чи свідомість до функціонування тілесних органів, таких як мозок.

Наша позиція полягає у тому, що розум не може бути інструментом руйнування, а навпаки, він є засобом творчості та свободи від помилок. Розум повинен бути втіленим, щоб реалізувати творчий потенціал людини. Розум також є критерієм істини, і якщо розум залишається невтільним, то людина позбавляється цього критерію, починає помилятися, роблячи дурниці. Без розуму людина стає механічною та зарозумілою. За-розумілість – це характерна риса тих людей, які намагаються вийти за межі розуму, тобто стати вільними без розуму, а це означає одне – боже-вілля, тобто «відірваність від Бога», Розуму. За-розумілість породжує за-розумілі думки, які не вкорінені у розум, а відірвані від нього. Сьогодні культ за-розумілої думки є надто сильним у всіх сферах життя. Думка, відірвана від розуму, стає гадкою, бо позбавлена істинності. Взагалі-то нічого вищого за розум немає. «Надрозумне» – це божевільне, як і «надприродне». Чи є повсякденне життя людей розумним? Ні, бо розум не втілений у нього. Якщо розум не втілений, то людина керується віруваннями (beliefs), гадками (doxa), забобонами, здоровим глуздом (common sense) з його поняттєвим схематизмом та конструюванням емпіричних об'єктів (І. Кант). Саме вони винаходять «трансцендентне» як недосяжне для них. Люди вірувань, гадок та здорового глузду, не можуть припустити, що окрім їхнього тіла та тіл інших людей існує їхнє справжнє тіло, яке відрізняється за своєю

природою і проходить крізь щільні тіла, з якими вони себе ототожнюють. Тому їх не можна назвати розумними, назвати *homo sapiens*. Завдання людини полягає в тому, щоб реалізувати розумність через втілення розуму у повсякденне життя. Людина розумна – людина мисляча. За-розуміла думка не породжена мисленням. За-розуміла думка відірвана від буття, від істини. За-розуміла думка – це не-буття, не-істина. За-розумілі думки породжені думанням. Треба розрізняти думання і мислення. У своїй статті «Про мислення та мислителя» я зазначаю: «Зміст мислення порожній, тому що буття, яке охоплює мислення, порожнє, тобто беззмістовне. Буття “убоге”, “бідне”, за змістом. Сущі багаті на зміст, тому ними можна маніпулювати, над ними можна експериментувати, виявляючи нові якості та змісти... Відповідність слів речам утворює об’єктивність, яка тримається на «трьох китах»: часі, просторі і причинності. Змістовні відповіді об’єктивні. Мислення необ’єктивне, оскільки воно не містить відповідності слів речам. Мислення охоплює буття, яке виходить за межі об’єктивності... Про буття треба мовчати... Той, хто мислить, не скаже нам про сенс буття жодного слова...» [95, С. 35-45].

У повсякденному житті домінує думання, яке утверджує за-розумілі думки. Керуватися за-розумілими думками означає руйнувати себе і шкодити іншим, означає помилятися у всьому, особливо у виборі того, що є добром, а що – злом.

Суєта суєт означає метання людини з боку в бік, вона перебуває у пошуках того, що належить їй, а також крутиться у вихорі повсякденних турбот. Усе це зникає, коли життя підпорядковується певному механізму, що перетворює його на одноманітність, якої людина не помічає. Механічне життя формується звичками. Просвітлене життя – це життя у єдності з самим собою та іншими, коли відчувається здійснення повноти у гармонійному поєднанні слів і дій, теорії і практики, розуму і тіла, духу і душі. Саме про таке життя говорять Дж. Крішнамурті, Р. Ошо та інші. Повсякденне життя зазнає корінної зміни лише тоді, коли стане просвітленим, тобто, коли в ньому поєднуються в одне ціле розум і тіло, душа і тіло, дух і душа, а загальніше, духовне і мирське

життя. Механічність повсякденного життя не помічає його розривів та конфліктів. Звички, ніби над-будови, керують людьми, що ніколи не замислюються над своїми діями, вчинками. Можливий варіант, коли люди сподіваються на те, що й добро можна робити механічно, несвідомо. Тоді би ми були маріонетками Бога, Абсолюту, Творця. Проте людина – така істота, яка потребує розвитку і виходу за межі механічного роблення будь-чого: від миття посуду до прийняття державних рішень. Усі ці дії повинні бути усвідомленими і такими, що породжують радість життя, бо доторкаються цілісності, тої абсолютної реальності, яка їх породила. Власне з такого усвідомлення неможливості існування окремо від абсолютної реальності, походить радість, любов та шанобливе ставлення до всього творіння, бо воно не є фрагментарним, а є аспектом абсолютної реальності. Якщо це відчуття та переживання аспекту абсолютної реальності, яким є світ, що в ньому ми перебуваємо і є його частиною, буде привнесено у повсякденне життя, то це означатиме його корінну зміну та трансформацію, а людина вийде на новий щабель розвитку. Чому люди скаржаться на суєту та нудьгу, які притаманні повсякденному життю? Саме тому, що вони не усвідомлюють його аспекту вічності, того, що це життя є проявом абсолютної реальності, а різноманітність речей у своїй основі є єдиною, спільною. Всі речі взаємопов'язані, а усвідомлення цієї взаємопов'язаності означає усвідомлення краси повсякденного життя у світлі абсолютної реальності, яка не є відірваною від нього, а навпаки: вона закорінена в нього, а воно закорінене в неї. Так постає взаємодоповнювальність «низького» і «високого», «духовного» і «мирського», «повсякденного» і «святкового». Усвідомлюючи те, що «звичайний» світ є аспектом абсолютної реальності, людина-містик переповнюється бажанням служити іншим, допомагати іншим; така людина випромінює радість життя у його повноті, бо досягла її у цілісності власної природи. Жити повноцінно – означає жити цілісно.



### 3.6.1. Філософія діалогу: повернення до втраченої Цілісності

Розглянемо діалогічне осягнення повсякдення. Воно не ґрунтується на поняттях «інтенціональність» та «природна установка» (Е. Гусерль, Ж.П.Сартр, М. Гайдегер) і не виходить, як це у Е.Гусерля, з досвіду «чистого Я», а з феноменологічного досвіду Я як буття-між. У філософії діалогу містяться елементи гебрійської філософії, вчення хасидів про світ та людину (М. Бубер), феноменологічне вчення раннього Е. Гусерля, коли він закликав «повернутися назад до самих речей» і не вважав, що «чисте Я» є джерелом усіх смислів. Крім цього, філософія діалогу та її значення для відкриття інших вимірів повсякдення походять у своїх основних пунктах з так званого «нового мислення», започаткованого Ф. Розенцвайгом та Ф. Ебнером [див.: 119; 208; 229; 296].

Які ж основні характеристики «нового мислення»? До основних характеристик «нового мислення» можна віднести:

1. Відмова від діалектичного методу Г. В. Ф. Гегеля, в якому знімаються відмінності; навпаки, це мислення спрямоване не на нівелювання відмінностей, а на їхнє посилення, воно визнає їхню значущість для життя. Якщо відкидається діалектичне мислення та намагання за його допомогою прийти до абсолютного в процесі зняття відмінностей, то на його місце приходить мислення «кореляції», мислення взаємин, в якому учасники взаємин зберігають свою специфіку, не зливаючись і не ототожнюючись.

2. Звернення до існування людини в її конкретності як смертної істоти, тому осмислення скінченного існування людини у повсякденні є пріоритетним; відмова від всезагального, абсолютного як цілі філософського мислення.

3. Філософська думка нового мислення не відкидає теологію, а, навпаки, знаходить у ній нові джерела натхнення, але треба мати на увазі, що філософська думка «нового мислення» не є теологічною. Вона закликає переосмислити теологію і перевести її мову на мову проблем людського існування у світі [208, С.134-199].

Нове мислення не мислить себе як Я; воно охоплює відношення Я-Інший, і у цьому відношенні важливий Інший. Про важливість Іншого для нового мислення писав Ф. Розенцвайг: «Відмінність між старим і новим мисленням, мисленням логічним і граматичним, полягає не в тому, що перше мовчить, а друге говорить, а в потребі іншого, і – що те саме – в серйозному ставленні до часу. Мислити означає тут мислити для нікого і говорити для нікого (при цьому слово “нікого” можна, якщо комусь більше подобається, замінити словом “всі”, знаменитим “загалом”), а говорити означає говорити для когось і мислити для когось» [цит. за 119, с.152]. Інший постає переді мною не як фізичне тіло, не як об’єкт серед об’єктів, а як обличчя.

Розгляньмо філософію обличчя (Е. Левінас), яка надає етичного спрямування онтології повсякдення М. Гайдегера. Е. Левінас закликає нас подивитися одне одному в обличчя і, таким чином, стверджує, що обличчя вимагає етики, а не онтології. Обличчя – це єдине вікно у позамежове, яке руйнує егоїзм та прагматичність повсякдення. Я втрачає верховенство перед лицем іншого і стає безмежно відповідальним. Обличчя – це присутність, звернута безпосередньо до Я, а також беззахисність та смертність. Тому Я не може діяти всупереч обличчю, а навпаки, ставиться до нього етично, як до «речі в собі». Відповідальність перед обличчям іншого є апіорною, тобто до будь-якого досвіду. Ідея відповідальності вже наявна у вищому мисленні як закон (згадайте моральний категоричний імператив І. Канта). У Е. Левінаса цей закон носить «гірку» назву любов. Любов, в даному випадку, нічого не має спільного зі словом, яке давно скомпрометоване людським лицемірством. У Е. Левінаса любов означає цілісний порядок й необхідну умову прояснення логічної категорії «одиничний» поза межами розмежування індивідуального і колективного.

Для того, щоб збагнути значення єдності конкретного і загального, необхідно звернутися до тлумачення Е. Левінасом латинського слова *interesse*. Це слово складене з двох слів *inter* – «між» і *esse* – «бути», отже «бути-між». Тут Е. Левінас апелює до давнього, ще з часів Платона, тлумачення людини як

буття-між (східна філософія буддизму, даосизму стверджує також, що людина – це буття-між землею і небом, тому для неї підходить серединний шлях). Отже, повсякдення, яке не базується на інтенціональності, що поєднує суб'єкт і об'єкт в акті пізнання, а саме пізнання можна тлумачити як прагнення заволодіти об'єктом (Ж.-П. Сартр наводить такий вираз: «він пожирав її очима»), щоб продемонструвати, як пізнання, засноване на інтенціональності, перетворюється на «процес травлення»), являє собою сферу буття-між. Цю сферу ще не концептуалізована, не теоретизовано і тому її важко окреслити словами. Е. Левінас здійснює певний вид деконструкції, а саме: він деконструє (розбирає) інтенціональну модель повсякдення, щоб відкрити сферу буття-між, в якій обличчя іншого стає присутністю самого Бога [див.: 141]. Ця сфера відкривається лише для не-інтенціональної свідомості, яка «не є свідомістю чогось і не вплетена в жодну предметність, а виражає передрефлексивну, позбавлену конкретної буттєвої визначеності, турботу про Іншого, що стає для людини джерелом власного морального самоусвідомлення» [142, с. 289].

Якщо ми звернемося до філософії діалогу, зокрема М. Бубера, то його діалогічний принцип бере свій початок з релігійного пережиття буття-між, яке повинно бути перекладене на мову філософії та культури. Такий переклад неадекватний, бо релігійні пережиття важко передати за допомогою мови, яка виражає інтенціональні суб'єктно-об'єктні відношення. Але таку спробу він робить у своїй невеличкій праці «Я і Ти» [24].

Як відомо, основна мета цієї праці М. Бубера полягає в тому, щоб описати зміст та значення двох «засадничих слів» (Grundworte) Я-Воно і Я-Ти. Одне з них, Я-Воно, виражає ставлення людини до світу; друге засадниче слово Я-Ти окреслює безпосередньо сприйняту цілість, яка перебуває за межами будь-якого досвіду. Розуміння значення основного слова Я-Ти виникає на основі аналізу значення слова «між».

Семантика слова «між» є надзвичайно важливою, бо вона відкриває шлях до розуміння задуму М. Бубера, а також до розуміння повсякдення з релігійно-

феноменологічного погляду загалом. Сфера «між» знаходиться в царстві, яке приховане від нас; це означає, що воно не об'єктивується. Це царство, в якому «дух» і «любов» закладені в «проблему людського буття». Оскільки ця сфера не тематизована, тобто дискурс про цю сферу відсутній, то немає кращого слова для її визначення, ніж слово «між».

Необхідно насамперед відмежувати сферу *між* від сфери суб'єктивності, яка є замкнутим «внутрішнім світом Я», тому дух, на думку М. Бубера, знаходиться не в Я, а *між* Я і Ти. Сфера суб'єктивності відкривається через внутрішні психічні процеси, які конституують об'єкти (мої психічні акти спрямовані на об'єкт, тобто вони інтенціональні), але відношення, яке реалізується у сфері *між*, не є інтенціональним актом суб'єкта і не може бути інтенціональним об'єктом. Тому Я не може любити; любов є *між* Я і Ти. М.Бубер не прагне знищити Я; він намагається його релятивізувати, «розхитати», бо для Я світ – це Воно (середній рід, щось невизначене, щось таке, що треба пізнати, тобто підкорити, «спожити»). Тому Я конфліктує з Ти. Відношення Я-Воно – це дія, спрямована на об'єкт. «Я сприймаю щось. Я відчуваю щось. Я уявляю щось. Я хочу чогось. Я думаю про щось» [24, с. 27]. Ця невизначеність, яка фіксується словами «дещо», «щось», утворює царство Воно. Царство Воно включає в себе активного суб'єкта разом з його інтенціональним світом, який є його господарем. Отже, вихід за межі сфери суб'єктивності досягається завдяки виходу у сферу *між*. Як бачимо, М. Бубер не погоджується з Е. Гусерлем, Ж.-П. Сартром та М. Гайдегером; Це підтверджується аналізом трьох рівнів засадничого слова Я-Воно і відповідними особливостями засадничого слова Я-Ти.

Перша особливість царства Воно полягає в тому, що це царство (перспективно) впорядковане. Всі предмети в ньому орієнтовані у напрямку до Я як центру світу. Відношення Я-Воно створює світ навколо себе як «навколишній світ», «довкілля». Світ конститується згідно із Я-принципом, як «внутрішній», центрований навколо суб'єкта, який його створив. Г. Марсель називає таку сферу сферою «володіння», яка відрізняється від діалогічної сфери

буття. Сфера володіння – це сфера інтенціональності, центрована через інтенціонально спрямованого суб'єкта. Друга особливість основного слова Я-Воно полягає в тому, що Воно спрямоване на Я і залежить від нього; Я, як суб'єкт, детерміноване, тобто суб'єкт – це «виробник» світу; об'єкт чи Воно – це «продукт». Ті речі, які розміщені навколо Я, мають бути впорядковані відповідно до нього самого і поєднані з ним. Відношення Я-Воно не є взаємним, симетричним, навпаки, воно одностороннє і є відношенням підпорядкування та панування. У цьому випадку поняття підпорядкування не означає зовнішнього домінування, лише здатність Я самостверджувати себе у навколишньому світі. У цьому сенсі підпорядкування є різновидом об'єктивації. Третя особливість основного слова Я-Воно полягає в тому, що Я займається відновленням предметів через підпорядкування їх собі шляхом проєкцій. Одним із таких засобів проєктування є інтенціональність, яка поєднує царство Воно із царством Я. Отож, основне слово Я-Воно вибудовується на основі *інтенціональності*.

Відношення Я-Воно конституюється за допомогою засобів, у той час як відношенням Я-Ти характеризується безпосередністю. Ця безпосередність означає спонтанну зустріч з особовим буттям. Ідея безпосередності є однією із основних ідей праці «Я і Ти». Безпосередність стосується сфери *між*: «Сприйняття Ти безпосереднє; воно нічим не опосередковане. Між Я і Ти немає нічого відстороненого, жодного наперед заданого знання, жодної фантазії; сама пам'ять рухається до цілісності. Між Я і Ти немає жодної мети, жодного бажання... Будь який засіб є перешкодою. Лише там, де відсутні будь-яку засоби, відбувається зустріч» [24, с. 38].

Що таке «засоби»? Перш за все, це – «засоби досягнення мети». Як не-об'єктивоване, Ти ніколи не є засобом для досягнення мети Я. По-друге, засоби – це посередники, які, у свою чергу, не що інше, як горизонт простору, з яким я співвідношу буття в його об'єктивації. Такий посередник, який концептуально фіксує буття з детермінованим смислом, перетворює його в систему

уніфікованих знаків. Посередник – це практична перешкода, яка руйнує безпосередність сприйняття Ти.

Засадниче слово Я-Воно описує підпорядкованість і залежність об'єкта від суб'єкта. Засадниче слово Я-Ти є антитезою до засадничого слова Я-Воно. Засадниче слово Я-Воно покладає панування Іншого, як це описано у «Бутті і ніщо» Ж.П.Сартра. Засадниче слово Я-Ти описує стосунок взаємності. Як і безпосередність, взаємність є основою сфери *між*.

Безпосередність і взаємність є визначальними ідеями соціальної онтології *між*. Сфера *між* не входить у сферу суб'єктивності, як точка відліку для Е.Гусерля, М. Гайдегера і Ж.-П. Сартра. Сфера *між* не знаходиться в Я, тому що Я у своїй (психічній) внутрішності суб'єктивного полюсу інтенціональності орієнтовано на Я і для Я. Такою є негативна характеристика значення поняття «між», щоб відділити його від засадничого слова Я-Воно.

Духовна активність не перебуває в Я, в суб'єкті, але *між* Я і Ти; Я не обіймає дух, але дух обіймає Я. Сфера *між* долає «внутрішній світ Я». Сфера *між* визначається сутністю любові та мови: «Дух у своєму людському об'явленні є відповіддю людини своєму Ти. Людина говорить багатьма мовами: мистецтва, вчинку, але дух один, відповідь Ти, що з'являється з таїни і звертається й вабить із таїни... Дух є не в Я, а поміж Я і Ти. Він є не ніби кров, що циркулює в тобі, а немов повітря, яким ти дихаєш. Людина живе в дусі, якщо вона спроможна відповісти своєму Ти» [24, с. 75]. Факт сфери *між* – це не метафізичний факт, а метаксологічний факт, тобто факт за межами психічного, емпіричного, розділеного існування; цей факт є прихованим від світу Я-Воно. Проте цей факт справжнього стосунку є апіорним, даним до будь-якого досвіду, до будь-якого існування людини у світі: «На початку перебуває стосунок» [24, с. 47]. Тепер необхідно визначити позитивно цей *метаксологічний факт*. Позитивність цього факту полягає у факті зустрічі: Я і Ти зустрічаються у сфері *між*, бо «усе дійсне життя є зустріч» [24, с. 38]. Універсальне значення вислову «дійсне життя – це зустріч» розкрите наприкінці праці «Я і Ти» як зустріч з Ти-Бога.

Тепер необхідно підійти ближче до розкриття змісту сфери *між*, яке визначальне для розуміння суті зустрічі.

Для того, щоб краще зрозуміти суть зустрічі, розглянемо розуміння зустрічі іншими мислителями. Мислителі доволі часто звертаються до поняття зустрічі, наприклад такі, як Ф. Шульц, Г. Гвардіні, О. Ф. Больнов, К. Льовіт, С. Франк, Н. Когартен, К. Барт, Й. Тішнер та інші. Вони описують зустріч як екзистенціальну та драматичну подію, під час якої людина стикається з дійсністю, з ядром її власного існування, а також доходять висновку, що вона не може жити окремо від інших людей. Як зазначає К. Барт: «Я існую – це дійсно так, але коли я мушу описувати цей факт, то виявляється, що я існую в зустрічі, вона є моїм першоджерелом, без неї унеможлиблювався б увесь мій внутрішній світ. З самого початку моє власне буття істотно пов'язане з буттям Ти» [цит. за 21, с.163]. В. Франкл називає світ сенсу значенням логосу [234, с.322].

В. Франкл вважає, що жодна зустріч неможлива, якщо не заторкується вимір логосу, бо зустріч без логосу – це лише взаємний монолог, взаємне самовираження. Для того, щоб зустріч відбулася, необхідна якість людського буття: самотрансцендування, на якому наголошував і М. Гайдегер. Зустріч, обмежена лише самовираженням, не належить до самотрансцендуючої сутності людини. «Справжня зустріч – це модус спів-буття, відкритий логосу, який надає можливості партнерам трансцендувати себе у напрямі логосу» [234, с.323]. Зустріти когось – це набагато більше, ніж побачити його/її. Зустріч означає досягнути безпосередньо «наочність трагічності» (Й. Тішнер), яка пронизує усе буття Іншого. Зустріч започатковує якусь «драму» (Й. Тішнер). Не обов'язково з трагічним завершенням, але драма завжди має свій час та місце, своїх основних та другорядних акторів. Зустріч містить в собі прощання, але коли вже когось зустріли, то не можемо з ним навіки розпрощатися (маємо «пам'ять про зустріч»). Й. Тішнер вважає, що драматичність зустрічі не завжди трагічна, а містить в собі й інші можливості, наприклад, перемогу добра, допомогу іншій людині, щасливе сімейне життя, дружбу, спільну справу тощо.

Але все це має стосунок, на думку Й. Тішнера, до драми життя. Проте, згідно із Й.Тішнером, основне у зустрічі те, що вона відкриває аксіологічний (ціннісний) вимір міжлюдських стосунків. Зустріч виводить нас за межі чисто формальних, ієрархічних, суспільних стосунків; в зустрічі «Ми» постає не як проста сукупність Я, але як співбуття відкритих Я, котрі розміють і співпереживають одне одному. С. Франкл каже про «одкровення Ти» під час зустрічі з Іншим. «Це явище зустрічі з “ти” саме і є місцем, у якому вперше у справжньому значенні виникає “я”» [233, с. 194]. Впадає у вічі, що більшість зазначених авторів розуміє подію зустрічі як необ’єктивовану подію, тобто неозовнішнену.

У М. Бубера феноменологія зустрічі характеризується єдністю Я і Ти, але він не розглядає «дійсну єдність дійсної дуальності Я і Ти». Діалогічне життя в зустрічі вимагає дотику одне до одного. Інший у стосунку Я-Ти переживається як прихід до мене. У стосунку Я-Воно Інший зустрічається нам як інтенціональний об’єкт, який є продовженням нас самих. У цьому випадку можлива симпатія, але на ґрунті використання й підпорядкуванні Іншого. Відчужена симпатія виключає участь Іншого у стосунку Я-Ти як зустрічі. Його вчинок розглядається як вчинок *чужого*. Навпаки, в зустрічі чужий вчинок для мене, у подвійному значенні цього слова, є «співпрацею» з Іншим та прийняттям послуги. М. Бубер говорить про «милість». Зустріч вимагає співпраці двох сторін. Милість є дарунком, а не моєю заслугою: «Милість торкається нас тією мірою, якою ми вирушаємо їй назустріч і чекаємо її присутності; вона не є нашим предметом» [24, с. 128]. Свобода Іншого проявляється у *мета-емпіричному* феномені зустрічі. Зустріч ніколи не відбувається завдяки мені, як і без мене. Зустріч завжди володіє фактичним змістом, який міститься в бутті як чиста, мета-емпірична, подія. Сферу *між* М.Бубер розуміє виключно як чисту подію. Подія – це результат зустрічі. Вона відкривається у сфері *між* у всіх її конкретизаціях. Зустріч не має просторового значення «де», «там», «тут» тощо. Подія не буде чистою, якщо вона порушує



діяння тих, хто зустрічає один одного. Це просто було б ставанням у нагоді, пристосуванням одне до одного.

М. Бубер вважає, що подія зустрічі у стосунку Я-Ти відбувається з людиною ще до того, як вона усвідомила себе як окреме Я, тоді як стосунок Я-Воно функціонує завдяки такому усвідомленню. Я засадничого слова Я-Воно існує як суб'єкт у відношенні до Воно, тобто як «він», «вона». Суб'єкт, щоб функціонувати як полюс інтенціональності, мусить існувати окремо. Тоді об'єкт існує для його «внутрішнього поглинання». Такий стосунок залишається суто зовнішнім. Це означає, що в ньому відбувається «набуття досвіду» і здійснюється використання іншого. Суб'єкт є простим функціональним полюсом інтенціональності, який реалізується в дії, що об'єктивує. Суб'єкт детермінований об'єктом. Так виникає «діалектика суб'єктно-об'єктних стосунків», яка за своїм характером є діалектикою підпорядкування та панування (Гегель), і складає сутність стосунку Я-Воно. Зворотній діалектичний бік стосунку Я-Воно знаходиться в понятті «власне буття» або «буття-для-себе» і «буття-в-собі» (Ж.-П. Сартр). Як власне буття, стосунок Я-Воно продукує щось власне для-себе. Воно є для себе і проти інших. Інший кидається мені назустріч як об'єкт (лат., *objectus* – те, що лежить попереду, що лежить напроти). Я зустрічаю іншого, як один із об'єктів навколишнього світу.

Отож, об'єктивований світ є перешкодою на шляху до духовного життя з Іншим. М. Бубер стверджує, щоб жити духовним життям з Іншим, треба лише прийняти теперішнє. Дійсність теперішнього – в його цілісності (зустрічі). Дійсність теперішнього можлива через присутність Іншого як Ти. Я стає дійсним лише через зустріч з Ти; саме Я конституйоване в Ти, тому Я стає Я лише завдяки Ти. Ми повинні зрозуміти, що діалогічне буття є самим буттям взагалі, буттям як зустріччю, і буття у зустрічі можливе лише в теперішньому. Відношення Я-Ти є діалогічним. М. Бубер пояснює, що поняття відношення Я-Воно, які інтерпретують світ і на яких ґрунтується традиційна метафізика, не застосовні до відношення Я-Ти. Вводячи відношення Я-Ти у соціальну онтологію, М.Бубер деконструює модель інтенціональності і відкидає опис

повсякдення у термінах та категоріях трансцендентальної філософії і традиційної метафізики, вводячи поняття «між» як заміник моделі суб'єктно-об'єктних інтенціональних відношень: «Той, хто досвідчує, не має жодної співучасті у світі. Бо ж досвід “у ньому”, а не поміж ним і світом» [24, с. 29]. Інтенціональність має два полюси: суб'єкт і об'єкт, Я і Воно. Тому Я «знає» про Воно як об'єкт, як навколишній світ. Між світом Я-Воно і світом Я-Ти, між Ти і Воно, між теперішнім, як присутністю, і «сконструюваним» об'єктом, проходить крихка межа буття-між.

Я в засадничому слові Я-Ти – це не Я суб'єкт чи особистість як об'єкт, що зустрічається мені у зовнішньому світі. Це Я – вроджене Ти, яке синтетично пов'язане з Ти Іншого. Тому різновидом засадничого слова Я-Ти може бути слово Ти-Ти. Кожна людина носить у собі вроджене Ти, яке дримає під надбудовою світу Я-Воно. Зустріч вроджених Ти, які є цілісністю Ти-світу – це і є апіорний, до-досвідний, стосунок Ти-Ти. Інша людина зустрічається мені як Ти у просторі, але у просторі виключно цілісному, в якому все інше може бути лише тлом, з якого постає Ти, але не може бути його межею або мірою. Ти постає в часі, але в часі, що триває у собі, який переживається не як ланка деякої неперервної і строго організованої послідовності, але в деякій особливій «тривалості», інтенсивний вимір якої визначається лише із неї самої [24, С. 62-66].

Прихована присутність фактично відсутнього Ти є завжди більш небезпечною, ніж об'єктивованість Іншого. У нашій мові віддзеркалюється наше відношення до Іншого. У поточному мовленні ми говоримо після і до когось. Цим ми продовжуємо світ Воно. Коли я говорю про щось, я говорю про те, що вже сприйняв, побачив, почув, зустрів. Тобто об'єкт дискурсу є дискурсивною формою об'єкта, якого я перед тим зустрів, а тепер відновлюю його у мовленні; він відійшов від мене у минуле, залишивши мені свою репрезентацію, уявлення. Мовлення говорить про минуле, або створює майбутнє, як проект. В обох випадках йдеться про об'єктність. Мовлення є продуктом трансцендентальної моделі інтенціональності. Це важливо для нас

усвідомити, інакше ми не зрозуміємо значення діалогічного моменту соціальної онтології М. Бубера.

Породжені мовою граматики і дискурс віддзеркалюють відношення у світі Воно, тому вони не можуть бути засобами для створення діалогу. Але, як зазначав М. Гайдегер: «Мова – це дім буття». Мова говорить про сокровенне. Вона не є продуктом суб'єктивної діяльності, а «домом буття». Це означає, що мова дарує нам відкритість, завдяки якій людина відкриває буття. Людина не є творцем мови, а радше провідником мови. Слово зберігає у собі буття, а зберігати означає одночасно й ви-являти, і приховувати те, що зберігається.

У М. Гайдегера йдеться про Логос, як вічне Слово, котре одночасно зберігає й відкриває буття для людини. Тому мова, як певна грамика і дискурс, нічого не мовить нам про буття, а лише тримається об'єктивності, тобто світу об'єктів. Слово-Логос ж стосується не-об'єкту, тобто того, що не можна об'єктивувати, буття Ти. Все, що об'єктивоване триває в часі і зникає, але буття Ти поза часом, буття Ти належить *Вічному Тепер*. Тоді для вираження буття Ти необхідна інша мова, ніж мова дискурсу про об'єкти зовнішнього світу. Дискурс може заволодіти людиною, в ньому вона втрачає себе, перетворюючись на заручника «об'єктивної термінології». Людина, яка притримується цієї «об'єктивної термінології», не здатна звернутися до Іншого як Ти. Деперсоналізований дискурс перетворює Іншого на Воно.

М. Бубер вважає, що Ти – завжди вічне тепер, а Воно – завжди минуле. Мовна грамика і дискурс наголошують на минулому, яке характеризує життя Я в об'єктивній інтенціональності. Необ'єктивоване Ти визначається теперішнім. Що таке для М. Бубера теперішній модус часу? «Теперішність, не точкова теперішність, яка позначає лише відповідний, подумки встановлений висновок “проминулого” часу, позірність утриманого перебігу, а дійсній і сповнений час, має місце лише настільки, наскільки має місце присутність, зустріч, стосунок. Тільки те, що Ти уприсутнюється [vergegenwärtig wird], виникає теперішність» [24, с.39]. Говорити про Ти, як про об'єкт мого знання, говорити про нього у минулому часі, неможливо. Коли говоримо про Ти у

минулому часі, тоді маємо на увазі «він», «вона». Минуле – це світ Воно, це світ об'єктивації, в якому присутнє латентно відсутнє Ти, хоча у мові є займенник «ти» (з малої літери), який позначає ніщо інше, як об'єкт.

Згідно із М. Бубером, розрізнення теперішнього і минулого спрямовує нас у *діалогічне тепер*. Діалогічне тепер – це майбутнє тепер. Це підтверджується аналізом дискурсивної практики. Той, хто говорить до когось, є теперішнім щодо мене, тому що він перебуває переді мною. Він переді мною, тому що Я існує у зустрічі чи у протистоянні. Будь-яке «говорити до когось» є вимогою відповіді. Промовлене слово не передбачає того, що воно залишається із промовцем. Воно спрямовується до слухача. Воно захоплює його; справді, воно перетворює слухача у промовця. Акт мовлення вібрує за межами самого себе і його безпосередньої кореляції. Він утримує себе у майбутньому. Діалогічне тепер – це вимір майбутнього. Тому що Я є тепер щодо того, хто говорить, а він є тепер присутній для мене. Він приходить до мене із майбутнього, тому Я дійсно змушене робити щось щодо нього у цю мить часу.

Автор дисертації вважає, що коли ми говоримо, то формуємо послідовність мовленнєвих актів. Мовленнєві акти є видовженнями в просторово-часовому континуумі повноти стосунків. Ми сприймаємо повноту стосунків миттєво і цілісно, але мовлення завжди залишає у минулому цілісність миттєвого схоплення теперішнього, тому що мовлення розбиває його на фрагменти. Мова має тенденцію до розвитку у світі Воно, а мовленнєва активність впорядковує його фрагменти. Паралелізм мовленнєвої активності, яка відтворює минуле і тепер, котре латентно відсутнє, – основна ознака світу Воно (М. Бубер). Мовленнєва діяльність Я світу Воно не може зустрітися з теперішнім в силу її звернутості до минулого. Коли стає можливим дискурсивне мовлення, тоді стає можливим минуле, теперішнє, майбутнє, історія минулого, теперішнього і майбутнього. Так виникає просторово-часова зв'язаність світу Воно, але «світ Ти не має жодного взаємозв'язку в просторі й часі» [24, с. 69]. Тому історія – це продукт світу Воно: «Історія одинця й історія роду людського, хоч би в чому вони розходилися, в кожному разі узгоджуються

в тому одному, що вони означають поступальний приріст світу Воно» [24, с. 72]. Присутність Ти в теперішньому їй недоступна. Діалогічне майбутнє не детерміноване Я. Передбачене і сплановане майбутнє належить світу Воно, належить до засобів і посередників об'єктивного досвіду. Воно є ніщо інше, як протяжність минулого: «Пророкування на підставі предметності чинне лише для того, кому не відома присутність теперішності» [24, с. 103].

М. Бубер стверджує, що «чистий час теперішнього» міститься в іманентній часовості діалогу. Чистий час – це діалогічне теперішнє, в яке закорінені Я і Ти. Теперішнє – це живе, цілісне спів-буття. Це, однак, не означає, що Ти є порожнім словом, яке не містить дійсності. Навпаки, Ти сповнене дійсності лише у теперішньому. «Кажуть, людина досвідчує свій світ. Що це означає? Людина пливе по поверхні речей і досвідчує їх. Вона здобуває з них певне знання про їхню характерну властивість, певний досвід. Вона досвідчує Воно речей» [24, с. 28]. Тоді людське буття, яке промовляє засадниче слово Я-Воно, пізнає, що речі є дещо, але не «речі в собі». Воно не проникає у сутність, але ковзає їхньою поверхнею. Те, що ми дізнаємося про речі в цей спосіб є лише набором, сумою властивостей речей: «Набуваючи досвіду, людина дізнається про світ, який складається з Воно, і Воно, і знову Воно, із Він... і Вона, та знову з Воно. Набуваючи досвіду, я знаю Щось» [24, с. 28].

Для М. Бубера Воно завжди є «щось»; Ти – все або ніщо: « – Тож що досвідчують про Ти? – Якраз ніщо. Бо ж його не досвідчують. – Тож що знають про Ти? – Тільки все. Бо ж про нього більше не знають нічого окремого» [24, с. 37]. На відміну від світу Воно, як «впорядкованого світу» повсякдення, світ Ти є «світовим порядком»: «впорядкований світ не є світовим порядком. Існують засадничо мовчазні миті, в яких споглядається світовий порядок, як теперішнього. Тоді враз вчувається звук, чиє невиразне нотне зображення є впорядкованим світом» [24, с. 65]. Ти-світ не є світом, який утримує речі разом у певній системі координат. Зустрічі не інтегровані у впорядкований світ. «Знак світового порядку» означає, що світовий порядок не існує як дещо явне, але він заявляє про себе, коли відбувається зустріч. Світовий порядок не може бути

теперішнім у теперішньому, тому що він не може бути десь і в будь-який час. Якби він був тут і тепер у часі, він був би не світовим порядком, а деяким елементом впорядкованого порядку й інтегрованим в нього. Отож, Ти нічим не детерміноване; коли відбувається зустріч із Ти, все починає жити в його світлі: «Коли я стою навпроти якоїсь людини як свого Ти, промовляю до неї засадниче слово Я-Ти, вона не є жодною річчю з-поміж речей і не складається з речей. Вона не є Він чи Вона, обмежена іншими Він чи Вона, не є вона точкою, що нанесена на світову сітку з простору і часу; і не є вона певною характерною якістю, що підвладна досвідченню та опису, слабко пов'язаним жмутом названих властивостей. А вона є Ти, що позбавлене сусідства і зв'язків, та виповнює небесний обшир» [24, с. 33].

Отже, згідно із М. Бубером, Ти перебуває за межами часопростору. Можна говорити про винятковість (ексклюзивність) Ти, яка заперечує присутність Ти в часопросторі. Ця винятковість Ти заперечує те, що Ти виявляє себе як об'єкт посеред інших об'єктів. Ти виявляє себе у просторі, але лише як «тло» всього існуючого. Об'єкт, який я уявляю чи сприймаю, є моїм об'єктом; він має своє місце і визначений час свого існування, свою природу і якісну детермінацію. Коли я кажу Ти, я не розміщую людське буття у просторі і часі. Для визначення Ти, яке не вкорінене в часопростір, М. Бубер не має строгого визначення. Тому можна говорити про вразливість Ти у світі Воно, який, на відміну від Ти, володіє щільністю та тривалістю. Світ Ти «...не надійний, адже він з'являється тобі постійно наново, і від нього ти не можеш вимагати чогось; він не має густини, адже все в ньому пронизує все; він неоглядний, адже він і приходить незнаним, і щезає невтримним: захочеш зробити його оглядним загубиш його. Він приходить, і приходить витягати тебе; якщо він не досягає тебе, не зустрічається тобі, то він щезає; проте він знову приходить, перетвореним. Він не стоїть поза тобою, він дотикається до твого ґрунту....» [24, С.67-68]. Будь-яке намагання затримати світ Ти, зафіксувати його існування на досвіді, провадить до його втрати. Якщо я роблю його своїм об'єктом, об'єктом досвіду, я втрачаю його. Світ Ти не може бути схоплений

інтенціональним актом, тому що інтенціональний акт діє лише у щільному просторі, який має вимір.

Тому М. Бубер наголошує що світ двоїстий для нас, бо двоїсті наші стосунки із ним. Світ Воно і світ Ти – реальні, не ілюзорні. Проте буттям є світ Ти, а не світ Воно. Навіть перебуваючи у стосунках, тобто відповідаючи своєму Ти, я не можу позбутися світу Воно, але він буде існувати у світлі Ти і це допоможе мені правильно ставитися до нього: «І з усією серйозністю істини ось що збагни: людина не може жити без Воно. Але хто живе лишень із ним, той не людина» [24, с. 71].

М. Бубер створює нову концепцію людини, а саме: діалогічну, на відміну від монологічної. Засадниче слово Я-Ти інкорпороване у світ людини та виражає її сутність, яка полягає у тому, що немає Я самого по собі, є лише Я засадничого слова Я-Ти, або Я засадничого слова Я-Воно. Коли людина говорить Ти, вона не володіє деяким об'єктом, узагалі нічим не володіє. Поверховий досвід не дозволяє пізнати цей діалогічний момент буття, бо нічого не змінюється, коли до «зовнішнього» досвіду приєднується «внутрішній», – просте накопичення досвіду. Світ, пережитий на досвіді, належить царству Воно. Світ Ти – це світ екстра-досвідний, тобто він перевершує будь-який досвід і являє собою нову якість людини.

Наступне питання, яке хвилює М. Бубера, стосується конкретних реалізацій стосунку Я-Ти у повсякденному житті. Чи не піддається воно, як і все людське, обмеженню, з причини його недосконалості і в силу внутрішніх закономірностей спільного життя?

М. Бубер вважає, що перша із двох наведених причин, нам відома з щоденного досвіду, коли ми стикаємося із жорстокістю та байдужістю ближніх своїх, які свідчать, що в об'єктивованому світ повна взаємність невластива спільному життю людей.

Разом з тим М. Бубер вказує на такі типи стосунків Я і Ти, які за своїм характером не можуть досягнути повної взаємності, якщо вони не зберігають діалогічного характеру. М. Бубер покликається на взаємини між справжнім

вихователем/вчителем і його підопічним/учнем. Для розкриття потенціалу підопічного/учня необхідно бачити у ньому його Ти як деяку цілісність. Але для цього важливо, щоб учень був партнером у біполярній ситуації. У цьому випадку виховник/вчитель переживає охарактеризовану зустріч і за себе, і за свого партнера.

Однак, чи може учень здійснити таку ж саму духовну роботу? Чи спроможний він з граничним сприйняттям оцінити спільну ситуацію і за вчителя, чи може він переживати екстра-досвідні сутності? М. Бубер вважає, що повна взаємність між вчителем та учнем непритаманна.

М. Бубер наводить інший приклад, який характеризує обмеження взаємності, а саме: стосунки між психотерапевтом і його пацієнтом. Лікар може аналізувати пацієнта, тобто зрозуміти неусвідомлені фактори і перетворену, таким чином, енергію спрямовувати на свідому сферу життя. Отож, він може досягнути певного ефекту. Лікар може допомогти розділеному Я якоюсь мірою зібрати і впорядкувати себе.

На думку М. Бубера, є більш важливе завдання – допомогти відкрити людині її власне Ти. Психоаналітик із таким завданням не впорається. Його зуміє здійснити лише той, хто може охопити приховану цілісність душі. Але тут необхідний інший тип зв'язку. Для того, щоб когерентно сприяти вивільненню й актуалізації цієї цілісності, пацієнт повинен увесь час знаходитися не лише у своїй ролі, але й на іншому полюсі цього біполярного стосунку. Чи можливо це? Лікувати, як і *ви-ховувати*, може лише той, хто постійно перебуває у процесі зустрічі, залишаючись *само-стійним*.

М. Бубер вважає, що найбільш переконливу нормативну обмеженість взаємності можна продемонструвати на прикладі духівника. Тут охоплення з протилежного боку було б посяганням на сакральну автентичність думки. Звідси висновок: будь-який зв'язок *між* Я і Ти у межах стосунку Я-Ти, яке характеризується цілеспрямованим впливом однієї сторони на іншу, засновується на взаємності, котрій судилося бути неповною. Тому М. Бубер



послідовно, як ми це побачили вище, переходить до викладу релігійних основ своєї концепції.

Діалогічний момент життя є *само-становлення Я* у зустрічі з Ти. Само-становлення характеризується поверненням до початку, у стан цілісності. Діалогічне само-становлення є поверненням до початку світу за межами суб'єктивності, іманентності суб'єкта.

М. Бубер наводить приклади такого повернення. Хто найближче знаходиться до початку світу? Це «дикун» і дитина.

«Дикун» і дитина живуть початком і тому вони перебувають у стосунку. «Дикун» ще не усвідомив себе як Я, тому він перебуває у стосунку зі всім, що оточує його; він перебуває у «природному» стосунку, з якого виключене Я. Духовна дійсність засадничих слів народжується із природної. Джерелом засадничого слова Я-Ти є «природний стосунок», джерелом засадничого слова Я-Воно – «притаманна природі розділеність». У дитини є потреба все робити своїм *Ти*, інстинктивна спонука до «все-стосунку». Розвиток душі дитини нероздільно пов'язаний з розвитком потреби у *Ти*. Отож, в «дикуні» і дитині здійснюється повернення до справжньої природи людини, а саме: діалогічно-цілісної.

Для М. Бубера Бог – це сфера *між*, яка і є справжнім буття. Справжність *між* єднає усіх в «Царстві Божому». Вислів Ісуса Христа «Царство Бога прийде непомітно; ані не скажуть: Ось воно тут! – або: Он там! – бо Царство Бога між вами» (Лука 17:21), який повторений М. Лютером як: «Царство Бога всередині вас», тлумачиться сьогодні як «Царство Боже посеред вас». Царство Боже є *між* тими людьми, які звертаються до Нього, як до теперішнього майбутнього.

Отже, соціальну онтологію філософії діалогу, які представляє М. Бубер, можна розглядати як повернення до стану «раю», а для того, щоб її зрозуміти, необхідно виходити «із буття людини в її божественній цілісності Я-Ти».

Таким чином, чи є опис повсякдення у термінах діалогу та зустрічі, без жодної об'єктивації та підпорядкування, новою утопією? Автор дисертації вважає, що у цьому випадку йдеться про вищий досвід пережиття повсякдення,

ніж той, який відображений у працях Е. Гусерля, Ж.-П. Сартра чи М. Гайдегера, і який виходить за межі повсякдення, котре ґрунтується на інтенціональності, егоїзмі і чистому прагматизмі. Людина втратила середину. Діалогічне, релігійно-феноменологічне пережиття повсякдення може повернути людину в її серединне становище, тобто у сферу *між*.

### **3. 6. 2. По той бік повсякденного досвіду: Дж. Крішнамурті**

Цікаво порівняти погляди М. Бубера з поглядами Дж. Крішнамурті щодо безпосереднього вбачання цілісності повсякдення. Як і М. Бубер, Дж.Крішнамурті вважає, що жоден досвід не може відкрити перед людиною нове, дивне.

Дж. Крішнамурті наголошував на тому, що необхідно розуміти та прямо досліджувати факти, тоді думка не буде впливати на наші дії і тим самим привносити поділ між тим, що є і тим, що повинно бути. Факти об'єднують, а думки роз'єднують людей. Тому не треба вважати думки людей фактами. Факти просто є, а думки змінюються. Таку позицію Дж. Крішнамурті можна назвати «позитивістською», але він далекий від того, щоб розуміти факт так само як О.Конт. Для О. Конта факт – це те, що можна науково довести та обґрунтувати, але для Дж. Крішнамурті факт не є предметом віри, раціонального вимірювання чи доведення; незатьмарений думками розум безпосередньо бачить (розуміє) факт. Щоб досягнути такого стану, необхідно осягнути себе за допомогою медитації. Медитація розпочинається із спостереження за життям, і поступово в процесі такого спостереження зникає той, хто спостерігає (джерело думок). Тоді з'являється бачення цілого життя, а не лише якогось його фрагменту. Тоді життя стає постійною медитацією, яка приносить велику радість та енергію, бо ми навчилися дивитися на все (дерево, небо, іншу людину, пташку тощо) без жодного Я, без жодного поділу на Я і світ. Є лише факт дива, факт свіжого сприйняття свідомістю без її змісту (думок, образів, уявлень, понять, упереджень тощо). В цьому полягає і сенс освіти. Освіта повинна навчати

медитації, спостереження, а не давати готове знання, яке завжди є минулим, відомим. Саме відоме перешкоджає людині бачити те, що є. Досвід формує Я. У процесі навчання медитації це Я поступово зникає і людині відкривається ціле (поле) життя.

Люди звикли казати, що вони не можуть жити без Я, бо саме людині притаманно його мати, і при цьому покликаються на тварин, які його не мають. Отже, висновується, якби людина не мала Я, то вона стала б твариною. Чи це дійсно так? Чи людина може мати досвід не лише пережиття самоті, але й її відсутності, і яка якість такого досвіду? Чи це означає, що людина, за відсутності Я, стає твариною? Щоб відповісти на ці питання, ми повинні звернутися до буддизму, але не як до інституціолізованої релігії із низкою догм, ритуалів, усталених правил, моральних повчань тощо. Ми потребуємо досвіду без Я. Іншими словами, досвіду «чистої» свідомості, в якій не міститься жодне Я. Відомо, що Гаутама став буддою, тобто пробудженим. Це не означає, що він пробудив своє Я, що він реалізував своє Я й досягнув, як Я, пробудження. Він просто відкрив природний стан свідомості, яка не містить жодного Я, жодного центру, з якого виникає думка, бажання, воля, все те, що Декарт назвав «мисленням»: «Отже, що я таке? Річ, яка мислить? А що таке річ, яка мислить? Це річ, яка сумнівається, пізнає, стверджує, заперечує, бажає або не бажає, а також уявляє й відчуває» [64, с. 30]. Гаутама відкрив, що нове життя можливе без цього «мислячого суб'єкта», без Я, і він не став твариною, коли відкрив цей стан свідомості. Навпаки, цей стан відкрив йому правдиве значення любові й милосердя до усього суцього на землі; відкрив очі на реальність, тобто «пробудив». А реальністю є лише те, що Я не існує. Сказати так, ще не означає позбутися Я; заявити, що Я – це ілюзія, не означає позбутися його. Словам не треба вірити, бо слова вводять в оману. Тільки стан свідомості без Я відкриває правдиву реальність любові та милосердя, яких Я не може мати, не може бути їхнім носієм. Природний стан існування людини – це свідомість без Я; неприродне існування – це існування Я. Отже, в принципі, природне існування вже існує, тільки ми відгороджені від нього Я, самістю. Треба її зруйнувати,

щоб знову повернутися у природний стан існування. Ключове слово тут – зруйнувати, тобто не залишити від самоті жодного елемента, жодної частини, яка би ставила питання й шукала відповіді, прагнула до досконалості, становлення, дисципліни, яка би поділяла себе на «вище» і «нижче» Я. Тільки тоді повертається природний стан пробудженості. Як досягнути цього стану? Річ у тім, що цей стан не досягається поступово, вважає Дж. Крішнамурті. Поступовість має часовий вимір. Поступовість означає певні кроки, які робить Я в часі, щоб досягнути чогось. Я потребує алгоритму, методу досягнення чогось. Це свідчить про те, що Я функціонує лише в часі, інакше воно не може існувати, тобто воно не може існувати «поза часом». Самість – це темпоральна структура. Дж. Крішнамурті говорить про природне, дивне, нове, яке «позачасове». Тоді, як воно може бути відкрите Я, котре не відає нічого про якість цього «позачасового»? У цьому випадку нам навіть не допоможе так зване трансцендування Я, тобто вихід Я за свої межі, бо цей вихід Я здійснюється, знову ж таки, у часі.

Звернімося до буддизму чистого досвіду, природного досвіду пробудженого. Дж. Крішнамурті, як і Гаутама, каже, зверніть увагу на те, як функціонує ваше Я, просто подивіться на нього й усвідомте, як воно функціонує на всіх рівнях у часовому вимірі: нижчому і вищому, свідомому, підсвідомому, надсвідомому, якщо користуватися термінологією З. Фрейда. Тільки за допомогою усвідомлення цілої структури самоті, її функціонування, ви можете досягнути її знищення. Це усвідомлення повинно бути безпристрасним, тобто бути без жодної оцінки (вихваляння, осудження, навіть нехтування), жодного бажання знищити чи пригнітити самість, жодного бажання позбутися її. Це і є правдива медитація – безпристрасне усвідомлення цілісної структури функціонування самоті в часі, яке досягається незацікавленим спостереженням за нею. У цій медитації не повинно бути мотиву досягти чого-небудь, бо будь-який мотив, будь-яке ставлення цілі, походить від самоті. Медитація не надає жодного значення ні собі, ні тому, що відбувається під час неї. Медитація стає невіддільною від повсякденного життя. Життя – це

медитація, в якій не має того, хто медитує, і заради чого він медитує (недвоїстість). Тільки таку медитацію можна назвати правильною. Ось тоді відкривається нове, дивне, яке приносить любов і милосердя, що їх не можна досягнути поступово, крок за кроком під час практикування різноманітних дисциплін «духовного зростання» та «самовдосконалення». Зверніть увагу, що Гаутама покинув «лісових людей», тобто аскетів-відлюдників, бо зрозумів, що аскетизм, пригнічення Я, – це шлях в нікуди. Виснаження свого Я за допомогою «духовної практики», з метою його контролю, вдосконалення, не веде до пробудження, навпаки, до посилення самоті, яка ганяється за добродієністю, за любов'ю і так далі. Те ж саме пропонує Дж. Крішнамурті: не слідувати за жодною «духовною практикою», не практикувати жодної «дисципліни», не ганятися за надзвичайними переживаннями та станами; все це лише підсилює нашу самотність, Я і не веде до пробудження.

Отже, не існує шляху до любові та милосердя, а стану люблячої і милосердної свідомості не можна культивувати поступово, і він не є станом «ніщо», «небуття», як вважає європейська людина, точніше її самотність. Нірвана – це не «смерть». Нірвана – це природний стан життя суцього, який називається людиною без самотності.

У своїх «Записниках» Дж. Крішнамурті неодноразово говорить про «спустошення мозку», що означає зникнення досвіду, пам'яті і реакції [131, с.65]. «Спустошений мозок» – це безмовний мозок. Дж. Крішнамурті не є дуалістом, тому він вважає, що спустошений мозок є спустошеним розумом. Свобода полягає у спустошенні мозку/розуму, бо коли він живиться досвідом, пам'яттю, думками, то не може доторкнутися невимовного, позачасового, позапросторового. Тоді він стає провідником цього невимовного, що і є ознакою релігійного розуму (мозку).

Медитація є спустошенням мозку/розуму і передбачає безпристрасне дослідження функціонування самотності на всіх рівнях, уважне спостереження за її змінами на усіх рівнях: свідомому, підсвідомому і надсвідомому. Крім цього, не потрібно надавати якогось спеціального значення медитації, як і всьому, що ми

робимо у повсякденному житті. Просто спостерігати за цим без жодної оцінки, жодного наміру й мети. Коли приходить усвідомлення себе на всіх рівнях, тоді відкривається те, що у буддизмі називається «природна Велика Досконалість» розуму, яка дозволяє бачити суть – факт порожнечі. Такий стан *бачення* того, що є, не досягається жодними практиками, жодними вдосконаленнями самості, Я. У своїй основі свідомість, розум, як і остаточна реальність, є порожніми. Ми, як Я, самості, сприймаємо зовнішній бік прояву порожнечі; ми досліджуємо свою свідомість, навколишній світ за зовнішніми ознаками за допомогою обмежених думок та чуттів. Таким чином, ми намагаємося досягнути внутрішнє, відштовхуючись від зовнішнього. Це неможливо. Все зовнішнє містить в собі порожнечу. Дж. Крішнамурті наводить приклад із чашою: «Чаша – це не лише форма, колір, дизайн, але й порожнеча всередині чаші. Чаша – це порожнеча, яка знаходиться всередині форми; без цієї порожнечі не було б ні чаші, ні форми» [131, с. 112]. Один із найвидатніших філософів ХХ ст., М. Гайдегер також наводить приклад із чашею: «Ми наливаємо вино між стінками і дном чаші. Звичайно, що стінки і дно непроникне в місткості. Але непроникне – це ще не те, що вміщає. Коли ми наповнюємо порожню чашу, то вино наповнює її до повноти. Порожнеча – ось що вміщає. Порожнеча – це Ніщо в чаші є тим, чим є чаша як місткість» [240, С. 440-441]. Досягнути порожнечі означає досягнути джерела усього, яке поза часом та простором. Цього, каже Дж.Крішнамурті, пережити не можна, бо переживання – це завжди минуле, досвід.

Щоб відкрилася порожнеча не на досвіді, необхідна зрілість. Зрілість приходить сама собою в усамітненні. Усамітнення – це життя без жодного впливу. Це усамітнення приходить, коли розум/мозок не шукає його. В усамітненні можлива відповідь на питання: «Хто я?»; відповідь одна: «Ніхто». Це і є досконала форма самовизначення. Зрілість не залежить від досвіду, віку. Зрілість – це стан в якому немає вибору; лише незрілість вибирає і створює конфлікт. Конфлікт на будь-якому рівні є ознакою незрілості. Розуміння, яке означає вихід за межі конфлікту, це і є зрілість. Якщо є бачення факту, тоді

будь-який вибір стає неможливим. Важливе розуміння факту із порожнечі. Таке розуміння не є в просторі та часі. Бачення факту із порожнечі містить у собі дію, яка відмінна від дії, породженої думкою, волею, ідеєю чи поняттям.

Отже, самовизначення можливе завдяки правильній медитації, яка не є ні концентрацією, ні зосередженістю, ні молитвою, яка не є ні звуженням, ні розширенням свідомості, бо це є лише звуження і розширення Я. Завдяки їй приходить, а не досягається, природний стан нашого існування – стан пробудженості, стан «так, як є». І це, фактично, той стан, який прийшов до Гаутами та Дж. Крішнамурті.

Дж. Крішнамурті вважав, що тільки медитація має значення, але медитація не як дисципліна чи поступова практика, а як здатність спостерігати й розуміти увесь процес формування та функціонування самості на всіх рівнях (фізичному, свідомому, підсвідомому, надсвідомому, «духовному») тут і тепер. Медитація відбувається природно, коли усі позитивні, негативні твердження, судження і досягнення усвідомлені й з легкістю відкинуті. Дж. Крішнамурті пише у «Записниках»: «Це цілковита порожнеча мозку. Саме ця порожнеча суттєва, а не те, що в порожнечі; бачення можливе лише із порожнечі... Порожнеча – це альфа і омега всього суцього» [131, с. 65], а в іншому місці Дж.Крішнамурті зазначає: «Творіння порожнечі – це любов і смерть» [131, с.111]. Коли є таке бачення, або, я би сказав *дивлення*, тоді приходить нізвідки природний стан, який «свобідний від зовнішнього і внутрішнього двоїстого чіпляння, свобідний від часу та простору, він перевищує виникнення і припинення» [224, с. 57]. У такому стані є любов та милосердя, є відчуття нового й творчого.

Як же розуміти, що таке любов? Дж. Крішнамурті не подає визначення любові, бо це було б абсурдом. Любов поза визначеннями. Але є одна особливість любові, а саме: вона неінтенціональна. «Любов ніколи нічого не прагне; вона не удосконалює себе. Любов – це вогонь без диму» [131, с. 47]. Любов всеохопна, а тому не може бути об'єкта чи суб'єкта любові. Крім цього, любов не має протилежності, тобто ненависті. Любов з великої літери

знаходиться за межами пари протилежностей любов-ненависть, до якої ми звикли. Він висловлює парадоксальну думку про те, що «Любов – це руйнування» [131, с. 33]. Руйнування чого? Поділів між людьми. Оскільки Любов не є любов'ю до когось чи чогось, то вона деконструє «любов до Бога», «любов до ближнього», «любов до сім'ї» тощо, тобто «партикулярну любов». Є лише Любов і все. До речі, Дж. Крішнамурті вважає, що справжня доброчесність також немає протилежності. Наприклад, смирення та простота є джерелом доброчесності, але смирення не є протилежністю гордині, а простота не є протилежністю хитрості.

Будда каже, що життя – це страждання. Люди не розуміють цього вислову. Вони вважають, що якщо їм добре, вони здорові, забезпечені, почувають себе нормально, то жодного страждання не існує. Страждання виникає тоді, коли я почуваюся погано, мені боляче, як морально, так і фізично. Коли Будда каже, що життя – це страждання, то він має на увазі прив'язаність до речей, до ідеалів, понять, уявлень тощо. Прив'язаність – це певна форма одержимості, яка обумовлює людські вчинки і робить людину несвобідною. Про це ж саме говорить і Дж. Крішнамурті.

Найглибшою є ментальна прив'язаність. Я можу на словах бути свободним; казати, що мені байдужий світ, я не прив'язаний до нього, але ментально я із ним, з речами, з людьми пов'язаний на рівні думки. Я думаю про них, я намагаюся чогось досягнути: успіху, добробуту; я конкурую з іншими, щоб випередити їх, бо я сформував уявлення про те, ким я повинен бути, я сформував цілі свого життя, і я прив'язаний до них, тому і обумовлений ними. Я можу бути прив'язаний до релігії, до своєї віри, до своєї сім'ї, до своїх ідей та думок, які постійно крутяться в моїй голові. Вони диктують мені, що я повинен робити, ким я повинен бути; ідеї та ідеали можуть приходити ззовні, тоді я зрікаюся себе і йду за ними, щоб реалізувати їх. Навіть може існувати прив'язаність до ідеалу духовності, до ідеалу нірвани тощо. Я можу сформувати їх у своїй голові, але я не стану по-справжньому духовним. Дж. Крішнамурті каже, що необхідно цілковито звільнитися від ментальної



прив'язаності, яка робить нас обумовленими. Тоді ми відкриємо свободу і любов. Іншого шляху не існує; необхідне «усвідомлення без вибору» (Дж.Крішнамурті). Вибір можна робити лише у стані прив'язаності та обумовленості, але вибір ніколи не буде правильним. Правильне рішення приходить лише у стані усвідомлення без вибору.

Цікава річ, коли ви намагаєтеся не думати, то нічого не виходить; коли ж ви просто, як каже Дж. Крішнамурті, спостерігаєте за думками, тоді вони самі собою зникають і ви стаєте «порожніми». Тільки в такому стані є найвища здатність сприймати те, що є. Бездумність – це стан свободи і любові. Думка породжена минулим; вона завжди існує у просторочасі. Тому вона не може сприйняти те, що є. Ми постійно про щось думаємо. Ми не уявляємо собі, як це – бути бездумним. Для нас бездумність означає «тупість», «дурість» тощо. Кажемо: «Він вчинив бездумно», маючи на увазі «тупо», «по-дурному». Але Дж. Крішнамурті вважає по-іншому. Саме у стані бездумності, коли немає думок, розум (мозок) функціонує належним чином й розуміє те, що є. Він переходить у інший вимір. Дж. Крішнамурті зазначає, що повсякдення – це біль, страждання, задоволення, які обумовлюють нашу психіку, обмежують нашу природу, і коли біль, задоволення, страх припиняються (це не означає, що радість також зникає, бо радість – це дещо інше, ніж задоволення), тоді розум діє в іншому вимірі, в якому немає конфлікту, в якому немає відчуття «розділеності». Справді, розум може діяти в іншому вимірі, в якому немає протилежностей, немає конфлікту, а це можливо тоді, коли він інтуїтивний і бездумний. Оскільки інтуїція невід'ємно пов'язана з розумом, то її не можна вважати ірраціональною, смутною чи непевною. Навпаки, інтуїція розумна, ясна й чітка, і тому вона не потребує ні пам'яті, ні досвіду, ні накопиченого знання для того, щоб осягнути світ в цілому. Інтуїтивний розум споглядає суть цілості наявного стану справ, разом із його «матеріальністю», тобто тим, що дано у відчуттях (прості фізичні дані, на кшталт кольору, запаху, геометричних розмірів, а також зміст ситуацій чи ситуації тут і тепер). Саме тому в буддизмі інтуїція – це осягнення, в якому виявляється правдивий стан світу (те, що є) як

єдність «світобудови з її матеріальними і духовними світами... Ця світобудова постає з ясністю життєвої реальності» [263, С. 214-215]. В класичній йозі інтуїція (санскр., *viveka*) означає «осягнення, яке розрізняє». Вона осягає, розрізняючи, все, що необхідно вилучити з життя (насамперед, причини страждань, тобто «зерна карми»).

Чи бездумний розум, тотожний бездумному мозку, – це досконалий розум? Фактично, що так. Ми звикли вважати, що *cogito* Декарта визначає існування людини. Але Дж. Крішнамурті має абсолютно інший погляд – анти-картезіанський; він не відділяє, наприклад, розум від мозку.

В українській мові є два дієслова: думати і мислити. Дж. Крішнамурті завжди говорить про необхідність мислення, а не думання. Мислити означає пов'язувати, з'єднувати в одне ціле; мислення не складається з думок. Розум мислить бездумно; це означає, що він володіє певною природною досконалістю пов'язувати все в одне ціле і розуміти те, що є. Думкою чи думками ми нічого не розуміємо. Навпаки, думки все заплутують, затемнюють, бо вони є суперечливими, обумовленими тими обставинами, в яких ми перебуваємо; вони є простою реакцією на ці обставини; думки нас прив'язують, тоді як стан бездумності робить нас неприв'язаними, а тому свободними і розумними. Мислити можна про те, про що не думають. Думають завжди про поточні справи і про те, як вирішити ті чи інші проблеми та конфлікти. Але за допомогою думання їх не вирішити. Думання пов'язане з повсякденним життям, яке протікає у сякій-такій стабільності, заснованій на звичках та усталених поведінкових схемах. Думають про те, як зберегти цю стабільність, яка є різновидом безпеки. Можуть думати про Бога, істину, але в контексті збереження стабільності і відтермінування того, що неминуче одного дня трапиться – смерті.

У повсякденні люди не те, що говорять одне, а роблять інше; річ у тім, що у повсякденні люди не розвиваються внутрішньо. Їм можуть повторювати тисячу разів слова «Бог», «справедливість», «досконалість», «моральність», «чесність», але вони нічого не означають для них; це просто «гарні слова».

Люди можуть неустанно механічно-монотонно повторювати ці слова, але їхнє внутрішнє зовсім не відчуває значення цих слів, воно зовсім не відгукується на них, тому вони зовсім не впливають на них. Чому так відбувається? Бо у повсякденні люди приймають на віру те, що їм кажуть інші люди, наприклад, авторитети. Вони звикають не мислити, а лише покладатися на вірування, які вони запозичують в процесі життя. Вони вірять, що їм «допоможе Бог»; вони вірять, що «Він їх і покарає»; вони вірять, що «існує якась ефемерна душа», не маючи про неї жодного уявлення, як і про інші духовні речі. Їхні вірування стають механічними і фанатичними; якщо хтось намагається розібратися у цих віруваннях, тобто починає критично розглядати їх, то це розцінюється як посягання на «духовність», «традицію»; і ці люди, які захищають свої вірування, стають агресивними. Агресія є реакцією, а не розумною відповіддю. Розумно відповідати означає бути відповідальним в етичному сенсі цього слова. Люди прикривають віруваннями свою внутрішню убогість, свою ненависть до усього іншого, що не збігається з їхніми віруваннями. Вірити безпечніше, ніж самому шукати відповіді на питання. Прив'язаність до вірувань робить людину інфантильною, нездатною брати на себе відповідальність за власний вибір та агресивною. Саме на цьому наголошує Дж. Крішнамурті у своїх бесідах. У повсякденні панує страждання у вигляді конфлікту вірувань. Ці конфлікти породжені намаганням утвердити одні вірування, поборовши інші. Але у цьому конфлікті відсутній розум, як і в будь-якому іншому. Люди звикли жити без розуму. У повсякденні вони обходяться без нього, бо мають замітники, а саме: вірування та звички. Дж. Крішнамурті не відкидає мислення, бо мислення бездумне за своєю суттю, а думання наповнене думками; він завжди наголошує на вирішальній ролі розуму в осягненні цілого процесу життя та його якості розуміння: «Люди, які мають погляди, судження, висновки, яких вони притримуються, не здатні жити разом свobodно, з розумом... Це освітній центр. Освітній центр (*йдеться про Броквуд Парк – І. К.*) передбачає розвиток розуму, який є мистецтвом розуміння, здатності вибирати. Щоб вибрати правильний шлях, розум повинен бути вільним від будь-яких

упереджень, вірувань, від будь-яких висновків...» [132, с. 38]. Якщо ж зачепити вірування людей, тобто почати їх критично розглядати й перевіряти на істинність чи несуперечливість, то вони реагують досить агресивно, стверджуючи: «Це моя думка», «така моя позиція», або можуть покликатися на авторитетів, наприклад, «так мені сказав священник», або апелювати до ілюзорного «всі»: «так прийнято, так заведено», «так усі вважають», уникаючи відповідальності за свою позицію.

Таким чином, аналіз того, що можна назвати «вченням» Дж.Крішнамурті, виявив, що його позиція та погляди збігаються із твердженнями М. Бубера й вписуються у неklasичну філософію повсякдення. Як «вчення» Дж.Крішнамурті, так і філософія діалогу, яку представляє М. Бубер, глибоко вкорінені в реальність повсякденного життя конкретної людини, або екзистенції; спрямовані на його осмислення з погляду того, що можна назвати «ноюю релігійністю». Це завдання стоїть і перед сучасною соціально-антропологічною філософією.

### **3.7. Повсякдення як джерело дива**

Диво, як предмет філософсько-феноменологічного розгляду, стає актуальним саме зараз, коли сучасна наука і філософія десакралізувала природу та життєсвіт, перетворила людину на одновимірну істоту (Г. Маркузе), «людину-машину» (Ж. Ф. Ляметрі), котрі виконують певні функції у певній системі, стаючи її елементами, вступаючи в неї усім своїм фізичним тілом, забуваючи про душі, оскільки система не потребує душі, бо сама бездушна. «Отже, ми повинні зробити висновок, що людина – це машина і що у всьому Всесвіті існує лише одна субстанція, яка постійно змінюється» – пише Ж. О. Ляметрі і додає: «душа – це позбавлений змісту термін, за яким не стоїть жодна ідея...» [140, с. 226]. Десакралізація людини та повсякдення сприяє поширенню профанного простору та часу, сприяє утвердженню «умисного раціоналізму» (*purposive rationalism*), який, за Ю. Габермасом, колонізує життєсвіт, колонізує повсякденне життя людей, оскільки спрямовує усі їхні думки та зусилля на

підкорення життєвого простору, спрямовує їхню волю на реалізацію корисливих цілей. Ю. Габермас зазначає: «Дія, котра орієнтована на успіх, сформована егоцентричними розрахунками користі, тому втрачає свій зв'язок з дією орієнтованою взаємним розумінням. Ця стратегічна дія, яка відірвана від механізму знаходження розуміння...утворює модель, яка методологічно має справу з науково об'єктивованою природою» [цит. за 318].

Дорогою ціною було заплачено за науково-технічний прогрес та виникнення суспільства споживання, а саме: дегуманізацією та десакралізацією світу. Як зазначає І. Прігожин: «Наука є не лише небезпекою для матеріального існування людини, але й на більш тонкому плані загрожує зруйнувати традиції та досвід, які глибоко вкорінені в наше культурне життя. Таке важке звинувачення висувається не лише проти технологічних наслідків того чи іншого наукового досягнення, але й проти самого “духу науки”» [198, с. 73]. Цей «дух науки», який є виразником глузду, був випущений на волю, як джин з пляшки, науково-технічним прогресом, котрий дегуманізував та десакралізував світ.

Ф. Шиллер та М. Гайдегер називають процес десакралізації *Entgötterung der Natur*, а М. Вебер – *Entzauberung der Natur*, розчаклуванням природи. Завдання полягає в тому, щоб повернутися назад до самих речей (Е.Гусерль), щоб знову пережити велич повсякдення, а це станеться тоді, коли повсякдення поверне собі значення дива (не йдеться лише про теологічні чудеса на кшталт видіння Ісуса Христа, Матері Божої, мироточних ікон тощо). Це гасло Е. Гусерля – «Назад до самих речей!» – означає не що інше, як повернення до чистих ейдосів життєвого світу. Іншим словами, в основі життєвого світу, модусом якого є повсякдення, знаходиться глибокий смисл, ейдос, котрий надає певної змістовності буденному життю людей.

До аналізу дива та його можливості звертаються такі дослідники, як Т. М. Дранге [293], яка намагається зрозуміти значення дива для науки та релігії з погляду філософії науки, Дж. Нікель [331] з погляду «магічного мислення» в культурі Нової Доби (New Age), християнських артефактів, наприклад,

Туринської плащаниці та «божественного досвіду», З. Міколейко [163] з погляду Б. Спінози та Бейлема і класифікації див Томою Аквінським. Особливо цінною для реабілітації дива у повсякденному житті людей є книга Т. Мура «Повернення повсякденному життю чарівності» [324]. Він наголошує на важливості відродження неоплатонізму, містики М. Фічіно, містичної міфології К.-Г. Юнга, як інтелектуальних та естетичних інспірацій для сучасних людей. Для повернення дива у повсякденне життя необхідне самопізнання людини. Адже за допомогою самопізнання людина отримує неповторний досвід пережиття самої себе як божественної, дивної істоти і увесь світ тоді переживається як Диво. Для дослідника дива важливий його сенс, а не саме диво, оскільки через диво проявляється деяка сила. Диво, як прояв деякої сили, показує, що буття з усіма його парадоксами – дивовижне [267, С. 207-208].

Що таке диво? Традиційні визначення дива такі, згідно із Д. Корнером:

1. диво як порушення законів природи;
2. диво як подія, яка порушує відношення між причиною і наслідком;
3. диво як випадок, несподіванка;
4. диво як втручання надприродної сили

У даній роботі ми будемо притримуватися етимологічно-феноменологічного визначення дива.

Слово «диво» походить від дієслова «дивитися». Якщо заглибитися у дослідження походження слова «диво», то з'ясується, що воно відповідає праслов'янському слову «divo», яке, у свою чергу, пов'язується із давньоіндійським словом «dhi» – «споглядати, спостерігати, помічати» Тому спершу слово «диво» означало «бачення того, що з'явилося». Інші дослідники виводять слово «divo» з кореня di-, тобто «сяяти, світити», як у слові «день» та в староіндійських словах «diu», тобто «небо» та «deiuos», тобто «бог», властиво «небесний», а в лат. мові *dues* «бог», *divus* «божественний» [250, с. 249].

Таким чином, диво – дещо незвичне, небесний знак, знамення богів. Людина дивиться на світ і дивується, бо бачить у ньому знамення богів, небесний знак. Саме з такого здивування народжується філософія, адже могло б

бути так, що світ не виник би; оскільки ж він існує, то, звичайно, постає питання про причини його виникнення.

Сучасна людина не дивується, дивлячись на світ. Можливо вона вже і не дивиться на нього, бо надто зайнята собою, своїм «я», своїми інтересами. Світ, в широкому значенні цього слова, зведений до «світу людини», до «точкової самості» (Ч. Тайлор). Людина шукає у собі, у своєму замкнутому внутрішньому світі сенс життя, який поширює на повсякденне життя, тому диво стає неможливим. Крім цього, як зазначає Н. Хамітов: «Буденність – це повторюваність і монотонність. Дивовижність ніколи не перетворюється у буденність. Дивовижність – це завжди подорож різними шаблями буття. Буденність завжди безлика» [244, с. 5]. Людина більше не дивиться на світ так, щоб побачити диво. Світогляд переходить у *дивогляд* тоді, коли людина перестає бути «точковою самістю» і повертається до того, що називаємо дієсловом «дивитися», щоб бачити диво без егоцентрованої свідомості. Прийнято протиставляти суб'єкт/особистість/Я/людину об'єкту/світу. Коли повсякдення є єдністю суб'єкта і об'єкта, тобто світо-свідомістю, тоді в ній при-відкривається Ніщо існуючого, яке викликає здивування «Лише на основі здивування – тобто відкритості Ніщо – виникає питання «чому?»» (М. Гайдегер). Термін «Ніщо» можна замінити на «Безіменне», тобто те, що не має назви і не може бути визначене. Не треба плутати Ніщо з пусткою, з порожнечею, відсутністю будь-чого. Ніщо є цілістю усього «що», тобто того, що існує, так само як білий колір є цілістю (сукупністю) усіх кольорів. М. Гайдегеру закидають, що він обезособлює мислення. Але мислення може бути тільки обезособленим. Думання є особистим. Я думаю, отже я існую. Ця теза Декарта засвідчує розрив між об'єктом і суб'єктом. Мислення в своїй суті позбавлене думок, воно бездумне, тому мислення тотожне буттю. Як тільки виникає думка між суб'єктом і об'єктом, як тільки виникає думка про об'єкт, тоді виникає між ними проти-стояння, яке не дозволяє досягнути об'єкт суб'єктом. Буття обезособлене і помислити його може лише бездумне мислення. У буддизмі немає Бога-персони, в ісламі Бог – це не антропоморфна істота, в індуїзмі

найвищим Буттям є Парабрахман, тобто не проявлене, але таке, що є. Буття не має образу чогось і не подібне на щось. Коли М. Гайдегер обезособлює мислення, він, таким чином, хоче показати, що воно не є антропоморфним, і наближає його до Буття, котре, фактично, Ніщо. Буття – це Ніщо. Осягнути Ніщо означає досягнути найвищого осягнення того, що є насправді. Буття не подібне до буття людини чи ще якоїсь істоти. Його не можна уявити й репрезентувати. Все, що людина може уявити, репрезентувати, належить не до Буття, а до існування. Тому М. Гайдегер деконструює тотожність буття та існування, яка лише нашкодила філософії, бо уподібнила її до природничих, вузькоспеціалізованих наук, які досліджують існування, а не Буття [див.: 240, С. 19-27].

Ніщо не піддається визначенню, а здивована людина є відкритою до нього. Ця відкритість людини до Ніщо, до Безіменного, Апейрону, породжує у ній мислення. Отже, витoki мислення не є логічно-раціональними, а зміст мислення не вичерпується логічно-дискурсивним змістом. Це в основі рефлексії знаходяться визначення, дефініції. Тому М. Гайдегер каже про те, що «наука не мислить», бо в її основі лежить рефлексія, логічно-визначене здоровим глуздом. Диво породжене нічим, тобто в його основі лежить Ніщо.

Найпрекрасніше – це радикальне, бо радикальне – це корінне, а корінне вкорінене у ґрунт, ґрунт же – це порожнеча, з якої виникає усе суще (Дж.Крішнамурті). Тому радикальне постає нескінченним і закоріненим в основу Ніщо. У даному випадку під Ніщо розуміється відсутність Я в людині. Така людина порожня, а тому радикальна. Радикальним можна бути лише тоді, коли порожній та усвідомлюєш свою порожнечу. Радикальність, яка походить від ідентичності, від Я, від думки, ідеології тощо, не є, насправді, радикальністю; це ніби-радикальність. Радикальність може походити лише з джерела нічого, а отже, й усього. Тоді радикальність означає, що все можливо. Це не означає, що все можна. Радикальність, яка походить з порожнечі – це невичерпний резервуар творчості, яка творить нове. Радикальність стає можливою тоді, коли ми звільнені від звичок, від ідеологій, від усіх



ідентичностей, нав'язаних зовнішнім світом, а також і внутрішнім, коли Я думає, що воно є буттям, що воно є кимось і це кимось необхідно реалізувати та утвердити у світі. Все це не має нічого спільного із радикальністю. Найпрекрасніше – це народження нового, дивовижного з нічого. «Буття є Буттям лише на основі Ніщо всередині нього. Ніщо не є нічим; воно є ефективною дією за допомогою якого Буття реалізує себе» (М. Анрі). Ніщо – це основа Буття. Найпрекрасніше те, що не має поділів, не має нічого, щоб його об'єктивувало. Найпрекрасніше це те, що залишається самим собою у своїй радикальності як вкоріненості в Ніщо. Бути радикальним означає не бути подібним ні на кого, не копіювати нікого і не наслідувати нікого. Чи це означає асоціальність? Ні, навпаки, радикальність дозволяє бути самим собою з іншими й іншим бути самими собою, бо радикальний не посягає на їхню свободу. Радикальний свобідний від усіх обумовленостей, свобідний від будь-якої ідентичності. Коли його питають, хто він, то він відповідає: «Ніхто». Це означає, що його свідомість є порожньою, а тому він є прекрасним. Порожня свідомість – це метафора, яка означає те ж саме, що й «чиста свідомість», «чисте серце». Вона не містить нічого того, що ділить, сварить людей; вона всеохопна у своїй любові до них. Радикальний любить по-справжньому, бо його любов всеохопна.

Питання «чому є щось, а не ніщо?» потрібно було б переформулювати на «чому є Ніщо, а не щось?». Щось – це умовно суще, тоді як Ніщо – безумовно суще, яке не об'єктивується. Щось, як умовно суще, можна пояснити, тобто сказати, що собою являє це «щось»: предмет, об'єкт, певний процес тощо. Але Ніщо не можна пояснити, оскільки воно встановлює границю будь-якому поясненню (границя – це не межа, бо за межею знаходиться інше позитивне визначення, але за границею – вже немає жодного позитивного визначення). Людина повинна спокійно це прийняти, а не казати, що Ніщо, котре є, це безглуздя. Безглуздям воно є для здорового глузду, який каже, що нічого дивного бути не може, але саме той факт, що Ніщо є, дивує найбільше.

Здоровий глузд, зі своїм схематичним пізнанням, не здатний бачити диво, бо знає лише відоме. Відоме – це його сфера, в якій він відчуває себе як риба у воді, бо відоме дає йому відчуття стабільності, незмінності. Здоровий глузд, як основа Я, може бути впевненим лише у тому, що можна підрахувати, розрахувати і спланувати. Нове не може виникнути на основі функціонування глузду, бо той його боїться. Нове завжди пов'язане з ризиком, змінами, творчістю. Здоровий глузд не є ні творчим, ні здатним до творчості, до змін.

Картезіанський світогляд, який ґрунтується на *Cogito ergo sum*, втрачає бачення дивного, оскільки зводиться до досвіду думання, до досвіду думки, яка потребує доведення існування світу, бо світ існує лише в думці. «Відтак я припускаю, що всі видимі речі оманливі...; я думаю, що в мені відсутнє будь-яке відчуття, вважаю, що тіло, форма, просторовість, рух і місцезнаходження – це лише вигадки мого розуму» [64, с.27]. *Cogito* десакралізує світ, перетворюючи його на образ і подобу людини, її думок, її репрезентацій і навіть її ілюзій!

Основним постулатом аналітичної філософії, наукової філософії є твердження, що людина не має доступу до реальності. Все, що вона називає знанням, не є знанням реальності, а лише репрезентацією реальності. Тому говорити про реальність немає сенсу, можна лише говорити про репрезентації реальності та про їхню адекватність їй в умовах її незнання. Умови незнання реальності не є причиною для того, щоб вважати, що репрезентації є хибними. Звичайно, не можна говорити про цілковиту істинність репрезентацій, але про певну відповідність репрезентацій реальності (правдоподібність репрезентацій) – можна. Як можна визначити ступінь правдоподібності репрезентацій, якщо ми не знаємо того, що насправді вони репрезентують? За їхньою дієвістю та ефективністю. Якщо репрезентація працює, тобто дає певний результат, то така репрезентація є продуктивною і правдоподібно (!) відповідає реальності. Чуттєве сприйняття є вихідним для формування репрезентації. Наступне, знання існує у формі слів. Слова не є відображенням реальності не є вираженням сутностей речей, а лише вербалізують ментальні репрезентації.

Мова не прорікає сутності, а лише уможлиблює висловлювання про суб'єктивні репрезентації. Назви речей не є назвами їхніх сутностей. Назви виникають внаслідок домовленостей між людьми, що певні речі будуть називатися так то й так то. Істинних суджень немає, є лише правдоподібні судження про такої чи інший стан речей. Вірування, а не знання, лежать в основі повсякденного життя людей. Людина, кажучи «я знаю», хоче сказати «я вірю». Вірування виникають внаслідок повторення одних і тих же явищ чи подій.

Антропоморфність вбиває людину, бо для того, щоб бути людиною необхідний Інший, як універсальний принцип (початок) усього. Людина все робить для того, щоб зробити Бога подібним на себе. Чому диво можливе в Античності та Середньовіччі, а сьогодні воно розглядається як атавізм? Бо природа, рослини і тварини, світ в цілому, не є більше суб'єктами, а ним є лише людина, яка слухає тільки себе. М. Гайдегер зазначає у «Цолікунерівських семінарах», що в історії людини можна виділити три етапи у визначенні суцього: 1) буття суцього як *υποκειμενον*, який складається з того, що постає із самого себе і з того, що ви-водиться з нього людиною (гр.: *fusei onta*); 2) буття суцього як творіння (Середньовіччя); 3) визначений Я-суб'єктом предмет чи об'єкт (з Нового Часу) [242]. Сьогодні ми маємо справу з третім видом буття суцього, якому надається статус німого предмету чи об'єкту, який протистоїть Я-суб'єкту. Саме в такому протистоянні виникає світогляд, який накладається Я на об'єкти-предмети з метою їхнього підкорення та використання. Так людина розриває діалогічний зв'язок зі світом, з природою. Діалог може зародитися лише завдяки запитуванню, завдяки філософському «чому?».

Світ стає для Я об'єктом, котрий треба підкорити, завоювати, пристосувати до себе. Я поширює свою владу на світ. Поширення влади відбувається завдяки інтенціональному відношенню Я до світу, котре проявляється як інтенціональне насильство. Тоді як для того, щоб дивитися і бачити диво, необхідний не-інтенціональний зв'язок людини зі світом, на основі якого виникає *дивогляд* як протилежність світогляду [101, С. 29-30]. Саме із *дивогляду* народжується філософія, а не зі світогляду, тому треба

переглянути тезу про те, що філософія – це світоглядна дисципліна; що вона формує світогляд (виконує світоглядну функцію), що філософія – це теоретична форма світогляду. Філософія не дає світоглядного знання про навколишній світ як про предмет, об'єкт. Філософія – це стан людини, яка запитує «чому?» Якщо є запитання, то обов'язково буде відповідь, але ця відповідь буде не дискурсивна, а радше поетична. Відповідь на питання «чому?» є сутнісною відповіддю, а сутність неможливо цілковито концептуалізувати. Тому можна говорити про спорідненість філософії та поезії. Поет-філософ не говорить від імені самого себе. М. Гайдегер у своїй інтерпретації Ф. Гельдерліна і Г. Тракля не запитує, що вони мали на увазі, а запитує про те, що їм було «довірено сказати» (Г. Отт).

Артефакти – це створені людиною об'єкти. Артефакти виникають внаслідок цілеспрямованої (інтенціональної) діяльності людей, тоді як творіння не є артефактом, тобто воно не є продуктом людської діяльності. Людина розширює сферу продуктів власної діяльності і таким чином поглинає творіння; світ артефактів поглинає світ самосущих істот. Сутність артефактів визначається самою людиною, тоді як творіння має власну сутність. Ця інакшість творіння викликає подив в людині, якщо вона також сприймає себе як творіння. Творіння, як диво, не є інтенціональним об'єктом. Дерево – це творіння, а не артефакт. Дерево стає інтенціональним об'єктом, коли людина його зрубуює і виготовляє з нього, наприклад, стіл чи крісло. Сфера витворів, сфера артефактів, – це сфера об'єктивації, тобто того, що виготовлене і створене людиною.

З іншого боку, сам факт існування світу викликає здивування, але він не просто існує, а перебуває у певній цілісності. Здатність сприймати світ як цілісність, яка дивує, є початком філософії та етичного відношення до нього.

Греки не мали написаного Одкровення (Святого Письма). Вони відкрили, що їх безмежно здивувало, здатність людини знаходити те, що лежить в основі (Буття), яке більше не приховується. Буття виявляється за допомогою слова (логосу). Без слова воно приховане. Це диво, яке розмикає першопочаткову

зрозумілість «духу часу», «духу епохи». Фарисеї примушували Ісуса Христа робити дива, чуда, але він відмовляв їм, адже диво, чудо розглядається загальноприйнятою думкою, як те, що феноменальне, незвичайне, сенсаційне, що поширює чутки. Воно не дивує до глибини душі, адже та душа не здійснила розмикання загальноприйнятого само-стійно і не вийшла за його межі. Найбільше диво – це те, що Ісус Христос сказав «Я і Отець одне». І тільки це може бути дивом, тобто одкровенням, неприхованістю, істиною та правдою одночасно. Але цілісність не піддається остаточній концептуалізації; вона не піддається аналізу. Тому також викликає здивування. Бо те, що не піддається аналізу і те, що не можна визначити, є нічим для позитивної науки та наукової філософії, які хочуть мати справу лише з позитивним, тобто з визначеним. Ось що каже з цього приводу Дж. Крішнамурті: «Спочатку важливо зрозуміти, що я не пропоную ні жодної філософії, ні жодної теологічної структури ідей, ні жодних теологічних понять. Мені здається, що всі ідеології позбавлені сенсу. Важлива не філософія життя, а спостереження за тим, що насправді відбувається в нашому повсякденному житті, внутрішньо і зовнішньо. Якщо ви дуже уважно спостерігаєте за тим, що відбувається, і досліджуєте це, ви переконуєтеся, що все ґрунтується на інтелектуальній концепції, і що інтелект не містить в собі ціле життя; він є фрагментом, і як би раціонально він не був організований, яким би традиційним і давнім не був – це лише надзвичайно мала частина існування, в той час як ми маємо справу з цілісністю життя. І коли ми дивимося на те, що відбувається у світі, ми починаємо розуміти, що не існує ні зовнішнього, ні внутрішнього процесу. Існує лише об'єднаний процес, який є цілим, тотальним рухом: внутрішній рух виражає себе як зовнішній і зовнішній реагує знову на внутрішній. Бути здатним дивитися – це все, що необхідне; якщо ми знаємо як дивитися, тоді все стає надзвичайно ясним та чітким, а для того, щоб дивитися, не потрібні ні філософія, ні вчитель. Ніхто не може сказати вам, як дивитися. Ви просто дивитесь» [133; 316, с. 85]. Прості слова про великі речі.

### 3. 7. 1. Роль споглядання у баченні дива

В Індії філософів називають «даршанас». *Даршан* з санскритської означає дивитися (sic!), а не думати. Філософія означає бачення, безпосереднє прозирання (інсайт) у суть речей, тобто індійські філософи прагнуть до цілісного погляду на світ та життя, який ґрунтувався б на особистісному досвіді, і не обмежувався б якимось певним методом [див. з цього приводу 292]. *Даршан* означає здивування перед цілісністю Космосу, перед цілісністю мікро- і макро- космосу, внутрішнього і зовнішнього [183, с. 145]. Греки найбільше цінували споглядання, теоретичне життя, бо воно є царською дорогою до істини. Теорія об'єднує розрізненні фрагменти знання та життя в Одне Ціле. Однак теорія-споглядання були відсунуті методологією: методологія як наука про методи стає вирішальною у прагматичному світі. Культ методу прийшов до гуманітарних наук з природничих, коли С. Міл у своїй праці «Система логіки» спробував переконати читачів у важливості індуктивного методу, який постає єдино правильним і таким, що лежить в основі усіх наук [див: 319].

Дивитися, щоб дивуватися цілісності життя, яка не інтелектуалізується, не схематизується і не редукується до чогось іншого; її можна лише побачити, щоб здивуватися. Щоб дивуватися, треба дивитися. Але, яка якість цього «дивлення»? Споглядальна.

Сучасна філософія забула, що її призначення привести людину до споглядання цілісності. Слово «споглядання» (contemplation, лат.) виключене із філософських словників, книг, статей. Ніхто не пише про нього, бо вважається, що споглядання має стосунок до релігії, тому писати чи говорити про нього не випадає у товаристві академічних філософів. Сучасний філософ повинен демонструвати свою дистанцію щодо релігії, бо інакше його не визнають. Але біда сучасної цивілізації полягає в тому, що споглядання взагалі не практикується, а розглядається як рудимент Античності та Середньовіччя. В Античності споглядання окреслювалося поняттям «теорія» (гр. θεωρία),

значення якого полягало у спогляданні цілісності Космосу як творіння Бога (θεῖον, гр. – «божественні речі», яке відображає поняття «споглядання божественної організації (Космос) природи») [див.: 232]. У Середньовіччі поняття «контемпляція» має те ж саме значення, що й у стародавніх греків, тобто бачення того, що Космос (Лад) являє собою упорядковану божественну структуровану ієрархію. Сучасний філософ-теолог Т. Мертон пише: «Ми живемо в період найбільшої кризи в історії людини; і ця криза сконцентрована точно в тій країні, яка зробила з дії фетиш і втратила (чи ніколи його не мала) сенс споглядання» [323, с. 164]. «Споглядання – я говорю про особливий вимір внутрішньої дисципліни, про деяку цілісність і повноту особистісного розвитку, які не можна порівнювати з чисто зовнішнім відчуженням, з надзвичайною зайнятістю» [323, с.157.], яка породжує так звану «зосередженість», що нагадує споглядання. У стані зовнішнього відчуження людина може виглядати такою, що споглядає, але це споглядання у стані відчуження не є заангажованим у світ, у ситуацію; людина у стані відчуження пасивна.

Якщо ми вивчатимемо східні (індійські) духовні практики, то виявиться, що в людині є два центри, які відповідають за ментальну діяльність. Ментальна діяльність може бути нижчого і вищого рівня. За ментальність нижчого рівня відповідає *manas*, а за вищу – *buddhi*. У європейській філософській традиції відповідником *manas* може бути здоровий глузд, або розсудок, а відповідником *buddhi* – розум, нус у греків. Отже, на рівні розуму, на рівні нусу людина може споглядати цілісність божественного Космосу і розуміти її, тоді як за допомогою здорового глузду вона може розв'язувати поточні завдання, але із врахуванням споглядання. Така взаємодія здорового глузду із розумом дозволяє людині перебувати у гармонії із самою собою, зі світом та іншими людьми, оскільки всі її стосунки, вчинки підкоряються вищій ментальній діяльності, а саме: спогляданню цілісності божественного Космосу. Тому неправильно вважати, що споглядання є чимось застарілим, пасивним. Споглядання є вищим способом життя людини, що забезпечує гармонійні стосунки зі всім, бо людина

усвідомлює у спогляданні своє місце у цілій божественній структурі Космосу. Сучасна цивілізація постала не на взаємодоповнювальності базової і вищої ментальної діяльності, а на розвитку лише базової ментальної діяльності, яка забезпечується здоровим глуздом, розсудком. Базова ментальна діяльність домінує у сучасній цивілізації. Польський праксеолог, послідовник Т.Котарбінського, Я. Руднянський пише, що сучасна людина «не має місця, де б вона могла спокійно зосередитися, щоб осмислити цілісність, якою є світ, і ту цілісність, якою вона є сама» [342, С. 279-280].

Якщо сенс концептуалізовано, то це вже не сенс. Сенс залишається сенсом доти, доки він є «невизначеним», тобто неконцептуалізованим. Якщо людина каже, що вона знайшла сенс життя, то це означає, що вона його втратила. Сенс людського життя полягає у постійному запитуванні, яке означає народження діалогу з невідомим. Цей діалог дозволяє людині жити повно й щасливо (sic!). Тому філософська книга чи стаття є цим діалогом із невідомим, у якого поет-філософ запитує. Поету-філософу довірено сказати від імені невідомого Буття, котре виявляє себе як Ціле. Буття виявляє себе завжди як таємниця, а не, як воно є.

Оскільки класична наука вважає, що закони природи є непорушними, а явища природи пов'язані між собою жорсткими причинно-наслідковими зв'язками, то диво розглядається як аномалія, як «надприродне», що виходить за межі розуміння людини. Класична наука розглядає диво, у кращому випадку, як випадковість. Вона не може визнати того, що диво є тією частиною реальності, яку неможливо обчислити, розрахувати чи концептуалізувати. Класична наука не може вийти за межі схематизму глузду, який є для неї єдиним авторитетом. Саме цей схематизм глузду виключає можливість дива, можливість присутності у житті людини та природі сакрального, священного, яке не вкладається у схеми та шаблони пізнання, задані здоровим глуздом. Диво виявляє обмеженість принципу причинності, а також «перемогу різних принципів детермінації над застарілими онтологіями, які надто вузькі для того, щоб помістити в собі необмежене багатство реальності...» [25, с. 396]. Для



класичної науки характерне те, що вона обмежує причинність лише однією причиною, а саме, природною причиною (натуралізм), а природну причину зводить до фізичної (фізикалізм). Проте Аристотель виділяв чотири причини виникнення суцього. М. Бунге у своїй праці «Причиновість» вважає, що нове «не є нерозв'язним *caput mortuum*, як це уявляє собі ірраціоналізм; воно може бути пояснене, але за допомогою усіх категорій детермінації» [25, с. 251]. Людина не знає усіх факторів, які спричинили те, що називають «новим», «дивним». Вище ми вже згадували, що людина багаторівнева істота, а саме, в ній можна виділити фізичний, трансцендентальний і трансцендентний рівні, як і у Всесвіті, який є певним Ладом, тобто Космосом. Усі рівні взаємодіють між собою, але не всяка взаємодія є очевидною для людини, тому вона не враховує їх, коли називає нове «новим», а дивне – «дивом».

Диво поєднує в одне ціле філософію та релігію, бо у стані здивування виникає питання «чому?», яке є філософським за змістом, та водночас дозволяє наблизитися до сакрального, священного, не-людського, божественного, яке породжує трепет у душі людини. Тому релігія – це не віра у формально-теологічному значенні цього слова, а філософія – це не світогляд і не наука. Релігія – це зв'язок людини із божественним, з яким вона спілкується (перебуває в діалозі), а філософія, як постійне запитування у божественного, уможливорює цей діалог чи спілкування. Диво означає, що Бог не є догматиком, не є фанатиком. Закони можуть змінюватися, але не скасовуватися: «Перш за все необхідно ствердити, що поняття про диво як про порушення законів природи і як про те, що привносить хаос у світовий порядок, глибоко помилкове. Про порушення законів природи можна було б говорити тоді, коли факт дива скасовував той чи інший закон. Таким чином, вважаючи, що диво відбувається за волею Бога, ми зовсім не повинні взагалі вбачати в Бозі порушника законів, а лише джерело цілком своєрідного причинового впливу, який долає силу і природу скінченних та простих причин, котрі є предметом наукового дослідження» [248, с.41]. І ми це бачимо на прикладі квантової фізики. Закони на субатомному рівні цілком інакші, ніж на рівні фізичних тіл,

які складаються з елементарних частинок. В одному тілі поєднуються у єдине ціле зовсім інші закономірності, які, на перший погляд, суперечать одна одній. Але так лише здається, бо людина ще не до кінця знає про логіку трансцендентного, яка проявляє свої закони завдяки диву. Диво є проявом законів трансцендентного.

Синтез поезії, філософії та релігії у повсякденному житті стає можливим тоді, коли воно стає дивом для людини, а сама людина – релігійним філософом-поетом, який не обмежений жодними церковними вченнями та конфесіями, жодними філософськими школами, жодними упередженнями та стереотипами. Таке перетворення (трансформація) відчуженого повсякдення на дивогляд можливе завдяки тому, що людина, як сказав Дж. Крішнамурті, просто дивиться. Дивитися на світ означає синтезувати поезію, філософію та релігію в одне ціле. Саме в такому синтезі виявляється зв'язок людини зі світом, з природою та з божественним (як тут знову не згадати Картезіанське *cogito*, яке розриває органічні зв'язки людини з її місцем перебування). Людина починає усвідомлювати своє місце в космічній ієрархії, але це місце не є статичним, а динамічним. Ця динаміка визначається запитуванням людини, яке дозволяє їй вийти за межі самої себе. Іншими словами, запитування є людським екзистенціалом (слово «екзистенція» походить від латинського дієслова «*exsistere*», тобто «виходити за межі існування», існування чуттєво-тваринного, тому людина наділена екзистенцією, на відміну від тварин, які не можуть вийти за межі свого місця перебування та й янголи також не наділені нею, бо вже перебувають у трансцендентному), який засвідчує буття-між людини, її перебування між чуттєво-тваринним світом та світом янголів, Богом. Важливо зрозуміти, що для людини Буттям є саме ця сфера «між», в якій постає запитування, котре породжує діалог.

Більше 2000 років тому Платон наголошував, що людина, а точніше, душа – це буття-між (від *metaxi*, гр. – серед, між, посеред). Нова антропологія, яку запропонував М. Бубер та В. Дезмонд, засновується не на метафізиці людини, а на її метаксології. Чому не на метафізиці? Бо метафізика, з одного

боку, абсолютизує Я, а з другого – утверджує примат світу, його «надприродних» і «надчуттєвих» основ, проти яких людина нічого не варта. Егологія, тобто наука про Я, відштовхується від трансцендентального суб'єкта, який лежить в основі емпіричного Я. Відкриття трансцендентального суб'єкта приводить до поняття автономії; трансцендентальний суб'єкт володіє самозаконем (у І. Канта самозакон виражений у формі морального закону). Крім цього, метафізика дала розуміння походження світу з першопричини; пріоритет надавався механічному Богу, як першорушій-першопричині (Аристотель). Знаючи закони функціонування природи, людина навчилася керувати нею, але це керування призвело до її руйнування, до проблем пристосування до неї та соціальних проблем. Таким чином, метафізика надала людині можливість розгортати своє існування у світі протистояння. Метафізика не виникає із здивування людини, яка усвідомлює власне буття-між, а із протистояння Я і не-Я, Я і трансцендентного, Я і Бога.

Повсякдення обертається навколо здоров'я, сім'ї та праці. Їх можна вважати «трьома стовпами» повсякдення. Люди цікавляться здоров'ям, бо не хочуть хворіти і прагнуть залишатися молодими, щоб насолоджуватися життям. Недарма найбільшу кількість слухачів збирають ті лектори, котрі говорять про те, як зберегти здоров'я, як позбутися хвороб і залишатися на піку життя, тобто підтримувати себе у добрій формі. Переважно на такі лекції ходять уже літні люди, котрі хочуть позбутися своїх болячок і сповільнити процес старіння. Якщо є здоров'я, то можна повноцінно жити в сім'ї або поза нею, можна працювати. Ці «три стовпи» повсякдення забезпечують його репродукцію, оскільки повсякденні практики спрямовані на те, щоб підтримувати існування суспільства. Суспільство існує доти, доки його члени здорові, можуть працювати і створювати сім'ї для продовження роду. На першому рівні існування членів суспільства повинні бути задоволені найнеобхідніші фізіологічно-біологічні потреби. На другому – культурні, а на третьому – духовні. Під культурними потребами, які ми не ототожнюємо з духовними, бо сьогодні культура є не так духовною, як масовою, популярною, не пов'язаною з

духовними традиціями, розуміємо виховання людини у певних історичних, матеріальних обставинах, яке дозволяє їй долучатися до історичної спадщини того чи іншого суспільства через літературу, кінематограф, театр тощо, долучатися до відомого про світ, людину, життя і смерть. Також під культурними потребами другого порядку розуміємо потребу у спілкуванні, яке можна назвати соціальним спілкуванням у кафе, ресторанах, на роботі, під час подорожей в інші країни тощо. Соціальне спілкування допомагає людині у повсякденному житті вільно нав'язувати контакти з іншими і не відчувати відокремленості від них; дозволяє перебувати у єдиному комунікативному просторі й здійснювати взаємообмін повсякденними досвідами, що сприяє інтеграції суспільства. Культурні потреби можуть задовольняти також і громадські організації, клуби за інтересами, спонтанні зустрічі однодумців, конференції, семінари, конгреси, виставки тощо. Для нормального задоволення культурних потреб необхідне громадянське суспільство як самоорганізована структура, але це тема для іншої монографії. Коли ж мова заходить про духовні потреби, як потреби третього й найвищого рівня, то вони пов'язані з пошуком вищого смислу життя та смерті, з пошуком відповіді на питання «хто я?», «навіщо я живу?», «що таке істина?» тощо. Виходячи на третій рівень потреб, людина звертається не до повсякденного відтворення ідентичності на фізіологічно-біологічному та культурному рівні, бо вони її не задовольняють, а до таких постатей як Ісус Христос, Будда, Мухаммад, Конфуцій, Лао-Цзи, Г.Сковорода, Р. Ошо та інші, тобто до спільноти мудреців, до їхніх вчень та повідомлень, в яких міститься знання про найвищу мету людського життя в суспільстві. На третьому рівні духовних потреб реалізується ціль розвитку людини, яка зцілює людину від сумнівів, невпевненості, ненависті та егоїзму, зцілює людину від фрагментарності та конфліктів. Зцілення полягає в тому, що людина стає цілісною. Коли людина стає цілісною, тоді зникають суперечності між фізіологічно-біологічними, культурними і духовними потребами. Така цілісна людина у повсякденні живе повноцінно. Що означає «живе повноцінно»? Це означає, що життя цілісної людини наповнене цінностями.

Повне життя – це життя у світі, наповненому цінностями. Не йдеться про ідеальну чи уявну цілісність та повноту життя. Йдеться про новий досвід повноти та цілісності, новий досвід в повсякденні. Повнота життя включає і здоров'я, і сім'ю, і працю. Але вони відтворюються вже не лише фізіологічно-біологічно та культурно, а також і духовно. Це означає, що «три стовпи» повсякдення облагороджуються, тобто здоров'я розглядається не лише як фізичне та психічне, а також – як моральне; сім'я створюється не лише для продовження роду, а також для творчої співпраці, служіння та спілкування; праця не лише заради заробітку на прожиття, а також як покликання, що дозволяє відкриває нові виміри реальності. Якщо людина виходить на духовний рівень життя, тоді вона стає цілісною, а саме життя стає повним. Саме в повноті та цілісності життя світ постає перед людиною як диво.

Сучасна людина засновує своє життя на здоровому глузді, на думанні, тому вона втратила здатність дивуватися. Якщо вона втратила здатність дивуватися, то це означає, у свою чергу, що вона втратила здатність споглядати. Здоровий глузд, який запанував у всіх сферах життя, аналізує відоме, не претендуючи на відкриття нового, відкидає здивування та споглядання, бо вважає їх застарілими для творення філософії. Здоровий глузд відкидає також синтез поезії, релігії і філософії, бо вважає їх цілковито різними. Така діяльність здорового глузду є руйнівною, бо вона є нижчою діяльністю, яка не враховує цілісності Космосу, яка не враховує духовного виміру повсякденного життя людини. Завдяки здоровому глузду людина здійснила науково-технічну революцію, але вона втратила набагато більше, коли відмовилася від споглядання дива, яким є Космос. Якщо вона знову не перевідкриє значення дива та споглядання для її повсякденного життя, то можна очікувати на найгірші сценарії розвитку людської цивілізації, бо «є лише два способи прожити своє життя. Один – наче ніщо не є дивом. Інший – наче усе є дивом» (А. Айнштайн).

Трансценденталізм, як позиція, що визнає перед-досвідні, тобто апріорні, структури досвіду, не враховує того, що людська свідомість – це відкрита

багаторівнева система. Причинно-наслідкові зв'язки проявляються в трансцендентально конституйованому досвіді. Трансцендування апріорних структур досвіду породжує інакший досвід: містику, езотеризм, видіння, дива тощо. Трансценденталізм, так чи інакше, пов'язаний з глуздом (розсудком). Трансцендентальне – це те, що лежить в основі функціонування глузду (розсудку), і за допомогою трансцендентального глузд може мати знання про світ, про життя як таке з його проблемами, завданнями, обов'язками тощо, але він не може розглядати світ як таємницю, як диво, оскільки обмежений трансцендентальними рамками власного ж досвіду-знання. Якщо людина вважає, що трансцендентальне це і є те, що потрібне їй, то вона глибоко помиляється, потрапляючи у пастку «трансцендентальної видимості», про яку ще говорив ще І. Кант [91, С. 212-217]. Трансцендентальний аналіз повсякдення висвітлює лише одну частину нашого життя, а саме: несвобідне життя, яке обумовлене та конституйоване трансцендентальними схемами сприйняття. Тому М. Гайдегер каже про «просвіт буття», ту смужку світла, яка виводить людину за межі трансцендентальних схем сприйняття та життя. За ними розпочинається нове життя, життя творче та свідоме.

Дослідження зв'язку між глуздом, інтенціональністю та повсякденним життям виявляє, що цей зв'язок трансцендентальний, оскільки повсякденне життя визначається апріорними схемами сприйняття, які спрямовують індивіда на певні життєво необхідні інтенціональні об'єкти. Опановує цими об'єктами глузд. Однією із трансцендентальних пасток є та, яку можна назвати «конфліктом інтенціональностей», що існує не лише «всередині» одного індивіда, котрий має безліч намірів та планів для реалізації, але й «назовні» – як протистояння суб'єкта об'єктові. Інтенціональні конфлікти неможливо розв'язати за допомогою глузду, бо він є тим інструментом, котрий реалізує ту чи іншу інтенціональність, так би мовити, у житті. Для цього потрібні зусилля, які долатимуть опір егоїзмів інших індивідів. На вищому рівні «людина не підпорядкована необхідності сліпо стикатися з людьми й ворогувати з ними на життя й смерть» (П. Юркевич). Ця свобода від конфліктів інтенціональностей,

яка постулює етику ненасильства (М. Ганді, буддизм, християнство), формально закладена у не-інтенціональну свідомість. Що собою являє не-інтенціональна свідомість? Не-інтенціональна свідомість всеохопна, тому вона не робить різниці між «своїм» і «чужим», між я та іншим, між суб'єктом і об'єктом. Не-інтенціональна свідомість – це (не-інтенціональна) любов. Не-інтенціональне життя – це блага життя, святе життя, котре конститується не-інтенціональною свідомістю. В благому житті людина усвідомлює себе на усіх рівнях: фізичному, душевному і духовному. Саме таке цілісне самосприйняття є ознакою свідомості. Якщо ж людина сприймає себе лише тут і тепер на рівні лише фізичного тіла та світу, то це означає, що вона притомна, а не свідома. Притомна людина щонайбільше може орієнтуватися у просторі та часі фізичного світу, а її поведінка визначається апріорними схемами трансцендентального рівня. Свобода розпочинається за межами цього рівня, бо за ним розпочинається царство необумовленості.

Е. Гусерль, з одного боку, помиляється, коли вважає, що життєсвіт є тим місцем, з якого походить духовність. Життєсвіт протиставляється науці. Наука – це додаток до життєсвіту. Життєсвіт – це «примордіальний світ», світ, який є людським, тоді як світ науки – штучний світ. Поняття штучно створеного світу накладається на життєсвіт, вихолощуючи його ідеальний зміст. Здається, що наука і філософія повинні були б виривати людину з її життєсвіту, який засновується на глузді і вести її до істини. Проте Е. Гусерль вважає по-іншому. Навпаки, істини знаходяться не в науках та філософії, а в життєсвіті; життєсвіт – це первинний світ очевидностей, чистих смислів, які повинні проникнути в науку та філософію. Оскільки наука і філософія відірвалися від життєсвіту, тобто чистих смислів, очевидностей, то вони втратили живий зв'язок із людським світом і опинилися у стані кризи. Необхідно повернутися назад до життєсвіту як джерела чистих смислів, чистих феноменів чи сутностей. Усе це добре, але пастка такого повернення до витоків очевидностей та чистих феноменів полягає в тому, що вони знаходяться, згідно з Е. Гусерлем, у трансцендентальній сфері свідомості, тобто в тій сфері, яка обумовлює глузд та

встановлює рамки досвіду. Можна спокуситися «чистим Я», «чистою свідомістю» й ототожнити її зі свідомістю-силою Шрі Ауробіндо, або з Божественним Логосом-Словом, зернятко якого міститься в кожному серці (Анні Безант). Її можна також ототожнити з атманом, її можна порівнювати з блаженством чистих серцем та вбогих духом, про яких говорив Ісус Христос. Але усі ці порівняння та ототожнення не зовсім відповідають тому стану, в якому опиняється людина після очищення себе до рівня трансцендентального Я. Трансцендентальне Я все ще інтенціональне, тобто спрямоване на світ як об'єкт, оскільки воно залишається спостерігачем, який знаходиться напроти спостережуваного. Між спостерігачем і спостережуваним встановлюється інтенціональний зв'язок «природної установки». Більше того, спостережуване оголошується продуктом «чистої свідомості», «чистої інтенціональності» трансцендентального Я. Це означає, що спостережуване існує завдяки спостерігачу. Останній є джерелом смислу існування спостережуваного. Тому трансцендентальне Я перешкоджає проявленню феномена як дива, як одкровення, в якому міститься автентичний сенс, котрий не конститується трансцендентальним Я. Трансцендентальне Я вбиває диво інтенціональністю, за допомогою якої воно накладає на нього власний сенс. Тому трансцендентальне Я володіє владою накидати сенс, ніби з «вищого», трансцендентального погляду. Тому диво у трансцендентальній феноменології, зокрема, і в трансцендентальній філософії, взагалі, неможливе, оскільки в них реалізується погляд трансцендентального Я. Уся трансцендентальна філософія, як зазначає Ф. В. Шеллінг, «це постійне уможливлення Я. Метод трансцендентальної філософії полягає в тому, щоби, переводячи Я з одного щабля самосвідомості на інший, довести його до того рівня, на якому Я буде покладено із всіма своїми визначеннями, які містяться у вільному й усвідомленому акті самосвідомості» [251, с. 329]. Так визначає завдання трансцендентальної філософії Ф. В. Шеллінг. Проте таке ж саме завдання поставив перед собою також і Е. Гусерль.



Диво не порушує законів природи. Диво просто трансцендує їх, показуючи, що ці закони не є «вічними». У повсякденному житті людей немає місця для дива, оскільки диво існує для тих, хто здатний його побачити. Навіть у тому, що існують певні закони можна побачити диво. Наука та повсякденне життя, таким, яким воно постає перед людьми, мають справу з тим, що повторюється, з тим, що можна типізувати (А. Шюц), як в природі, так і в соціумі. Закони науки, закони соціуму звернуті до того, що може повторюватися. «Диво – це звернення Бога до людини, і потребує від неї свobodного прийняття, руху назустріч» [210, с. 96]. Диво свідчить про свободу, про необумовленість явищ та життя, про можливість їхнього оновлення, тоді як наука має справу з тим, що регулярно повторюється. Диво не може поміститися в рамки «буденної свідомості», в рамки «звичайної науки» (Т. Кун). Диво народжує новий смисл і є знаком невідомого, тоді як наука та повсякденне життя мають справу з відомим і розширюють його межі. Диво – це не є видимість, а явлена сутність. Воно не визначається відносно чогось і негативно (як «неприродне», як дещо, що випадає з «природи»). Суть його полягає в тому, що в ньому і завдяки йому виявляється абсолютне і позитивне. Диво визначається не знизу, а лише зверху, не через те, чим воно не є, а через те, що воно являє в собі – Абсолют, Бога, і поза цим воно – позірне диво, здивування без сенсу, котре несе порожнечу та руйнування. Справжнє диво видиме у світі, але видиме для очей серця, як феномен вищого сенсу.

### **3.7.2. Диво як цілісний феномен**

Відомий теолог Дж. П. Мануссакіс наголошує, що трансцендентне може бути сприйняте чуттями, але у незвичний спосіб [321]. Що мається на увазі під незвичним способом? Щоб відповісти на це питання необхідно розглянути концепт «цілісного феномену» («the saturated phenomenon»), запровадженого Ж.-Л. Маріоном [див: 322]. Такий феномен трансформує звичайну

інтенціональність у незвичайну або «інверсну інтенціональність» (Дж.П.Мануссакіс).

Дивом може бути будь-що: дерево, небо, квітка, трава, комаха, море, кіт, пес тощо, якщо людина сприймає їх не як інтенціональні об'єкти власної свідомості, а як «цілісні феномени». Цілісний феномен – це феномен, який заповнює собою увесь простір. Сприйняття такого феномену супроводжується приголомшенням, здивуванням, що їх породжує диво. Навпаки, «неповноцінний феномен», який Ж.-Л. Маріон називає ще «загальнопоширеним феноменом» [322, с. 41], не спричиняє такого глибокого здивування, бо з'являється нашій свідомості як простий об'єкт. Об'єкт не дивує, оскільки він є лише інструментом, засобом для досягнення цілей. Об'єкт, як «неповноцінний феномен», є зредукованим до моїх потреб, до мого Я. І.Кант стверджує, що існує лише сприйняття об'єктів, як явищ для нас. Платон, навпаки, стверджує, що сприйняття об'єктів-явищ є лише тінню реальності, того, що насправді є. Цілісний феномен не може бути зведений до об'єкта-явища. Цілісний феномен є даний сприйняттю як цілісний і неподільний у собі, тому він дивує: «Будь-який феномен, що продукує здивування, покладає себе в погляді міри, яка не є жодним результатом передбаченого додавання особливих частин. Звичайно, він дивує, бо виникає без жодної звичної міри з феномена, який передує їй, без анонсування чи пояснення його; як зазначає Спіноза: він “не має зв'язку з іншими”» [322, с. 35]. Тому цілісний феномен не можливо передбачити, оскільки інтуїція, яка *оціліснює* його, не дозволяє розрізняти і додавати скінченну кількість скінченних частин, ось чому усувається будь-яка можливість передбачення феномену. Дуже часто цілісний феномен покладається, завдяки здивуванню, не як проста єдність частин, які можуть комбінуватися за допомогою трансцендентального синтезу гомогенного; він *ви-являється* несподівано, як сприйняття гетерогенного, яке продукує досвід абсолютної новизни [322, С.36-38]. Ось чому, у випадку цілісного феномену, в інтуїції реальність дається без жодного обмеження. Об'єкт, як неповноцінний феномен, залежить від погляду Я, від його інтенціональності. Цілісний феномен

є свобідним від Я, від спостерігача; тому він транцендує межі суб'єкт-об'єктного інтенціонального відношення. Щоб сприймати цілісний феномен, ми потребуємо інакшої інтенціональності, а саме: інверсної [322, С. 20-24].

Класична модель інтенціональності запроваджена Ф. Brentano і глибше розроблена його учнем Е. Гусерлем визначається так: інтенціональність – це характерна риса свідомості бути спрямованою на об'єкти; так визначена інтенціональність є мостом між свідомістю і об'єктами. Лише наділені свідомістю, психікою, істоти мають інтенціональність, тоді як фізичні об'єкти її не мають. Подаємо відоме визначення інтенціональності Ф. Brentano: «Кожен психічний феномен характеризується тим, що середньовічні схоласти називали інтенціональною (або ж ментальною) інекзистенцією певного предмета, і що ми б назвали віднесенням до певного змісту, скерованого на певний об'єкт (під яким не слід розуміти щось реальне) чи іманентною предметністю. Кожен психічний феномен містить щось як об'єкт, щоправда кожен в інший спосіб. В уявленні щось є уявлене, в судженні – стверджене або заперечене, в любові люблене, в ненависті зненавиджене, а жаданні жадане і т.д...Жоден фізичний феномен не характеризується нічим подібним; тому психічні феномени ми можемо визначити як феномени, які інтенціонально містять в собі певний предмет» [цит. за 85, с. 47]. Отже, ми бачимо, що Ф. Brentano стверджує: лише ментальні феномени є інтенціональними. Е. Гусерль розуміє інтенціональність ширше, кажучи, що «під інтенціональністю ми розуміємо власну особливість ментальних процесів “бути свідомим чогось”» [312, с. 200].

Чому ці визначення інтенціональності є хибними? Бо Ф. Brentano та Е. Гусерль не розглядають можливості такого стану споглядання, в якому інтенціональність стає зворотною, тобто змінює свою спрямованість: замість того, щоб виходити з суб'єкта, вона виходить з об'єкта. Тоді інтенціональність належить тому, що споглядається. Ф. Brentano і Е. Гусерль навіть не припускали можливості, що ріки, ліси, океани, тварини, камені, трава тощо мають інтенціональність; у стані споглядання самі речі говорять за себе; в такому стані Я нічого не конструює, ні презентацій, ні репрезентацій, щоб

пізнати і пояснити їх. У спогляданні самі речі *ви-являються* безпосередньо нашій свідомості.

Отже, у спогляданні звичайна інтенціональність, джерелом якої є Я, трансформується в інверсну інтенціональність; тоді ми сприймаємо не об'єкти, а цілісні феномени, тобто самі речі, які звертаються до нас, які дивують нас, бо є дивом. Тому здивування потребує дива, як *poesa* потребує *poet*'у, але у зворотньому порядку, тобто *poeta* (цілісний феномен) потребує *poes*'у (інтуїції у стані споглядання, який супроводжується чистим мисленням, тобто мисленням без Я). Інтуїтивне, чисте мислення, розуміє мову цілісного феномену без жодних слів. Споглядання є спокійним, не-інтенціональним, у неklasичному значенні цього слова, тому воно розуміє речі самі по собі.

Здивування не походить від людини; воно не є «психічним», «внутрішнім» явищем, навіть не є суб'єктивним. Воно спричинене дивом – цілісним феноменом. Цілісний феномен подібний до сонця, яке сходить з-за горизонту й освітлює увесь простір і, таким чином, руйнує ізолюваність об'єктів, неповноцінних феноменів. Диво виводить нас за межі нашого суб'єктивного досвіду. В контексті цього важливим є твердження Д. Дж. Капуто, що людський досвід є справді реальним лише тоді, коли він виходить за межі сфери можливого і потрапляє у сферу неможливого [279, с.109].

Цілісний феномен, тобто диво, є тим, що дозволяє нам увійти у сферу неможливого. Ось як Дж Капуто описує неможливе: «Я казав, що неможливе робить досвід досвідом, робить його справді вартим назви “досвід”, у випадку, коли справді дещо відбувається, як протилежне до регулярного та рутинного життя, в якому нічого реального не відбувається» [279, с. 11]. Можливе пов'язане з майбутнім, яке можна передбачити; воно відбудеться у найближчому майбутньому. В той час як неможливе не має передбачуваного майбутнього, тому, стверджує Д. Дж. Капуто, воно має «абсолютне майбутнє», яке неможливо передбачити [279, с. 8]. «Абсолютне майбутнє» переносить нас в те, що не існує, але відбудеться, тобто в диво. Але ми, перебуваючи в теперішньому, ще не усвідомлюємо цієї можливості, можливості дива. Тому

диво, в цьому сенсі, є можливістю неможливого в «абсолютному майбутньому».

Читаючи праці Дж. П. Мануссакіса, Ж.-Л. Маріона, Д. Дж. Капуто, ми можемо знайти думки подібні до думок Дж. Крішнамурті. Останній стверджує, що переживання дива не є суб'єктивним станом людини, Я, а деяким станом переживання простих речей, які навколо нас, які стають незалежними від інтенціонального погляду Я; лише тоді людина дивується і справді бачить те, що можна назвати річчю самою по собі в кожному об'єкті, в кожному неповноцінному явищі: «Я бачу хмару, гори і небо, листок, який тільки що з'явився на гілці дерева, я бачу захід сонця і прекрасне обличчя людини...Я дивлюся на усе це з радістю, в якій немає спостерігача, а є лише краса подібна до любові. В цей момент я відсутній з усіма моїми тривогами, страхами, проблемами – є лише дивна річ» [316, с. 31].

Отже, можемо стверджувати, що постмодерні теологи-мислителі (Ж.-Л. Маріон, Дж. П. Мануссакіс, Д. Дж. Капуто) використовують феноменологічний метод для реабілітації дива у повсякденному житті і запроваджують нетрадиційне визначення дива. Воно включає в себе ви-явлення неможливого, небаченого, нового тощо.

Диво – це зустріч з новим (Іншим), котре не детерміноване жодними «критеріями» та опосередкуваннями (фізичним, метафізичним, суспільним, теологічним, економічним тощо); саме тому воно дивує. Дивування і диво – це нероздільна пара, як ноєма і ноєзіс. Дивуватися можна лише тоді, коли дивишся на розірваний ланцюг причинно-наслідкових зв'язків, які визначають монотонний хід повсякденного життя. Але така зустріч з новим, як зазначає П.Рікер, «швидкоплинна й нестала; як тільки вона консолідується в тривалий і стабільний зв'язок – це вже інституція» [226, с. 111]. Цей просвіт – зустріч з новим – поступово «затягується» тим, що можна назвати «сферою об'єктивації» (А. Гелнер), про яку ми вже згадували вище.

Диво є значенням і знаком трансцендентного, яке вказує на свободу та життя без обумовленості трансцендентальним рівнем. Крім цього, диво не

означає скасування природних законів і втручання надприродних сил; навпаки, диво вказує на те, що природознавство не знає до кінця законів природи, бо приймає жорсткий детермінізм. Звичайно, що представники різних віросповідань вважають, що чудеса – це промисел Божий, але для нас важливо, що чудеса повинні викликати пралюдський стан здивування і таким чином розкривати людину. Вони повинні спонукати її до запитування і руйнувати її стереотипи. Чудеса з богословського погляду дають нам надію на те, що Бог все ж таки не покидає нас, а через них звертається до нас, бо саме вони, чудеса, є знаками Його присутності.

«Алетейя» – це одкровення, істина і неприхованість одночасно. Чому ж вона породжує здивування, з якого народжується любов до мудрості? Дивуються тому, що лежить в основі (*híromeikon*, гр.). Перефразовуючи Геракліта, можна сказати: те, що лежить в основі (буття), при-ховуватися любить. Його необхідно ви-ховати, тобто вивести із схованки і виведене зі схованики буття – дивує.

«Для мене це одкровення», «для мене це відкриття» – ці висловлювання засвідчують стан здивування, що буття відкрилося (може бути, що відкрилася правда; це також одне із значень слова «алетейя»).

Для нас багато речей «самі собою зрозумілі». Така зрозумілість часто пов'язана з загальноприйнятою гадкою про них. Буття любить приховуватися за речами, які «самі собою зрозумілі». Наші дії «самі собою зрозумілі» і не потребують пояснення. Першопочаткова зрозумілість ховає буття. Першопочаткова зрозумілість розмикається, коли дивуються у висловлюванні «для мене це одкровення, відкриття, істина і неприхованість разом узяті». Ми застаємо світ в його першопочатковій зрозумілості, що накидається за посередництвом «духу часу», «духу епохи», який завжди мирський, світський.

Спробуємо пояснити вихідну тезу Сократа, а саме: «Я знаю, що я нічого не знаю, але інші й цього не знають» для пояснення того, що називається «дивом». Приступаючи до певного дослідження, науковець вже оперує деякими поняттями, які він приймає за вихідні, так само й будь-яка людина, котра

береться вирішувати якесь питання, має передзнання того, що вона має робити, яке черпає чи запозичує зі сфери об'єктивації (А. Геллер). Отож, дослідження не розпочинається з «чистого аркуша паперу»: науковець читав відповідну літературу, спілкувався зі своїми колегами. Заглиблюючись все більше у предмет дослідження, науковець, який керується волею до істини, зі здивуванням (курсив і підкреслення мої – І. К.) помічає, що не можливе позитивне знання про той предмет. Будь-яке знання про предмет дослідження є обмеженим знанням і, отже, ненадійним! Адже справжність предмету дослідження не визначається тими поняттями, якими воно описується. Біда приходить тоді, коли ми помилково приймаємо слова та символи за самі предмети, приймаємо «nomen за numen» (М. Мюллер). Позитивні поняття описують певні якості предмету, які не є ним. Справжній науковець відкриває унікальність предмета дослідження, а не накопичує знання про нього. М. Бубер говорить про те, що наше знання є знанням «дечого», «чогось», знанням про певну видиму частину предмету, тому що ми не бачимо його цілісно. Коли ж науковець наштовхується на унікальність, неповторність предмета дослідження, він дивується і приходить до висновку, що він знає про нього те, що він нічого не знає. Позитивне знання виникає на основі повторення, дивовижне – на основі не-повторюваності. Науковий метод – це сума експерименту та логіки. Експеримент забезпечує повторюваність, а логіка – раціоналізацію результатів експериментів. Експеримент здійснюється інтенціонально, тобто з певним наміром, тому він штучний. Повсякденне життя також інтенціональне і ґрунтується на повтореннях. Але дивовижне не схоплюється інтенціонально. Дивно те, що ця таємниця речі не залежить від часу та наукового прогресу. Жоден науковий прогрес не в змозі розв'язати таємницю дивовижного. «Саме само» (Auto to auto, грец.) речей не піддається відкриттю й схопленню експериментом, дослідом, тобто повторенням, логікою, бо воно не є об'єктом, воно не об'єктивується. Здається, що все відомо про той чи інший предмет, але в останню хвилину виявляється, що про той предмет нічого не відомо. В цій невідомості являється диво. Оскільки постійність

повсякдення забезпечується рядом звичаїв або звичок, які, у свою чергу, конституюють узвичаєний перебіг подій та узвичаєні соціальні відношення, то саме вони становлять жорстку переконаність в тому, «що так буде завжди». Це «так буде завжди» формує «об'єктивний світ», в якому немає місця для дива. «Об'єктивний світ» є сферою об'єктивації узвичаєних дій людей, об'єктивованого досвіду анонімних інших. Із цієї сфери люди черпають «знання» про те, як і що треба робити в стандартних ситуаціях. Ця сфера дуже повільно піддається змінам.

Якщо ж звернутися до філософії діалогу М. Бубера, то у своїх працях він завжди підкреслював справжню реальність світу повсякденного досвіду. Реальність світу повсякденного досвіду полягає у відношенні Я-Ти як сенсі людського існування. Саме ця філософія відношення, яку розвиває М. Бубер у своїх чисельних працях, отримала назву «філософія діалогу» або «діалогічна філософія». Поняття «відношення» треба розуміти не у психічному сенсі цього слова, а як фундаментальну (основну) позицію, як спосіб буття людини у світі та її взаємодії з ним та іншими людьми. У сфері Ти, яка охоплює всі важливі питання людського життя та долі, не можливі об'єктивне дослідження та перевірка. Всі намагання знайти об'єктивну істину приречені на поразку. Для М. Бубера істина – це зміст моральних прагнень, а не раціональне вирішення проблем. Тому істина ніколи не є об'єктивною; вона завжди «людяна», «людська» істина. Люди можуть жити в істині, але не можуть виразити її повністю. Наукові методи пізнання, понятійний науковий апарат не здатні збагнути сенс відношення Я-Ти і виразити його у формі судження. Проте цей поняттєвий апарат може дати нам лише певне уявлення про нього. В кожному Ти ми звертаємося до вічного Ти-Бога, який знаходиться в основі відношення Я-Ти. Бог зустрічається нам як Ти, а не як об'єкт чи предмет. Його сутність не можна виразити за допомогою понять. Саме в цьому полягає відмінність між релігією і наукою (філософією). Релігія – це зустріч з божеством, а наука, як і наукова філософія, – це об'єктивація зустріч у формі думки: «Сукупність того, що насправді є – “об'єктивна дійсність”, – залишається деякою системою світу



– взаємопов’язаною різноманітністю деяких “речей” або конкретних реальностей, яким притаманні різні властивості – байдуже, “емпіричні” чи “ідеальні” – і які перебувають у різноманітних відношеннях. Це загальне враження є вираженням погляду здорового глузду – тверезої, визначеної практичними потребами установки свідомості» [233, с. 17]. Оскільки ми зустрічаємо Бога лише у відношенні Я-Ти, тому ми не можемо знати, яким Він є «в-собі». Можна говорити про Бога як про особистість, але лише символічно, оскільки під час зустрічі він постає перед нами як особистість, бо символи необхідні для передання релігійного досвіду. Але може статися так, що символи починають використовуватися у буквальному та об’єктивному сенсі, тоді символ більше не вказує на Бога як на партнера зустрічі. І все завершується тим, що символи стають перешкодою, закриваючи шлях до Бога. Такі символи стають порожніми. Зустріч з вічним Ти – це одкровення. Існування Бога не можна довести – Його можна лише пережити у безпосередній зустрічі. Чудеса, які описуються в Біблії, для М. Бубера не є чимось надприродним; диво полягає у вражаючому, приголомшуючому досвіді події, коли звичне співвідношення причин і наслідків немовби стає прозорим і крізь нього просвічується інша, вища сила. М. Бубер розуміє диво діалогічно, як відношення Я і Ти в події зустрічі. Ти виходить мені назустріч. Однак це я вступаю у безпосереднє відношення з ним. Отож, відношення – це і вибирати, і бути вибраним, пасивність і дія. Це діяння людини, яка стала цілісною: ніщо одиничне, ніщо часове, вже не хвилює її; тут діє цілісна людина, цілісність якої стає дієвою. Лише тепер є можливість вийти на рівень найвищої зустрічі – із Ти-Бога. У відношенні до Ти-Бога одиничне-часове взяте загалом стає важливим, бо все включається у це відношення! Ввійти у відношення із Ти-Бога означає не відмовитися від всього, а все бачити у світлі Ти-Бога; не зрікатися світу, але утвердити світ в його онтологічній основі. Нічого не виключати, не брати у лапки, але увесь світ охопити в Ти, дати світу його право на істину, щоби нічого не було поруч з Богом, але все осягнулося в Ньому, це – досконале відношення. Той, хто всією своєю сутністю виходить до свого Ти і все суще

світу передає Йому, знаходить того, Кого неможливо шукати, бо це його сутність. Коли не розрізняється суб'єкт-об'єкт, тоді досягається цілісність. Тоді увесь світ – це Ти. Тоді метою людського життя стає прославляння Ти-Бога. Ейдоси шокують глузд, оскільки він за визначенням обмежений: він зник до «буття», яке протікає у часі, яке локалізоване у просторі та часі, тобто, зник до конкретного змісту досвіду; за межами останнього все решта для нього є лише суб'єктивними вигадками. Але «...реальність в її живій конкретності щось більш ширше та глибше, ніж будь-яка “об'єктивна дійсність”. Істинна філософія, яка адекватна власному завданню, ставить завдання пізнати справжню реальність, і тому завжди спирається на живий внутрішній досвід, – досвід, який аналогічний тому, що називається містичним досвідом» [233, с.39].

Сприйняття ейдосів не передбачає судження Я про те, що сприймається, тому таке сприйняття знаходиться за межами природної, повсякденної мови, і взагалі, за межами будь-якого дискурсу (у сенсі М. Фуко). Відомо, що повсякденна мова обмежена у вираженні духовного досвіду, оскільки йдеться про остаточну дійсність (Ultimate Reality, англ.). Остаточна дійсність – чисте існування; ейдоси – не є об'єктом дослідження ні емпіричної науки, ні раціонально-дискурсивної філософії, оскільки вони закорінені у розсудкову діяльність, тобто рефлексію, про яку вже говорилося вище. Рефлексія не може досягнути чистого існування речей, бо обмежена поняттєвими схемами розсудку, простором та часом, і ними визначається, як це чудово показав І.Кант у «Критиці чистого розуму». Для І. Канта існує лише ідея про чисте існування «речей в собі», але, як він вважає, людина ніколи не зможе вийти за межі світу для неї, за межі світу явищ-об'єктів; фактично, він забороняє людині переходити межі між світом для нас і світом речей самих по собі.

## Висновки

1. У даному розділі розглянуто основні наголоси у дослідженні повсякдення із різних методолого-теоретичних підходів: від знеособленого трансцендентально-схематичного [див.: 216] до дивовижно містично-релігійного, в якому надзвичайну роль відіграє здатність людини сприймати нове, неповторне, небачене.

2. Повсякдення можна розглядати як певну форму життя людей, тлом якої є апріорно-трансцендентальна структура, що обезособлює і накидається індивідам ззовні. Така структура може не усвідомлюватися ними, або ж є «сама собою зрозумілою». У цьому випадку говорять про «аксіоматику повсякдення».

3. Окрім такого підходу до розуміння повсякдення є ще й інший, в якому феномен повсякдення постає як джерело дива. У цьому випадку жорстка трансцендентальна структура не онтологізується і не об'єктивується. Натомість постулюється здатність людини виходити за межі жорстких структур, котрі визначають її поведінку. Розгляд містично-релігійного пережиття повсякдення виявив, що воно розкриває не лише Присутність у ньому універсального Реального тут і тепер, в якому перебувають люди і в чому полягає їхнє Буття, але й виявив також, що певні знаки та символи Реального повинні бути трансформовані психікою звичайної людини у внутрішні або зовнішні образи та голоси, щоб стати свідомими та відчутними. Ця присутність Реального у повсякденні пов'язана з дивом. Дивитися так, щоб дивуватися, потребує певної трансформації сприйняття повсякдення. Ця трансформація досягається розширенням свідомості та потребує стану споглядання, в якому інтенціональність є інверсною, а за нашим визначенням – не-інтенціональною. Завдяки їм тривимірний світ повсякдення стає примарним та штучним світом, в якому кожна людина ніби знаходиться в окремій клітці-печері.

4. Очевидно, що людське життя триває у двох вимірах: перший – це вимір рутини, поверховості, інтенціональних конфліктів, механічності, а другий – це вимір, в якому воно постає глибинно-смісловим, дивовижним, творчим,

базованим на неінтенціональних відношеннях Я-Ти. З погляду класичної філософії такий поділ є традиційним, але в даній роботі ці два виміри не протиставляються, а доповнюють один одного. Так влаштоване повсякдення: воно дивовижне і одночасно звичне. Тому людина повинна прийняти цей факт і намагатися досягти динамічної рівноваги, яка забезпечить їй гармонійний розвиток, як індивідуальний, так і соціальний.

#### Розділ 4. Динамічна рівновага повсякдення: соціальні наслідки

*Все, що є в суб'єкті, є і в об'єкті, й ще децю понад це;  
все, що є в об'єкті, є і в суб'єкті, й ще децю понад це.*

Гете Й.-В.

У цьому розділі ми не розрізнятимемо буття і світу, субстанції і світу. Це пов'язано з тим, що повсякденний плин життя є цілісним та єдиним у своїй основі, яка доступна для людського розуміння. Ця основа не є ні «річчю в собі», ні «трансцендентною»; усі ці терміни притаманні «вищому мисленню», а саме: теоретичному чи філософському, тоді як повсякденне мислення не оперує ними. Тому для повсякдення основа (буття) та природний плин життя – це одне й те ж саме. Тож немає потреби у подвоєнні чи потроєнні сутностей (застосовуємо «бритву Оккама»).

Світ статичний чи динамічний? Це питання хвилює людину з давніх давен. Відомі дві відповіді на це питання: 1) світ – це субстанція, яка незмінна, вічна, 2) світ – це процес, становлення, вічний рух. Уже стародавні греки поділяли ці два погляди. Геракліт каже: «*Pantha rei*», тобто «все йде, все минає», тому «не можна двічі увійти в одну й ту ж воду» [див: 54]. Парменід, навпаки, стверджує, що світ являє собою нерухоме буття, яке вічно перебуває у спокої [185]. Ф. Ніцше, будучи прихильником Геракліта, розглядав життя як вічне становлення: «Оскільки відчуття говорять про становлення, про зникнення, про зміну, вони не обманюють...Але Геракліт залишиться правим назавжди в тому, що буття – це проста фікція» [178, с. 572]. Звичайно, що йдеться про буття застигле і незмінне. А. Бергсон відстоював тезу, що світ – це творчий процес, який не знає спину. Якщо світ – це процес, то «...рух – це, безперечно, сама реальність, а нерухомість завжди буває лише позірною або відносною» [19, С.125-126]. Видатний англійський філософ і математик Вайтгед стверджував, що «актуальне буття – це процес, який не можна описати у термінах морфології “речовини”» [365, с. 41].

Більшість філософів схилиються до того, що світ динамічний. Динаміка світу – це не просто потік речовини, подій, часу тощо. Динаміка – це рух, але рух урівноважений. У філософській європейській традиції Геракліту належить відкриття протилежностей; він відкрив рух взаємодії протилежностей. Будучи моністом, Геракліт стверджував, що світ складається із протилежностей, які перебувають у рівновазі. Цю рівновагу забезпечує Логос.

Китайські філософи стверджували те ж саме. Інь і Ян – дві енергії, які протилежні за своїм значенням, але перебувають у стані динамічної рівноваги завдяки Дао. Ісус каже: «Хто вдарить тебе в праву щоку, оберни до нього й другу» [Матей 5: 39]. Це метафоричне вираження динамічної моральної рівноваги, яка полягає у тому, щоб не чинити спротиву «злу», тобто не відповідати злом на зло. Так само кожна соціальна дія врівноважується соціальною протидією.

Це лише один бік питання: світ статичний чи динамічний? Інший бік питання: чи людина, як суб'єкт, протистоїть світу, який постійно змінюється, а сама залишається тою самою протягом усього свого земного життя?

Безперечно, що людина є частиною світу. Це було відомо здавна. Адже стародавні філософи та релігійні діячі стверджували, що зовнішнє є відображенням внутрішнього, і навпаки. Мікросвіт (людина) подібний на макросвіт (всесвіт), тому зміни у мікросвіті викликають зміни у макросвіті. Це добре розуміли, наприклад, гуманісти доби Відродження, які й назвали людину мікрокосмом. Філософ Нового часу Г. Ляйбніц називає людину духовною монадою, в якій відображається цілий світ. Екзистенціалісти ХХ ст., наприклад М. Гайдегер та Ж.-П. Сартр, щоб передати залежність людини від світу і те, що її буття протікає у світі, вводять в обіг терміносполуку «буття-людини-у-світі». Буття-людини-у-світі – це певна структура, яка не може розпастися на ізольовані елементи: буття, людину і світ. Тому ми також притримуємося погляду, що буття, людина і світ нерозривно пов'язані. Ізольоване існування людини у світі є нічим іншим як інтелектуальною конструкцією, яка не відповідає дійсності. Крім цього, ми будемо використовувати гусерлівське

поняття «життєсвіту», яке розкриває світ у його конкретності, а саме, як світ повсякденного життя людини. І ця конкретність повсякденного життя постає як його плинність, змінність. «Повсякдення – це певна форма, в якій презентується життєсвіт. Так, у “Кризі” Е. Гусерль наперемінно говорить про повсякденний світ, повсякденне довкілля, повсякденне життя, пізнання повсякдення та повсякденну істину; ordinary language можна без проблем долучити до цієї низки як мову повсякдення... Повсякдення – це те, що весь час відбувається кожного дня» [32, с. 46]. Кожного дня означає, що те, що відбувається кожного дня – повторюється. Попри те, що в повсякденні повторення відіграє важливу роль для його конституювання, воно володіє певною динамікою. Йдеться про динаміку повсякденних практик.

Під динамікою повсякденних практик ми будемо розуміти одночасне устabilізування та зміни соціального середовища в часі під впливом суб'єктів соціальної активності. Така динаміка вимагає зворотніх зв'язків між «зовнішнім» (соціальним середовищем) і «внутрішнім» (суб'єктами соціальної активності).

#### **4.1. Повсякденні практики і зміна**

Останнім часом зріс інтерес до аналізу практик. Це засвідчують зокрема книги «Теорія практик» Волкова В. В. та Хархордіна О. В. [37] і колективна монографія «Постнекласичні практики. Досвід концептуалізації» [197].

У другій половині ХХ ст. поняття «практика» стало одним із основних в соціально-антропологічних дослідженнях. Замість слова «практика» в однині це слово вживається тепер у множині, тобто «практики». Чому так сталося? Це пов'язано з плюралізацією та локалізацією людської активності. Наприклад, можна говорити про «наукові практики», які ведуть до певної сконструйованої істини у кожній науковій галузі. Цьому також посприяв постмодернізм; якщо практики є різноманітними та локальними, то, звичайно, вони ведуть до локальних та різноманітних «істин». Під локальним можна розуміти те, що поділяє група чи мережа людей, яка взаємодіє між собою. Тому локальне

можна замінити на соціальне, а локальні практики на соціальні. Такі соціальні практики поділяють члени тої чи іншої соціальної групи, спільноти чи цілого суспільства.

Через різноманітність практик їх неможливо чітко класифікувати. Найзагальніше практики можна розділити на тілесні і духовні. Крім такої загальної класифікації практик, може бути інша, коли практики класифікуються на розподілені та інтегровані. Розподілені практики – це спеціальні практики, котрі спрямовані на задоволення окремих потреб людини, тому за своїм характером вони є тактичними; такі практики можуть бути індивідуальними. Інтегровані практики – це практики стратегічні, спрямовані на далекосяжні цілі; вони є телеоефективні і потребують поєднання усіх сил людини: інтелектуальних, вольових та емоційних. У своїй більшості інтегровані практики є колективними, але також можуть бути індивідуальними [див.: 339].

Мішель де Серто поділяє практики на стратегічні і тактичні [див.: 72; 288]. Стратегічні практики – це практики «сильних» людей, наближених до влади, або наділених владою. Ці групи людей володіють важелями впливу на події та скеровують їх у вигідному для них напрямку; вони є «творцями подій». Їхні практики є владними практиками, які породжують певні соціальні наслідки, наприклад, безробіття, заробітчанство, хабарництво, ув'язнення, лікування певних хвороб тощо. Стратегічні практики – це панівні практики. Крім цих панівних практик, як відповідь на них, існують тактичні практики. Тактичні практики практикуються «слабкими» людьми, тобто підпорядкованими. Однак Мішель де Серто не сприймає їх як пасивних індивідів і таких, що пристосовуються до панівних практик. «Слабкі» люди, або споживачі, є творчими у своїх практиках, які спрямовані на уникнення тотального підпорядкування. Вони не підпорядковуються нав'язаним способам поступування і споживання. На передньому плані є завжди панівні практики, тому «дрібні» практики, практики звичайних людей, майже не помітні. Однак, це не означає, що вони не існують. Мішель де Серто пише: «Суспільство складається з певних практик, які виносяться на передній план, створюють його



нормативну структуру, а також з сукупності інших практик, які є «другорядними», увесь час присутні, але не організовують дискурсів, зберігаючи початки або залишки інших (інституційних, наукових) можливостей для того чи іншого суспільства» [288, с. 48].

У даній роботі буде використовуватися інша класифікація практик. Ми виходимо з того, що є практики тілесно-поверхово орієнтовані, тому їх можна назвати онтичними практиками, а є практики орієнтовані на вищі сенси, на буття, тому їх можна назвати онтологічними практиками. Більш докладно цю класифікацію та характеристики цих практик ми розглянемо нижче.

Структуралістський та марксистський підходи до аналізу суспільства і людини втратили свій авторитет. Треба було шукати інше поняття, яке було б гуманним та надавало б людині більшої свободи дій, індивідуалізувало б її дії, а не затискало її у вузьких «суперструктурах», які визначають ці дії. Таким поняттям стало поняття «практики». Саме це поняття фіксує той факт, що соціальна реальність є наслідком колективно-індивідуальної діяльності, яка змінює та відтворює її. Крім цього, це поняття долає протиставлення об'єктивізму (система/структура) та суб'єктивізму суб'єкта [див.: 37, с. 11]. Ми це побачили, наприклад, в теорії габітуса П. Бурдьє.

Ми пам'ятаємо слова К. Маркса про те, що «практика – це критерій істини» і його вислів про те, що «філософи лише по-різному описували світ, але завдання полягає у тому, щоб його змінити». К. Маркс використовує поняття «*праксис*», а не практика. Марксове значення *праксису* революційне та політичне; дуже часто *праксис* означає теорію революційної, політичної дії. Простежується діалектична залежність між *праксисом* та теорією (Д. Лукач). У марксизмі практика є цілеспрямованою і позначає, в першу чергу, економічні практики. В таких практиках людина постає як *homo economicus*. Д. Лукач зазначає, що «ніщо в суспільному бутті не може стати для практики визначальною категорією, якщо вона не закорінена в економіку» [151, с. 126].

У даній роботі ми будемо користуватися марксистським визначенням практики, але виключно як онтичної і такої, що наголошує на суспільній,

колективній активності людини. Однак важливішою є індивідуальна активність людини. Цю активність проаналізував І.Кант у «Критиці чистого розуму»; не лише гносеологічну та епістемологічну, тобто пізнавальну активність та (активне) конструювання знання (на основі синтезу чуттєвого матеріалу з поняттєвими схемами глузду). У своїй «Критиці практичного розуму» він намагається відповісти на питання «що мені робити?». Відповідаючи на нього, він доходить висновку, що треба чинити завжди згідно із правилом, яке «завжди є продукт розуму, бо воно приписує вчинок як засіб для досягнення результату, покладеного як намір» [92, с. 22]. «Коперніканський переворот» І.Канта стосується не лише філософії, але й становища людини у світі. І. Кант показав, що споглядання не є визначальним способом життя людини. Людина активно впливає на світ, в якому живе. Тому в Новий час практичний розум (діяльний розум) стає важливішим за теоретичний розум (споглядальний розум).

Думку про те, що правило чи правила лежать в основі практики висловив також і Л. Вітгенштайн: «...”керування правилом” є практикою. А вважати, що ми керуємося правилом, – не те саме, що керуватися ним. І тому не можна “приватно” керуватися правилом, бо тоді вважати, що ми керуємося правилом, було б те саме, що керуватися правилом» [35, с. 170]. Л. Вітгенштайн відкидає можливість «індивідуального», «приватного», правила, яке знаходиться всередині суб’єкта. Усі правила, якими користуються люди, виникають на основі тривалих повторень, які конституують звички. Звички – це і є правила, якими послуговуються люди у повсякденному житті; вони їх інтеріоризують, роблячи «своїми». Тому практики виникають на основі наслідування певних звичок та звичаїв у тих чи інших культурах. Тут позиція Л. Вітгенштайна збігається із позицією Д. Г’юма.

Для Д. Г’юма основою практики є звичка та звичаї, які панують у тому чи іншому суспільстві. Звички та звичаї – це те тло, на якому можливі практики. Практики на тлі звичок та звичаїв – це загальноприйняті способи повторюваних дій у тій чи іншій культурі з метою досягнення певних загальнодоступних

цілей. Такі практики не завжди є цілком рефлексивними та усвідомленими, адже здійснюються на основі тих звичок та звичаїв, які приймаються за «істинні» без жодного сумніву. Тому «ми не діємо на основі певного апріорного розуміння, а розуміємо на основі звичного способу дії» [63, с. 22].

Подібну думку висловлює Л. Вітгенштайн, коли пише: «Як можна описати людську поведінку? Безсумнівно, на основі показу усього різноманіття людських дій, які повністю змішані. Не те, що робить людина в дану мить, а вся сукупність дій утворюють тло, на якому ми бачимо будь-яку дію і який породжує наші судження, наші поняття і наші реакції» [цит. за 37, с. 18]. Тобто важлива не сама практична дія чи дії, а той контекст, в якому вони виникають та яким визначаються. Ми розуміємо не окремі дії чи дію; це неможливо. Розуміння дії чи дій стає можливим лише тоді, коли для нас стає зрозумілим тло цих дій, тобто контекст. Тому мовлення не існує відокремлено від дій: «...мовлення є частиною діяльності, способу життя» [35, с. 101]. Слова мають сенс лише в контексті тої чи іншої практики; практика визначає сенс слів.

Практику пов'язують з певним виконанням дій (роблення чогось). Роблення чогось відбувається в просторочасі. Тому практика пов'язується з простором і часом. Саме вони забезпечують можливість того, щоб практика відбувалася, як певна послідовність дій, які здійснюються з певною метою. Такі практики є цілеспрямованими і потребують рефлексії та осмислення. Є практики, які цього не потребують. Наприклад, ходіння, готування, прибирання тощо. Ці повсякденні практики виконуються автоматично, без рефлексії.

Нас цікавлять не ті практики, які здійснюються на основі звичок та звичаїв, а трансформаційні практики, тобто практики, які ведуть до певних соціальних змін.

Що таке зміна? Для того, щоб відбулася зміна необхідна дія. Але, хто діє і як діє? Причиною зміни є дія, яка виникає на основі активності діяча. Щоб щось змінити, необхідна сила, *dynamis*, про яку говорить Аристотель. Також *dynamis* може означати й можливість самої зміни. Динаміка означає розподіл сили, яка витрачається на зміну.

Можна запитати: чи людина усвідомлює зміну і чи взагалі зміни можливі? В процесі життя зміни відбуваються не дуже часто, адже люди кажуть: «Яким ти був, таким й залишився», або «горбатого могила виправить». Ці прислів'я, які ми зустрічаємо у повсякденному житті, засвідчують відсутність змін людини зміни. «Чим горщик накипів, тим і пахне» – ще одне прислів'я, котре засвідчує незмінність людини у часі. Проте, людина фіксує певні переміни, але не зміни: «Постання і проминання – це не зміни (нім., *Veränderung*). Зміна є настання певного способу існування після іншого способу існування одного й того самого предмета. Тому все, що змінюється, є сталим, і тільки його стан перемінюється. Оскільки ця переміна зачіпає лише визначення, що можуть зникати або виникати, то ми можемо висловити одне дещо парадоксальне на позір твердження: лише Тривке (субстанція) змінюється; Мінливе зазнає не зміни, а переміни, коли деякі визначення зникають, а інші виникають» [91, с.154]. Соціальні переміни можна розуміти як переміни у певних повсякденних практиках, які не висунуті на перший план, тобто в тих практиках, які є неексплікованими. Внаслідок таких перемін трансформуються наявні соціальні інститути та ідентичності, або виникають нові. В соціальних науках виділяють три способи перемін у практиках: 1) артикуляція, 2) реконфігурація, 3) запозичення. Артикуляція означає, що певний стиль та спосіб поступування, роблення чогось, отримує точне формулювання, набуває формальних рис і за рахунок цього може поширюватися на все суспільство. Реконфігурація полягає в тому, що деяка практика, або її певний аспект, яка була маргінальною, стає основною у даному суспільстві. Запозичення означає таку переміну в практиці, коли деякий новий елемент практики запозичується і привноситься в стару практику, щоб надати їй більшої ефективності, або пристосувати до нових обставин [див.: 37, с. 24]. Однак, на нашу думку, жоден із цих способів переміни практик не веде до змін в соціальній реальності.

Зміна – це радикальна заміна однієї субстанції, однієї природи на іншу. Аристотель, говорячи про зміну, має на увазі, що сила можливості може

змінити природу того чи іншого суцього через досягнення ним мети свого існування. Для цього необхідна динаміка (не слід плутати із поняттям *dynamis*). Під динамікою у поточному мовленні розуміють послідовність спадів та підйомів, послідовність перемін у просторі та часі. Фізичне тіло не змінюється, а перемінюється: воно старіє, зношується і зникає. Це послідовність перемін, а не змін. Так само психічні процеси не є стабільними; вони постійно зазнають перемін, але не змін. Тоді ж що може змінитися? Лише істота, яка досягла свого піку розвитку. Тоді вона скидає стару форму й одягає нову; вона змінює власну суть, природу. Якщо це так, то й на емпіричному рівні ця зміна проявляється завдяки перемінам зовнішніх ознак, властивостей, характеристик цієї істоти. Зміна породжує переміни. Це те, що стародавні греки називають «метанойєю».

Зміна настає тоді, коли минуле повністю скасовується. Цей процес скасування можна назвати *зняттям*. Зняти означає одночасно й піднятися, припіднятися над тим, що було скасовано. Зміна, як одночасне зняття й припідняття, скасовує попереднє, до якого більше немає вороття. Зміна касує повернення *того ж самого*. У цьому сенсі смерть – це і є зміна, яка полягає у «другому народженні» і неповерненні до «прожитого» життя. Подивіться на покійника чи покійницю: чи в них залишається Я? Якщо щось і «покидає» тіло, то це не Я, а «душа», як Інше того, що перебувало в людині за життя. Смерть – це зняття тіла, тому воно (зняття) є радикальною зміною існування людини (суб'єкта).

Окрім логіки зняття, яку запропонував Гегель, сучасний філософський дискурс пропонує ряд інших логік, які можуть описувати процес зміни. Наприклад, фінський логік та філософ Г. Г. фон Врігт пропонує розглядати зміну в межах (динамічної) часової логіки.

Світ, в якому перебуває людина, постійно змінюється, а дія полягає в тому, щоб викликати або запобігати змінам; можна утримуватися від дій, щоб дозволити відбутися тим чи іншим змінам у природі, суспільстві тощо. Найпростіше визначення дії: дія – це перехід (або запобігання) з одного стану в інший. Перший стан називається «початковим», а другий – «кінцевим». Ці

слова передбачають часовий порядок. Тому для дослідження зміни важливою стає категорія часу.

Час залежний від зміни чи зміна залежна від часу? Г. Г. фон Врігт вважає, що «проявляється подвійна залежність часу від зміни. Час передбачає зміну епістемологічно, а зміна передбачає час логічно. Також можна сказати, що зміна епістемологічно передує часу» [39, с. 529]. Але час не можна відчутти, сприйняти його органами чуття, тому він є певною формою осягнення явищ. Однак, зазначає Г. Г. фон Врігт, час логічно передує зміні, оскільки він узгоджується зі зміною, коли ми описуємо власний досвід. І це відбувається для того, щоб істинні описи були вільні від суперечностей [39, с. 529]. І тут цікавий поворот. Цей автор задається питанням: чи повинна логіка відкидати суперечності? [39, с.529]. Гегель, як відомо, «знімає» їх в синтезі, але це не зовсім відповідає реальності. В реальності, наприклад, може бути так, що сніг падав і не падав. Якщо сніг падав до обіду, а потім перестав, то це означає, що він падав і не падав цілий день. Тому світ може знаходитися у такому стані, коли стани *p* і *не-p* співіснують одночасно в певний момент часу. У свою чергу, це означає, що часовий «момент може бути розділений на такі взаємовиключні та вичерпні темпоральні частини, що в кожній із цих частин світ може бути охарактеризований однозначно, як *p*, або однозначно, як *не-p*» [39, с.532]. Тому зміна включає в себе як один стан так і інший, і «не знімає» суперечності.

Нам треба бути готовим зустрічатися із суперечностями, щоб вирішувати їх. Якщо зміна неперервна, то вона проходить фазу, коли світ знаходиться в обидвох суперечливих станах [39, с. 537]. Це також означає, що початок і завершення станів, процесів, неможливо зафіксувати у певній точці, бо вони протікають в певному часовому інтервалі, який містить усі попередні і наступні зміни, наприклад, виникнення і зникнення, якого, фактично, не може бути, бо ніщо не зникає в нічому. Ми маємо невизначеність часу переходу, яка штовхає нас до визнання того, що істинним є стан до зміни і стан після зміни, або визнання того, що взагалі не можна визначити істинний стан речей при переході з одного стану в інший [див.: 175, с. 105].

У книзі «Логіка соціальної взаємодії» Навроцького В. В. детально описується, як цю проблему можна розв'язати за допомогою часової предикатної логіки [див: 175].

Усе залежить від того, як ми розуміємо перехідні процеси. Можна припустити, що зміні, яка настає, передувала інша зміна. Зміна пов'язана зі зміною станів речей, тому не існує чіткої межі між «минулою» і «теперішньою» зміною, тому процес змін є суперечливим. Усвідомлення такої суперечливості спричинило появу часових суперечливих систем логік. До таких логік належать «суперечливі числення з інтервальною семантикою». Перехід від одного стану речей до іншого, який супроводжується зміною, підпорядковується закону суперечності. «Якщо трапляється суперечність, вона розподіляється між різними інтервалами. Відносно одного періоду істинним є висловлювання про стан, який має місце до зміни, а відносно іншого – висловлювання про стан після зміни» [175, с. 108].

Як здійснюється перехід від одного до іншого? Я, наприклад, їм, а опісля читаю книгу. Чи існує перехід від їсти до читати? Між ними немає жодного зв'язку, але вони слідуєть одне за одним. Чи цей перехід поступовий чи стрибкоподібний? Якби не було часу, то не було б жодного переходу від одного до іншого: від їсти до читати. Неперервність забезпечується апіорним часопросторовим синтезом, якого наш мозок не фіксує. Немає перервності у нашому житті; воно – це єдине неперервне, динамічне, колоподібне поле, але з іншого боку, воно складається ніби з дискретних станів та дій, які нібито не пов'язані між собою. «Все є відношенням» (М. Бубер). Справді, все перебуває у відношенні, навіть їжа і книжка.

Логіка зміни безпосередньо пов'язана з логікою дії. Тому повернімося до активності діяча, котрий здійснює певні зміни у своєму житті та соціальному світі. Діячі – це соціальні актори, які планують свої дії. План – це певна сукупність цілеспрямованих, інтенціональних дій, які індивід збирається виконувати. Дія без інтенціональності не є цілеспрямованою, тому не може викликати жодних змін.

Плани дій мають ієрархічну структуру. По-перше, цілі вимагають засобів та перших кроків, а по-друге, загальні інтенції потребують більш специфічних намірів. Так ієрархічно структурований план завжди є неповним і може зазнавати змін протягом певного часу, коли додаткову інформацію буде взято до уваги. Але дії передують наміру, а наміру – інтенціональність. Інтенціональність є конститутивною для свідомості, тобто вона є її загальною характеристикою. Інтенціональність сама по собі орієнтує соціального актора у просторочасі, в якому він «зустрічає» ті чи інші об'єкти; інтенціональність ніби висвітлює їх. Ці об'єкти стають цілями соціальних акторів; і це не обов'язково лише фізичні об'єкти, вони можуть бути також і не фізичними, наприклад, ціль «здобути освіту», «купити книгу», «досягнути самопізнання» чи «нірвани».

Таким чином, поставлені цілі залежать від світоглядних уявлень соціальних акторів, тобто їхніх репрезентацій світу. Репрезентації – це уявлення соціальних агентів про світ та самих себе у ньому. Репрезентації відіграють важливу роль у формуванні поведінки соціальних акторів. У когнітивних науках говорять про «ментальні репрезентації», які є носіями смислу та джерелом інтенціональності [див.: 314, с. 2].

Поведінка соціального актора залежить від його уявлень. Що ж таке поведінка? Вже Аристотель визначав поведінку як певний цілеспрямований та самодіяльний рух, ініційований людиною [див.: 332, с. 38]. Проте ми не є виключно цілеспрямованими соціальними акторами; ми також є вплетеними у структури планування. Такі структури мають універсальне значення, оскільки виключають ірраціональні фактори поведінки, наприклад, ірраціональну волю (дії волі суб'єкта). Перебуваючи у структурах планування, соціальний агент перестає бути суб'єктом зі своїм «специфічним розумом», яким він «керується». Після краху утвердження «розумної людини» («картезіанського суб'єкта»), самокерування соціального актора піддається сумніву. Самокерування – це міф Просвітництва, який отримав лаконічне вираження у гаслі І. Канта: «Май мужність користуватися власним розумом!».



Класична філософія і християнство намагалися утвердити людину як розумну, совісну істоту, створену за «образом і подобою Божою», здатну керувати собою і критично ставитися до себе. Але цей міф розвіявся з початком ХХ ст., коли на історичну арену вийшли некеровані маси, які шукали вождів-фанатиків, щоб ті їх повели до «світлого майбутнього». Соціологи, культурологи і філософи заговорили про «смерть суб'єкта», «смерть людини». Такі «заяви» були дещо передчасними, оскільки людина не зникла; вона просто перетворилася на *Das Man*, якщо користуватися термінологією М. Гайдегера. «Люди» – ось основні соціальні актори, які діють у повсякденні. Якщо послуговуватися українською мовою, то *Das Man* – це також «хтось», тобто анонімний представник маси.

Що ж являє собою повсякденна практика анонімного представника маси? Відразу треба зазначити, що масова людина є носієм психології маси, тобто тих психологічних установок, які поділяє маса. Тому в масовій людині нічого немає індивідуального, тобто свого і від себе. Але вона, як представник маси, може діяти від «свого імені», від імені «самої себе». Що ж це означає? М. Гайдегер вважає, що масова людина володіє «самістю», тобто вона може діяти від імені цієї «самості», але ця «самість» не є її самістю: «Самість повсякденної присутності – це люди-самість, яку ми відрізняємо від власної, тобто самим собою взятою на себе самістю. Як люди-самість присутність завжди розсіяна в людях і повинна спершу знайти себе» [239, с.129].

Таким чином, масова людина постає як люди-самість, яка не є сама собою, а є розчиненою в масі; це, фактично, повсякденне існування масові людини, яке протікає у модусі несправжності, не здатне трансформувати себе і вийти на рівень творчості та гармонійного існування з іншими. Масова людина не бере на себе жодної відповідальності за дії і, навіть більше, вона ніколи не буде проявляти ініціативи щодо проведення реформ. Практика масових людей спрямована на те, аби утримати існування в його неавтентичних проявах. Тому люди-самість часто говорить про «стабільність», про «тривкість» та «незмінність» тих чи інших основ і прагне до збереження наявного способу

існування. Вона на свій манер тлумачить розвиток, який полягає у тому, щоб зберігати, устabilізувати наявне з користю для себе. Люди-самість діє, виходячи зі своїх егоїстичних, емпіричних інтересів, які, фактично, є інтересами не її самої, а маси. Масовість – це стихія люди-самості; вона наслідує масу в усьому. Люди-самість «веселиться, як люди веселяться», вона «читає і судить про літературу та мистецтво, як люди судять», вона «сахається “натовпу, як люди сахаються”», вона «обурюється тим, чим люди обурюються» [пор. з 239, С. 126-127]. Такі практики масової людини не є конструктивними, не є творчими. Люди-самість не є продуктивною. Про таких людей Ф. Ніцше писав: «Віра в те, що світ, яким він мав би бути, справді існує, це віра людей непродуктивних, котрі не бажають створити такий світ, яким він мав би бути. Вони вважають, що він уже існує, вони шукають засобів добутися до нього. “Бажання істинного” – це безсилля в бажанні творити» [цит. за 230, с. 17]. Люди-самість не здатна творити, отже вона не здатна на нововведення, не здатна змінювати і змінюватися.

Поняття практики відоме з часів Давньої Греції. Його аналізують Платон та Аристотель. Платон в діалозі «Хармідес» вважає, що практика – це сукупність дій, які спрямовані на досягнення певного результату у певній сфері діяльності; але щоб діяти потрібно приймати саме такі рішення, які *необхідно* приймати. Ухвалення необхідних рішень можливе лише на основі розсудливості (гр. *phronesis*). Платон визначає розсудливість наступним чином: «...розсудливість – це здатність займатися своїм» [194]. Своїм – означає рідним, корінним, властивим собі (гр. *auto to auto*); своїм, тобто тим, що не можна відокремити від людини. Аристотель зазначає у «Топіці»: «Власне – це те, що хоча і не виражає суті буття речі, але притаманне лише їй...» [8, с. 353]. За допомогою розсудливості людина може притримуватися того, що притаманне лише їй і реалізувати це унікальне у повсякденному житті. Реалізація власного й слідування за ним є справжністю. У Аристотеля практика «стосується формування людини за допомогою усієї сукупності дій, керованих чесною розсудливістю» [див.: 78, с.500]. Концепція «сродної праці»

Г.Сковороди узгоджується із платонівською та аристотелівською концепціями «заняття своїм».

Антропологічна криза – це криза повсякденного життя, коли люди втрачаються здатність бути розсудливими і діяти на основі розсудливості: «Отже, у кого немає нічого спільного з розсудливістю й добродієністю, хто постійно проводить час у бенкетах і в інших подібних розвагах, і в цьому полягає увесь його досвід, того, ясна річ, відносить тільки донизу..., і ось на такому просторі вони блукають усе своє життя. Вони ніколи не переступають ті межі й ніколи не споглядали того, що справді високе, не підносились до нього, і ніколи по-справжньому не наповнювались тим, що є, не зазнавали непідробного й чистого блаженства; вони, як та худоба, завжди дивляться вниз, похиливши голову до землі й до столу... І це все через те, що не наповнюють вони нічим справжнім ні того, що в них самих є, ні того, що в них служить тому заслоною» [192, С. 289-290]. Платон описує життя людей в нецілісності та несправжності. В останньому реченні Платон виявляє причину цього: «...І це все через те, що *не наповнюють вони нічим справжнім* [курсив – І. К.] ні того, що в них самих є, ні того, що в них служить тому заслоною». Такий спосіб життя, як його змальовує Платон, є падінням.

Якщо повсякденні практики звичайних людей пов'язані з падінням, то такі практики можна назвати мистецтвом виживання в умовах нецілісності. Під падінням будемо розуміти небажання чи невміння людини дивитися вгору, щоб осягнути духовне та покласти його в основу повсякденної практики. Тому повсякденні практики – це практики без теорії у тому сенсі, що вони не потребують споглядання (теорія походить від грецького слова *theoria*, що означає «споглядання») «високого», того, що спричиняє «непідробне й чисте блаженство». Повсякденні практики, згідно з І.Кантом, потребують «такту», який належить естетичній сфері, бо він, фактично, є «чуттям істини, чуттям пристойності, справедливості і т.д.» [90, с.125]. Тому повсякденні практики є мистецтвом, а не наукою. Знання повсякденних практик – це знання «знай-як», а не «знай-що». «Мистецтво як умілість людини відрізняють також від науки

(уміння від знання), як практичну спроможність – від теоретичної, як техніку – від теорії. Але тоді якраз не можна назвати мистецтвом те, що можеш, якщо тільки знаєш, що повинно бути зроблено, і, таким чином, тоді достатньо відома бажана дія» [90, с. 138].

Здатність судження, яке супроводжується чуттями, є певною формою задоволення, що стосується повсякденних практик. Як зазначає Мішель де Серто: «Воно задіює конкретне переживання універсального принципу гармонії між уявою і розумінням... такт пов'язує в одне ціле свободу (мораль), творчість (естетику) і дію (практику) – три елементи, які присутні в практиці, як “праці на себе”, яка є сучасним прикладом повсякденної тактики» [72, с. 162]. Повсякденна естетика не є наукою про «прекрасне», «красу»; вона вказує на те, що естетичні судження повсякденного життя базуються на інстинктивно-чуттєвій нормативності, яка визначає наші дії (практики).

У чому полягає нормативність повсякденних практик? Нормативність пов'язана з *нормальністю*. Нормальність повсякденного можна розглядати в декількох значеннях. У значенні повсякденного чуттєвого сприйняття нормальність означає оптимальну умову, за якої річ чи явище можуть бути сприйняті, наприклад, вдень. Існує оптимальний інтервал часу дня, протягом якого можна сприймати речі та явища, і саме він визначає нормальність сприйняття. Друге значення повсякденної нормальності визначається щоденним стилем поведінки. Нормальний повсякденний стиль поведінки визначається повторенням деяких типових зразків тих чи інших дій в тих чи інших типових ситуаціях. Як ми побачили вище, у підрозділах «2.2. Потворення» та «2.3. Звичка», повторення формує звички, які узвичаюють наше середовище, роблячи його «знайомим», «істинним» для нас. Також повсякденну нормальність можна розглядати у третьому значенні, а саме, як стан угоди, домовленості про те, що ми будемо дану домовленість чи угоду застосовувати до сприйняття тих чи інших речей; така домовленість чи угода є інтерсуб'єктивною, тому вона встановлює певні межі розуміння, сприйняття, вихід за які може розглядатися як аномальний. Інтерсуб'єктивне значення

нормальності повсякдення не зводиться до суб'єктивного; нормальність повсякденної дії, висловлювання тощо полягає у тому, що індивіди поділяють деяку спільну установку та орієнтацію щодо дій та висловлювань у повсякденному житті. Саме тому тут можна говорити про «Ми», як певний колективний суб'єкт, який мислить, говорить і діє [285, С. 215-216].

Активні суб'єкти залежать одні від одних. Ця залежність примушує їх взаємодіяти. У процесі взаємодії виникають певні норми взаємодії, які стають інтерсуб'єктивними, тобто поділяються усіма суб'єктами взаємодії.

Крім цього, нормативність тої чи іншої практики пов'язана із зобов'язаннями, які покладаються умовами, намірами та віруваннями діячів. Тобто самі норми є певними приписами діяти так чи інакше в тих чи інших обставинах; вони походять від систем вірувань, бажань та намірів індивідів. Тому, щоб зрозуміти їхні дії, треба вивчати ці вірування, бажання та наміри. Так зрозуміле встановлення норм тих чи інших практик обумовлюється когнітивними здібностями індивідів. Тому нормативний підхід до норм повсякденних практик доповнюється когнітивним підходом [див.: 175, с. 34].

Діяти так чи інакше індивід може під впливом своїх зобов'язань. Під зобов'язанням можемо розуміти «особливе ставлення індивіда до своїх інтенцій», тобто ментальних станів [175, с. 68]. Сама по собі інтенція (намір; не плутати з інтенціональністю), як ментальний стан, зобов'язує індивіда діяти відповідно до неї. При чому, щоб зобов'язання було виконане, необхідне узгодження цілей та засобів їх досягнення, тобто несуперечність. Наприклад, я щось комусь пообіцяв. Пообіцявши, я зобов'язався виконати свою обіцянку, тобто здійснити певну дію. Перед тим, як пообіцяти, я міркував, чи не суперечитиме моя обіцянка моїм переконанням (вірам), моїм цінностям та бажанням; також я обміркував, як я виконуватиму обіцянку, тобто якими засобами. У міркуванні під час прийняття рішення обіцяти чи не обіцяти, присутня нормативна раціональність.

Амбіція трансцендентальної феноменології Е. Гусерля в її інтерсуб'єктивному вимірі полягала в тому, щоб показати «Ми» як сукупність

(духовних) монад, які співдіють на рівні чистої свідомості. На рівні чистої свідомості (трансцендентальної) відсутні конфлікти, тоді як на рівні «природного» існування психофізичних Я конфлікти є звичними; ці конфлікти обумовлені різноманітними онтичними поділами, наприклад, етнічними, конфесійними тощо. Е. Гусерль переконаний, що ці конфлікти зникають на рівні монад із чистою свідомістю і їхня діяльність стає неконфліктною та творчою. Світ монад – це принципово інтерсуб’єктивний світ; іншого світу вони не знають, бо не існує суб’єкта без об’єкта. «Всі об’єкти інтерсуб’єктивного світу інтенціональні, але це такі інтенціональні об’єкти, які є “спільними” для всіх або принаймні для деяких трансцендентальних суб’єктів, для всіх або принаймні для деяких монад тої чи іншої спільноти» [206, с. 63]. Людина як чиста свідомість, як монада, діє і живе в інтерсуб’єктивному світі; вона не може його уникнути. Мої дії здійснюються в цьому інтерсуб’єктивному світі, оскільки я маю певні цілі, яких прагну досягнути. Тому своїми діями я впливаю на інших, тому я відповідаю за свої дії перед іншими.

М. Гайдегер, як ми переконалися вище, стверджує протилежне. Повсякденні практики є практиками падіння. Падіння володіє власною динамікою. Інтерсуб’єктивне «Ми» Е. Гусерля – це обезособлене, посереднє *Das Man* (Люди), тобто «Хтось». Повсякденні практики засвідчують поступове сповзання індивіда у неавтентичний спосіб буття у світі, бо він поступово «вибивається в люди», тобто в *Das Man*. Чим більше індивід стає *Das Man*, тим більше він закривається від буття-до-смерті, стаючи онтичним, тобто поверховим, посереднім, розчиненим в публічності. Його повсякденна практика набуває рис масовості, анонімності, об’єктивності в сенсі втрати індивідуального, неповторного сенсу.

Таким чином, маємо дві протилежні позиції щодо розуміння повсякденних практик: перша позиція полягає у тому, що такі практики приписуються цілком свідомим суб’єктам, певним індивідуальностям, які керуються неогоїстичними та непрагматичними мотивами, спрямовані на духовний розвиток, тому їх

можна назвати онтологічними; друга позиція полягає в тому, що повсякденні практики є практиками анонімних людей (Das Man). Такі практики ґрунтуються на повторенні, є утилітарно-прагматичними, позбавлені індивідуального стилю, тому не є автентичними і засвідчують падіння індивіда; вони є онтичними.

Який же вихід із цієї дихотомії? Ідеальним варіантом може бути створення такої *метатеорії повсякдення*, в якій би повсякдення, як ексклюзивний світу перебування людини між народженням і смертю, поставало б динамічною рівновагою онтичних та онтологічних практик.

#### **4.1.1. Доповнюваність онтичних та онтологічних практик**

Розгляду тіла як елемента повсякдення, присвячений підрозділ 2.1. Тіло і час. У цьому підрозділі ми дійшли висновку, що тіло задає певні незмінні (інваріантні) прояви людини у світі; тіло «жорстко» прив'язує людину до себе й примушує її реалізовувати «тілесні програми», які є механічними та повторюваними протягом життя. Визначними тут є фізіологічні (репродуктивні, статеві), вікові тощо програми. Але всі ці програми визначаються «програмою програм», а саме: генетичною програмою.

Тепер розглянемо роль тіла в онтичних повсякденних практиках. Онтичні повсякденні практики передбачають використання тіла. Якщо це так, то вони мають справу з тим, що (чуттєво) сприймається як «зовнішній світ». «Живий тілесний досвід», який супроводжує ці практики, є надзвичайно складним, бо в ньому інтегрується сприйняте, усвідомлене та пережите. Фактично, це інтегрування сприйнятого, усвідомленого та пережитого конституює «суб'єкт» онтичних повсякденних практик, тобто того, «хто» їх здійснює. Тому цей «суб'єкт» не є «субстанцією», що мислить (картезіанство), який за допомогою розуму може пізнавати «вічні істини» і на основі цих істин-аксіом діяти (здійснювати певні «ідеальні практики»), а є «живим тілесним досвідом», досвідом тіла, як об'єкту зовнішнього світу, який постійно перебуває у становленні та конституюванні самого себе під дією «зовнішнього світу». Глом

для онтичних повсякденних практик є тіло. Тіло – це той найперший інструмент, яким користуються не задумуючись. Згідно з М. Моссом, тілесні повсякденні практики можна класифікувати за віком, статтю, за ефективністю використання, за особливостями їх передання наступним поколінням. Ці тілесні практики є практиками не особливо проясненими, тому вони є певним тлом на якому здійснюються інші практики, наприклад «духовні». До тілесних практик можна віднести практики сну, практики відпочинку, гігієнічні практики, практики продовження роду, лікувальні/медичні практики, практики насичення тощо [див.: 37, С. 107-108]. Усі ці практики вмонтовані в *Dasein*, тут-буття, оскільки без них неможливо нормально існувати у світі. Наявність тіла наперед визначає ці практики. Інша справа, що в людському світі цих практик треба навчатися з дитинства, бо інакше людина не зможе їх здійснювати у зрілому віці. Тілесні практики передаються від покоління до покоління завдяки повторенню, на якому вони засновані.

Для онтичних повсякденних практик важливе сприйняття тіл і власного тіла, взаємодія тіл на основі чуттєвості, яка є вираженням тілесності тіла. Суб'єкт онтичних повсякденних практик – це той, хто, в першу чергу, відчуває і бажає. Саме відчуття та бажання є вирішальними для онтичних повсякденних практик. Ці практики є практиками поверхні; вони поверхневі, бо здійснюються на поверхні тіл, які зовнішнім чином взаємодіють; взаємодія, в основному, тактильна.

Тіла вписані у простір; вони виступають на поверхні простору, як певні його «форми». Тіло рухається разом з простором, тому тіло є в просторі і простір є в тілі. З того, що онтичні повсякденні практики є практиками поверхні, впливає також і те, що вони є практиками просторовими. Але тіло обмежене в просторі, тому воно займає в ньому певне місце, а не увесь простір. Тому онтичні повсякденні практики, які передбачають використання тіла, є практиками обмеження та обмеженими практиками.

Таким чином, основними характеристиками онтичних повсякденних практик є: перцептивність, а не раціональність; поверхневність, а не глибинність;



локальна просторовість, або просторова обмеженість, обумовлена обмеженістю тіла.

Тіло – суще, онтичне, бо віддалене від буття. Наприклад, вже Платон казав, що «тіло – це в'язниця для душі», тим самим руйнуючи калокагатійний ідеал стародавніх греків, які ототожнювали тіло з душею, з духом (душа/дух як простий оживлюючий принцип, який урухомлює тіло). Фалес вважав, що «все має душу», але цю душу він розумів як двигун, що примушує тіла рухатися, або притягувати до себе. Тому раннє розуміння душі є натуралістичним. Аристотель також каже про єдність тіла і душі, але все ж таки зберігає за душею її божественну, нетлінну частину – розумну. Дуалізм душі і тіла не завжди є помічним при розгляді повсякденних практик людей. Адже ці практики є практиками досвіду наших тіл, які мають м'язи, сухожилля, кістки тощо, а крім цього ще й різноманітні системи: нейрогормональну, серцево-судинну, дихальну тощо [277, с.84]. Тому будемо уникати дуалізму тіло-душа, щоб не потрапити у пастку протиставлення.

Протягом земного життя людина освоює тілесні техніки і не вбачає у собі «двох» начал: тілесного і душевного. Її «самість», її Я – в-тілена, а фізичне тіло також є і соціальним тілом; тому немає жодної потреби у розвітленні «самості», Я, а також у протиставленні біологічного і соціального. Психічне, біологічне, соціальне доповнюють одне одного і в умовах повсякденного життя становлять певну єдність (синергійну).

З іншого боку, людина є відкритою, як і її тіло, до соціального світу і світу загалом; людина не є жорстко детермінованою власними інстинктами, вона здатна до самоконтролю, керування власною поведінкою. Ця відкритість робить людину особливим душевно-біологічно-соціальним діячем, який здатний діяти онтично-онтологічно [див: 298].

Розрізнення онтичного та онтологічного ми знаходимо у праці «Буття і час» М.Гайдегера. Він вводить цю «онтологічну різницю», аби показати, що суще не співпадає з буттям. Онтичне розглядається як віддалене від буття. У М.Гайдегера онтичне означає також фактичне, наявне тут. Саме в наявному тут,

фактичному бутті, розгортається екзистенція людини. Таким фактичним буттям людини є повсякдення.

Кізіма В.В. вважає, що М. Гайдегер найближче підійшов до розв'язання проблеми «онтико-онтологічної дуальності світу», оскільки «річ у відносинах з іншими речами виступає як локалізована, індивідуально визначена цілісність-монада, і одночасно є проявом нелокальності, іншого світу-буття, його породженням, виступає як наслідок перетину потоків впливу умов, завдяки якому вона виникає, існує і нерозривна з ним» [113, с. 4]. Крім цього, під онтичним Кізіма В.В. розуміє конкретні життєві реалії, актуальну сторону буття соціуму, яка відповідає «попереднім системним, структурним та функціональним уявленням і пов'язана з причинною детермінацією» [114, с.75]. Онтична сторона соціального буття – це «зовнішня, завершена і чітко оформлена в своїх відношеннях та зв'язках соціальна дійсність...» [114, с.76].

Онтологічна сторона соціального буття розуміється вищезазначеним автором як (поки що) несистемна і неструктурована щодо онтичної сторони. Тут особливу роль відіграє людина, яка виходить за межі онтичних функцій та схем сприйняття дійсності. Людина, крім того, що вона виконує певні соціальні функції, соціальні ролі, є також глибинною та відкритою істотою, яка не замикається на цих соціальних функціях та ролях. Тому, будучи частиною соціальної онтики, тобто будучи «вписаною» в усталені соціальні відношення та структури, вона здатна впливати, модифікувати, змінювати її; таким чином, людина перевищує соціальну онтику. Онтологічна сторона соціального буття – це «неінституональні відношення та регулятори..., це сфера, в якій діють нежорсткі, непричинні форми детермінації, пов'язані, наприклад, з мораллю, надією, любов'ю, інтуїцією, Богом...» [114, с. 80]. Онтична та онтологічна сторона соціального буття «перебувають у постійній взаємодії та розвитку» [114, с. 81].

Розрізнення онтичного та онтологічного знаходимо також у східній філософії, зокрема у китайського буддистського філософа Сенчжао. Він вважає, що існує велика множина окремих речей та індивідів, а також самі речі та

індивіди, якими вони насправді є. Відповідно, перший рівень – це онтичний, а другий – онтологічний. Ці два рівні відповідають двом видам знання (істинам): відносному та абсолютному. На субстанційному рівні таке розрізнення не має сенсу, бо, фактично, два види знання тотожні. На онтичному рівні речі та індивіди з'являються, стають і зникають, тобто перебувають у становленні; вони обумовлені багатьма причинами, тому не є самосущими, тобто в них відсутнє буття, реальність. На онтичному рівні речі залежать від наших понять, тому онтичний рівень – це концептуальний рівень (про це вже говорив І. Кант у «Критиці чистого розуму»). Онтологічний рівень не передбачає жодної концептуалізації та вербалізації. На цьому рівні всі речі та індивіди постають як одне ціле, тому тут унеможлиблюється суб'єктно-об'єктне протиставлення: суб'єкт та об'єкт на онтологічному рівні ви-являються одним цілим: «Небо і земля мають ту ж основу, що і я; нескінченна множина речей і я є одним тілом» [349, 159b28-29]. Тому на онтологічному рівні усі речі та індивіди є тісно переплетеними та рівними, тоді як на онтичному вони здаються незалежним та ізольованими одне від одного. Така спорідненість та взаємодія усього сущого штовхає людину до турботи та відповідальності за все суще.

При розгляді онтичних та онтологічних практик будемо враховувати *принцип доповнюваності*, щоб уникнути негативних значень дуалізму-дуальності. Адже дуалістичний підхід стверджує, що існують протилежності які протистоять одна одній; одна з них «краща», інша – «гірша». І не відомо, як взаємопов'язані ці протилежності-дуальності, наприклад, в картезіанстві, як пов'язані між собою мислення і тіло.

Навіть М. Гайдегер вважає, що людина, як тут-буття (Dasein), має переваги перед іншими сущими саме тому, що вона є онтично-онтологічним сущим: «Перша перевага онтична: це суще визначається в своєму бутті екзистенцією. Друга перевага онтологічна: тут-буття на основі своєї визначеності екзистенції само по собі “онтологічне”» [239, с. 13].

На основі *принципу доповнюваності* формується цілісне розуміння повсякденних практик. Принцип доповнюваності розкриває потенціал

суб'єктивного сприйняття повсякдення, водночас розкриває повсякдення за межами виключно чуттєвого його сприйняття. Тож ми не будемо вживати термін «онтико-онтологічна дуальність», натомість говоритимемо про доповнюваність онтичних та онтологічних повсякденних практик, щоб уникнути негативних конотацій.

Якщо мовиться про онтичні повсякденні практики, то вони здійснюються людьми, які обходяться без буття. Тому таких людей можна називати «онтичними людьми» (Хоружий С. С.).

У нашому розумінні онтичні повсякденні практики – тілесно-орієнтовані. Всі люди мають тіло. Разом з тілом вони роблять багато речей: їдять, ходять, сплять, мріють, чують, говорять тощо. Все це повсякденне «роблення» означає, що людина використовує своє тіло і без нього вона би не змогла зробити багато чого у своєму житті. Тому онтичні повсякденні практики спрямовані на продукування тіл та їхнє відновлення. Їхня мета полягає виключно у забезпеченні повторюваних потреб тіла та у якнайдовшому його збереженні в належному функціональному стані. Такими тілесно-орієнтованими практиками можуть бути практики дієти, фітнесу, бодібілдінгу, спортивні практики, медико-косметичні практики (пластична хірургія) тощо. Онтичні повсякденні практики засновані на механічному повторенні «того ж самого», на механічно-циклічному задоволенні тілесних потреб та задоволень. Онтичні повсякденні практики є замкнутими, бо постійно повертаються до тіла, до задоволення його потреб.

Онтичні практики є суб'єктно-об'єктними, тому вони протиставляють тіло тілу, як Я і не-Я (фактично, у межах тілесно орієнтованих практиках Я і тіло повністю ототожнюються, тому вони становлять психофізичну, «природну» єдність). Онтичне суб'єктно-об'єктне протиставлення унеможлиблює цілісне сприйняття, і вирішити цю проблему можна, використовуючи принцип доповнюваності.

Якщо говорити ширше про такі практики, то вони є продовженням тіла, його «об'єктивацією» (точніше: саме тіло є об'єктивацією об'єктивації, бо воно

є об'єктом серед інших об'єктів зовнішнього світу). Тіло, як об'єкт зовнішнього світу, є об'єктом бажання, а тому з часом об'єкт бажання стає для суб'єкта фетишем, тим, чому він поклоняється та залежить. Об'єкт зваблює: від розкішної жінки і до розкішної машини «Майбах». Вони просяться, щоб ними заволоділи. В звабливому об'єкті розчиняється суб'єкт; він втрачає себе, щоб насолодитися «абсолютним» товаром-фетишем. Онтичні практики пов'язані зі «схопленням» об'єктів, тому вони спрямовані на «володіти» та «мати» [див.: 42; 217; 237].

Коли М. Гайдегер говорить про онтичне ставлення до повсякдення, то він має на увазі, що онтичні повсякденні практики онтичних людей є інструментально-технологічними. Це означає, що вони мають справу виключно з емпіричними об'єктами, якими необхідно заволодіти, щоб використовувати їх для задоволення власних потреб. Тому, в цілому, установки онтичних повсякденних практик спрямовані на життєсвіт, як певне джерело енергії. Щоб цю енергію засвоїти, необхідні певні технології та інструменти як засоби освоєння емпіричних об'єктів, природи загалом.

Кожна людина входить у це життя як тіло; кожен із нас має досвід власного тіла, яким він може розпоряджатися, тобто використовувати для задоволення, в праці тощо. Тіло розміщує мене у просторі; воно задає мені первинну орієнтацію в ньому: праве-ліве, зверху-знизу. Ця орієнтація має неабияке значення для онтичних практик, адже без неї я би не міг ходити певними маршрутами, подорожувати (подорожування, блукання вулицями міст та містечок – це також онтичні практики, пов'язані з отриманням насолоди від бачення інших, екзотичних місць; тому й туризм можна віднести до таких тілесних практик. Зрозуміло, що я переміщаю в просторі власне тіло з метою отримання нових вражень, нових емоцій тощо. Тут не йдеться про паломництво, відвідування святих місць, – це напівтілесна практика, яка доповнюється «духовними переживаннями», типу «видіннями», «екстазом», «доторком до святого, священного», «відчуттям сили» тощо).

Онтичні практики спрямовані на отримання задоволення та уникнення страждання (не у буддистському значенні). Думка про те, що метою земного життя є отримання постійного тілесного задоволення, виникає у Арістіппа. Цей учень Сократа вважав, що життєві практики повинні бути спрямовані на здобуття найвищого тілесного задоволення. Жоден інший філософ Стародавньої Греції так не вважав [див.: 237, с. 16].

Ця думка про тілесну насолоду, як мету життя, виникає знову в добу Нового часу. Гобс вважав, що життя – це перехід від однієї насолоди до іншої, а матеріаліст Ляметрі, автор праць «Людина-машина» та «Людина-рослина», вважав, що стани тіла (організму) тотожні станам душі, і наполягав на тому, що наркотики є для того, щоб дарувати людям позірне щастя, але все ж таки, щастя. Маркіз де Сад вважав, що жорстокі бажання повинні бути вдоволеними за допомогою садистських практик, а Захер Мазох практикував збоченські, мазохістські тілесні практики, щоб також вдовольнити заборонені бажання й отримати від цього насолоду.

Від Арістіппа до Захер Мазоха насолода є визначною для конститування онтичного «суб'єкта», який в акті насолоди об'єднує усі інші пристрасті. Суб'єкт онтичних практик – це, фактично, тіло, яке бажає і якого бажають. Суб'єкт не мислить, а бажає. Природа суб'єкта полягає не в мисленні, а в прагненні насолод. Здійснюється перехід від суб'єкта, який мислить, до суб'єкта, який бажає насолод [див.: 265]. Більше того, саме в добу Просвітництва тіло стає продовженням розуму, який технізується і зосереджується виключно на калькуляції (підрахунку). Техніки тіла, як джерела насолод, класифікуються і технізуються саме розумом Просвітництва. Маркіз де Сад виводить ці техніки тіла на рівень автоматизму та повторення. Тіло скидає з себе романтичні чари; воно під дією технічного розуму стає поділеним на частини, які, більшою чи меншою мірою, приносять насолоду. Тому треба навчатися техніки використання частин тіла з метою отримання найбільших тілесних насолод.

У ХХ ст. онтичні практики тілесної насолоди трансформуються у практики вміння купувати товари («шопінг») та продавати себе на ринку праці (психологи, наприклад, навчають, як поводитися під час співбесіди, як одягатися, як «тримати» своє тіло тощо). Тіло стає товаром, його продають, як і будь-який інший товар. Щоб успішно продати своє тіло, необхідно турбуватися про нього. Взагалі *турбота про тіло* є онтичним способом перебування людини у світі. Завдяки турботі про тіло «суб'єкт» еволюціонує до такого самоусвідомлення, в якому він отожднює себе як єдність Я і тіла, душі і тіла, а ширше, духу і тіла. Турбота про тіло веде до все більшої сексуалізації мислення (про це пише М. Фуко у своїй фундаментальній праці «Історія сексуальності», а також цю тему продовжують розвивати Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі). Тобто, це означає, що чуттєве та інтелектуальне нерозривні; вони взаємодіють і тому «чисте» мислення, абстрактне мислення, котре відділене від чуттєвості, неможливе. Кожна думка, кожен інтелектуальний акт, так чи інакше, є чуттєвим актом (я не можу мислити без включення у це мислення думок про секс, про насолоду, про тіло). Таким чином «суверений», «автономний» суб'єкт як центр мислення, дії, зливається та розчиняється в чуттєвості, яка не підконтрольна «розуму». Тілесні практики, онтичні практики, безпосередньо пов'язані з соціальністю. Тіло і соціальність – це не протилежні явища, а взаємопереплетені. На основі цієї взаємопереплетеності соціальні зв'язки еротизуються завдяки їхній тілесності, а не духовності.

Сьогодні на тіло чиниться шалений тиск. Спорт, медицина та інформаційні технології змінюють онтичні (тілесні) повсякденні практики. Спорт дресує тіло з метою встановлення різноманітних рекордів, які можна зафіксувати і поширює в ЗМІ образи тренованого тіла, яке бездоганно робить завчені рухи. Спорт цікавить лише механічна витривалість тіла. Медицина має справу не лише з хворобами тіла, з його вадами, але й намагається зупинити процеси старіння тіла. Особливо важливою є шкіра. Шкіра повинна бути свіжою, еластичною, здорового кольору. Для цього шкіру розтягують, підтягують тощо. Інформаційні технології намагаються поєднати тіло

(організм) з комп'ютерними програмами, машинами, системами штучного інтелекту. Тому інформатизація та віртуалізація тіла є першочерговим завданням у ХХІ ст. Виникають інформаційна та квантова теорії свідомості. Якщо свідомість – це інформація, то її легко перенести на силіконову або квантову основу, а саме тіло розглядається як носій такої свідомості. Тому людина може вдосконалити своє тіло та мозок за допомогою біо-нано-технологій і таким чином стане подібною на роботів.

За інформаційної доби «доступ» до «внутрішнього об'єкта», «духовного ядра», до «невідомого хто», ще більше ускладнюється внаслідок віртуалізації та інформатизації відношення суб'єкт-об'єкт. Я в такому віртуально-інформатизованому відношенні може осмислювати, розуміти та відповідати лише онтично, тобто деонтологічно.

В принципі, інформатизація та віртуалізації тіла та онтичних практик веде до деонтологізації, як тіла, так і самого Я людини. Деонтологізована людина опиняється в ситуації непевності та дезорієнтованості; вона не може осмислювати та розуміти себе та навколишній світ. За часів непевності та дезорієнтованості людям важко зосередитися, зробити вибір. Тим більше, що швидке поширення великого обсягу інформації, не сприяє її осмисленню. Сьогодні маємо онтологічну кризу людини та її соціальності. Однак нам треба розглянути ще й онтологічні повсякденні практики, бо «спасіння потопаючих – справа рук самих потопаючих».

Онтологічні повсякденні практики вимагають від людини відкриття глибших і тонших пластів буття людини і світу. Людина на рівні цих глибших і тонших пластів буття постає біо-соціо-духовною системою. Як біо-соціо-духовна істота вона не вкладається ні в рамки гуманітарних, ні в рамки природничих чи суспільних наук. Тому така складна система, як людина, потребує «комплексного міждисциплінарного дослідження» (М. Каган). Сьогодні ж людину зводять до тіла, до її тілесності (чуттєвості). А все тому, що як гуманітарні, так і природничі науки, занадто прив'язані до фізичних фактів і спираються на позитивістські методи дослідження. Крім цього, онтичні теорії



соціальності ґрунтуються на розумінні індивіда як «монади», що замкнута на собі, а співжиття розуміється як взаємодія таких «монад». Ця взаємодія «монад» є зовнішньою щодо «внутрішнього світу монади», а тому може бути випадковою, онтичною, а не онтологічною. На перше місце висувається Я, самість, «монада», яка у своїх емпірично-егоїстичних бажаннях та намірах нехтує спільним. Розуміння спільного, що виникає на основі простої, механічної, сукупності «монад», не є тим спільним, на основі якого виникають суб'єктно-суб'єктні відношення. Як вже зазначалося вище, онтичні повсякденні практики – це практики боротьби егоїзмів, практики диктату прав сильніших егоїзмів ізольованих одне від одного індивідів. Тому проста сукупність «монад» ще не є суспільством; сукупність ще не є відношенням і взаємодією в їхньому онтологічному сенсі.

Онтологічні повсякденні практики *сизигійні* (Кізіма В.В., Шмаков В.), *синергійні* (Хоружий С.С.). У цих прикметниках визначним є префікс *син* (гр., *syn*), що означає «разом», «спільно». В онтологічних повсякденних практиках людина не діє як «ізольований індивід», як «окремий діяч».

Онтологічні повсякденні практики, які є сизигійними, синергійними, враховують той факт, що людина – це не лише самість, Я, тіло (психофізична єдність, яка конститує індивіда), але й гнучке, пластичне, становлення соціального, яке враховує спільне, що виникає на основі Я-Ти відношення (суб'єктно-суб'єктного відношення).

Гнучка, пластична, природа соціального, що ґрунтується на Я-Ти відношеннях, сприймається як синергійна множинність суб'єктів. Динаміка кожної індивідуальної практики обумовлює динаміку множини суб'єктів. Тому природа соціального не є «застиглою субстанцією», бо в її основі лежить пластичний, нескінченний суб'єкт, котрий *ви-являє* все нові і нові горизонти соціальності. Ця діяльність суб'єкта як ви-явлення нових горизонтів соціальності дозволяє йому трансформувати повсякдення. Тому в новій соціальній онтології немає сенсу окремо виділяти «зовнішнє» і «внутрішнє», «індивідуальне» і «колективне», «духовне» і «матеріальне». Жодна із цих

класичних дихотомій не є ні первинною, ні вторинною за значенням; вони взаємопов'язані та взаємодоповнюють одне одну. І цією ланкою, яка поєднує їх, є *суб'єкт*.

Онтологічні повсякденні практики спрямовані на еволюцію, на розвиток кожного індивіда, але цей розвиток вже не розглядається як досягнення конкретного індивіда, а здійснюється в межах єдиного динамічного потоку соціальності, з якого усувається *егоцентризм*. Так виникають обов'язки та відповідальність. Онтологічні повсякденні практики ґрунтуються на усвідомленні того, що сутність кожної людини полягає не в її окремішності та самодостатності; натомість вона закорінена в динамічну пластику спільного буття, в якій ця позірна окремішність зникає, і перед нею відкриваються неймовірні можливості співпраці з іншими, котрі змінюють її; здійснюється глибинна трансформація окремого індивіда, який включається у потік вищих цілей – над-особистісних, над-емпіричних. Тут свобода не регламентується жодними «емпіричними» законами, нормами, що обмежують егоїзм онтичних людей. Онтологічні повсякденні практики не обмежені трансцендентальними схемами діяльності, звичками, тому вони є творчими. Це означає, що вони виходять за межі будь-яких норм та законів конкретно-емпіричної реальності; творчість трансформує конкретно-емпіричну реальність, привносячи в неї небачене, нове, дивовижне. Тут доречно згадати Сковородинівські поняття «спорідненої праці» та щастя як частини цілого. Суб'єкт спорідненої праці є нелінійним, оскільки він не вписаний у структури «порочного» устрою розподілу праці, діяльності; останній не є «порочним» саме тому, що не здійснений за принципом спорідненості. Суб'єкт спорідненої праці залишається потенційним (невидимим) доти, доки людина його не пізнала. Але саме він розпочинає нове життя; саме його діяльність (онтологічна практика) трансформує «порочну» систему суспільства, побудовану на неспорідненості. Свобода є нелінійним поняттям, бо вона розпочинає нове, не бачене доти життя; вона розриває порочне коло неспорідненості, тобто фактичного «зла». Онтологічною практикою є споріднена праця, але вона не є

вужькоспеціалізованою. Справа в тому, що вона вписується в Ціле суще. Тому вона є частиною цього Цілого сущого. Особистість, яка відкрила в собі суб'єкт спорідненої праці відчуває і переживає радість, щастя. Тому Г. Сковорода говорить про друге народження людини, а саме: активізацію суб'єкта спорідненої праці завдяки самопізнанню.

Онтологічні повсякденні практики – це духовні практики, які здійснюються «в межах горизонту людського існування; мета яких полягає в трансцендуванні онтичного», тобто в трансформації наявного, даного, фактичного, в «суще-в-цілому» (Хоружий С. С.). Онтологічні повсякденні практики – це практики свободи, які спрямовані на створення нової цілісності, нових сенсів життя. Практики свободи спрямовані на подолання меж та обмежень, тому можна говорити, що ці практики є практиками трансгресії. Трансгресія – це поняття постмодерної філософії, яке означає вихід за межі і крізь межі, «за якими втрачають сенс основні протилежності, цінності» [197, с.410]. Тому це поняття відіграє важливу роль у становленні нового мислення та на його основі нової поведінки. Практика трансгресії дозволяє пережити «неможливе», «небачене», «невидиме». Трансгресія руйнує механістичний порядок поверхні, руйнує лінійність та рутинну повторюваність життя. Натомість вона дозволяє *ви-являти* нелінійні чинники розвитку, які можна знайти в синергетиці. Деякі філософи, наприклад С. К'єркегор, Ф. Ніцше, вважали, що людина – це перехідна істота. Тому справжнім трансгресивним досвідом є досвід переходу з одного стану в інший і вихід у зовсім незвичний простір та час. Людина завжди перебуває в дорозі, у стані переходу, тому її онтологічні практики – це ще й практики переходу від одного нововведення до іншого, тому нічого немає постійного та застарілого. Античність, як вже було сказано, закликає: «Не переставайте дивуватися!». Це означає, що здивування є поштовхом до відкриттів, до нового знання, до нестандартних дій та думок, є поштовхом до переходу від старого до нового, від відомого до невідомого.

Але такі практики, будучи надзвичайно динамічними та неоднозначними, можуть бути загрозою для індивіда, який постійно втрачатиме

грунт під ногами. Нелінійність хаосу, який прийшов на зміну «лінійному порядку», породжує відчуття свободи, але, з іншого боку, веде до руйнування суб'єкта, який плюралізується у множинності можливостей, фрагментується і втрачає свою цілісність, що у свою чергу може призвести до втрати ідентичності.

Щоб уникнути такого саморуйнування і не розчинися в хаосі, необхідно досягнути динамічної рівноваги, а це вже мистецтво створення нової соціальності.

#### **4.2. Соціальна динамічна рівновага повсякдення як синергетичний феномен**

Сьогодні в гуманітарних науках, зокрема в когнітивістиці, філософії свідомості тощо, є попит на розгляд реальності як динамічного процесу, що включає розум, тіло, навколишнє середовище, повсякдення людини та її взаємодію з іншими [див.: 128; 347].

Синонімом динамічної рівноваги є буддистське поняття «серединного шляху». «Серединний шлях» – це шлях до просвітлення, який розпочинається із правильного бачення (санскрит: *sammādiṭṭhi*). «Правильне бачення – це справжнє, безпосереднє, своє, оригінальне та неповторне бачення, яке в собі покладає всі екзистенціально-феноменологічні та невербальні моменти» [268, с.157]. Динамічна рівновага «серединного шляху» – це утримування себе між крайнощами, наприклад, між «все ілюзорне» і «все реальне», «світ лежить у злі» і «світ добрий» тощо. З цього погляду цікавим є вчення Аристотеля про «середню людину» (не про посередню людину). Аристотель навчає, що найкращою для спільного життя є людина, котра дотримується у всьому середини. Середина – це міра між крайнощами. Наприклад, серединою між скнарністю і марнотратством є щедрість; між боягузством і невиправданою хоробрістю є мужність і так далі. Що ж забезпечує бачення цієї середини? На нашу думку, це розсудливість. Якщо є правильне бачення, то є бачення

середини, що у свою чергу означає правильну дію на основі правильного бачення – середини. Тому Аристотель висновує, що усі етичні чесноти є серединою між крайнощами: чеснота є деяким дотримуванням середини. До них він зараховує: смиренність, мужність, щедрість, помірність, правдивість, люб'язність, доброзичливість, справедливість, праведний гнів, послідовність. «Середня людина» може діяти правильно з метою досягнення щастя, блага [див.: 7].

Правильне бачення допомагає людині бачити те, що насправді є. Здоровий глузд сприймає рівновагу як застиглість: погляньте на шальки терезів, які перебувають в рівновазі; вони зрівноважені покладеною на них вагою, тому вони нерухомі. Здоровий глузд має уявлення лише про фізичну рівновагу тіл, яка є статичною. Але життя у світі не є однобічним, спрямованим в один бік. Якщо мені не хочеться чогось робити, але я повинен це робити, то однобічність того, чого мені не хочеться робити, врівноважується тим, що я люблю робити, що мені подобається робити. Так я не марную енергію на конфлікт, який полягає у виборі між тим, що мені хочеться робити і тим, чого мені не хочеться робити (це найпростіший приклад). У житті завжди є те, чого нам не хочеться робити, і ми чинимо цьому опір, а опір – це завжди втрата енергії, втрата динамічної рівноваги. За умов динамічної рівноваги один вчинок врівноважується іншим. Динамічна рівновага – це наслідок розуміння життя як процесу, в якому є те, що нам подобається і те, що нам не подобається.

З іншого боку, динамічна рівновага не є униканням крайнощів, як зазвичай розуміють «золоту середину». Ф. Ніцше слушно вважав, що життя, як процес, перебуває по той бік «добра» і «зла», бо «добро» і «зло» – це ілюзії здорового глузду, ілюзії Я, як і воно само; ілюзорне може породити лише ілюзорне. Поняття, якими оперує Я, не схоплюють того, що є. Щоб зрозуміти сенс динамічної рівноваги, необхідно опинитися «по той бік» світу здорового глузду, «по той бік» його установок та понять. Це означає, що здоровий глузд втрачає свою автономність й підпорядковується розуму: «Пізнання, що вбачає,

– це розум, який ставить перед собою завдання привести саме здоровий глузд до розуму» [18, с. 156].

Здоровий глузд бажає стабільності, яка, фактично, неможлива. Тобто здоровий глузд бажає того, що не притаманне природному плину життя. Він «не може мислити істинної неперервності, реальної рухомості, взаємопроникнення, одне слово, творчу еволюцію, що якраз і є життям» [18, с.131]. Розум, який розуміє життя, розуміє те, що є, а саме: постійну змінність життєсвіту, належить цій змінності і є цією розумною змінністю.

Оскільки людина є «ексцентричною істотою», тобто істотою позбавленою центру, то вона повинна самовизначитися [див.: 195]. Самовизначитися – означає перебувати у динамічній рівновазі. Людина не може бути статично урівноваженою, тому що не можна повністю усунути «ексцентричності» людини. Тільки у стані самовизначення людина починає розуміти постійну змінність життя. В даному випадку ототожнюється вбачання й розуміння. Фактично розум, який розуміє, стає тим процесом, в якому відсутня будь-яка фіксація, тобто Я, будь-яка стабільність, застиглість. Розуміючий розум може зберігати динамічну рівновагу без жодної її фіксації, тому він миттєво вбачає зміни й діє згідно із ними.

У межах класичної філософії побутує уявлення, що розум являє собою певну субстанцію, яка пізнає «вічні», «незмінні» істини. Проте це не так. Буття не є застиглим; кожної миті воно змінюється, і щоб встигати за цими змінами розум сам повинен змінюватися; він повинен бути пластичним. Розум може змінюватися лише тоді, коли він розуміє зміни; коли ж він не розуміє їх, тобто коли він неактивний, тоді він перетворюється на застиглу субстанцію. Але коли він перетворюється на застиглу субстанцію, тоді він нічого не розуміє і «відключається», а його місце займає здоровий глузд.

У даній роботі розрізняється самовизначення і самоствердження. Самоствердитися можна за допомогою чогось: взірця, авторитету, ідеї, ідеалу, ідеології, світогляду, традиції, культури (в широкому значенні цього слова). Тому самоствердження не є самовизначенням. Щоб самовизначитися,

необхідно бути свобідним від чинників самоствердження, наведених вище. Наголос у самовизначенні падає на *са́мо*. Отже, ми повинні з'ясувати, що означає *са́мо* у понятті самовизначення. *Са́мо* означає самостійно. Самостійно, тобто без допомоги чогось зовнішнього, яким ми обумовлені. Звичайно, що досягнення свободи від зовнішнього обумовлення потребує зусиль, які спрямовані на розуміння цього обумовлення. Якщо є розуміння цього обумовлення, тоді розпочинається процес *са́мовизначення*. Самовизначитися можна лише у «ніщо», у «порожнечі», тобто відсутності взірців, авторитетів, ідеалів, ідеологій, світогляду, традицій і культури. Людина боїться опинитися в ніщо, в порожнечі, боїться бути ніким і нічим у цьому житті. Тому вона чіпляється за те, що її обумовлює: взірці, авторитети, світогляд, віра тощо. З ними легше жити, але за цю «легкість» буття людина платить велику ціну, бо вона зрікається життя самою собою, життя згідно з принцип спорідненості (Г.Сковорода).

Світогляд є посередником між людиною і світом, тому людина не має безпосередньої комунікації зі світом; світогляд відокремлює людину від світу. Світогляди ділять людей і породжують конфлікти, які переростають у відверту ворожнечу. Від ворожнечі не врятує зміна одного світогляду на інші, не врятує їхнє «поглиблення» чи «розширення». Так ми лише поглиблюємо й розширюємо стіну між нами і світом. Дитина до 4-5 років не має світогляду, вона безпосередньо контактує зі світом і внаслідок такого контакту у неї виникає безліч питань. Тому дітей часто називають «філософами». Це означає, що діти є відкритими і безпосередніми у сприйнятті світу, бо між ними та світом немає ще жодного «екрану», жодної стіни. Діти не знають поділів на «своїх» і «чужих», на Я і не-Я, вони не знають ідеологічних поділів на «лівий» і «правий», «консерватор» і «ліберал», вони не знають релігійних поділів на «християнин», «мусульманин», «буддист» тощо. Тому діти не повинні брати приклад з дорослих, а навпаки, дорослі мають брати приклад з дітей, щоб відмовитися від різноманітних світоглядних поділів. Недарма Ісус каже, що поки не станете дітьми, доти не ввійдете у Царство Боже. На картинах доби

Відродження Ісуса зображують дитиною, а не зрілим чоловіком, який страждає. Це не просто так. Ісус-дитина – це символ людини, яка живе єдністю зовнішнього і внутрішнього, яка перебуває у «Царстві Божому». Царство Боже – це, звичайно, метафора. Йдеться про певний стан душі, який переживається як «Царство Боже». «Царство Боже» не є певним місцем у Всесвіті: на небі чи на землі. Самовизначений/а переживають цей стан душі. Самовизначений/а відкривають себе тут і тепер, без накопиченого досвіду, без проєктів майбутнього. Їм відкривається реальність такою, якою вона є. І яким важким не було б життя, вони залишаються щасливими. Щастя самостверджених і самовизначених – відрізняються, хоча щастя – одне. Щастя само стверджених – тимчасове, мінливе, скороминуще, тому самостверджені ганяються за щастям, але вони його шукають там, де його бути не може. У них щастя переплітається з нещастям, добро переплітається зі злом, тому їм важко розрізнити їх; вони кажуть, що «кращим є менше зло», і це для них є «добро»; вони кажуть: «аби не було гірше» і задовольняються тим станом стагнації (стабільності), який вони приймають за «добро». Іншими словами, самостверджені не шукають «Царства Божого». Самостверджені до пори до часу стримують себе, будучи у рамках того чи іншого світогляду, який прищеплює їм ті чи інші цінності, але всередині себе вони незадоволені й часто відступають від тих цінностей, які їм нав'язані ззовні. Незадоволеність зростає, злість зростає, бо самостверджені не знаходять себе у тому, що вони роблять, в тому, у що вони вірять. Тому вони породжують злість та ненависть у суспільстві.

Суспільство самостверджених – це суспільство постійної боротьби та ненависті. Самостверджені можуть об'єднуватися на основі певної ідеології, інтересів, але з часом такі об'єднання розпадаються на частини, які починають ворогувати між собою; бо їхня співпраця ґрунтувалася не на справжньому дусі співпраці, а на відстоюванні егоїстичних інтересів, на утвердженні себе за рахунок інших, гонитві за успіхом тощо, які протиставлялися такій же несправжній співпраці інших подібних об'єднань. Самостверджені говорять про «мир», «любов», «добробут», говорять про «Бога», але за цими словами



стоять їхні особисті інтереси та прагнення влади, прагнення збагачення. Тому суспільство, яке складається з самоствреджених, приречене на постійний розпад, хоча існує видимість суспільства як певного «цілого», що засноване на «спільному».

Суспільство самовизначених має зовсім іншу якість. Це суспільство людей, які дійсно співпрацюють, які дійсно творять. Самовизначені розуміють суть спільного; вони відкриті до спів-буття. Для них мир, любов, добробут, істина, справедливість, краса, благо не є ідеями чи поняттями, якими вони прикриваються, щоб приховати свою ненависть та злість. Вони переживаються, не залишаючи жодного спогаду, жодного накопичення досвіду, бо залишаються актуальними тут і тепер. Як самовизначеним вдається не накопичувати досвіду? Завдяки тому, що вони завжди залишаються тут і тепер, тобто у тому, що не минає, у тому, що є, а саме: нескінченному процесі творення. Таким чином їм вдається постійно переживати мир, любов, добробут, істину, справедливість, благо.

*Психологія станів стає метафізикою станів, і навпаки, метафізика станів стає психологією станів.* Такий взаємозв'язок психології та метафізики уможлиблюється завдяки тому, що *психо-метафізика* і *мета-психологія* поєднуються буттям, котре переживається тут і тепер: переживання того, що є (психіка), і те, що є в переживанні (метапсихіка), невіддільні завдяки відсутності будь-яких обумовлюючих чинників та факторів; іншими словами, між тим, хто переживає і тим, що є, не існує жодних посередників, жодних екранів та стін. Наприклад, Парменід вважає, що буття тотожне мисленню, і навпаки, мислення тотожне буттю. Наскільки сьогодні нереальною є тотожність мислення і буття! І навіть більше, сьогодні поняття мислення і буття настільки затуманені та неясні, що підміняються, відповідно, думанням і наявним, даним у відчуттях. Парменід, як самовизначений, може сказати, що мислення тотожне буттю, але коли самоствреджений читає Парменіда, то він не розуміє про що йдеться. Йдеться про те, що самоствреджений утверджує себе як того, хто протистоїть світу на основі відношення Я-Світ. Світ для

самоствердженого – це об'єктивно існуюче перед ним, і його думки не збігаються з процесами в об'єктивному світі, а сам світ розглядається як місце його утвердження. Психологія та онтологія розділяються, а метафізика стає взагалі наукою про «надфізичне», «надприродне». Психологія описує «внутрішні» процеси, «внутрішні» стани, які відрізняються від станів світу. Психологія конструює суб'єкт із внутрішніми переживаннями, протиставляючи його об'єкту – світу. Онтологія, як і спеціальні науки, усувають все «психічне» зі світу, природи, щоб десуб'єктивізувати світ, природу, адже суб'єктивне вважається чимось химерним, ненадійним, а тому позбавленим об'єктивності. Так постає прірва між суб'єктом і об'єктом. Самоствержені перебувають саме у такій прірві. Мислення ж – це спосіб подолати прірву між суб'єктом і об'єктом. Яке мислення може це зробити? Досократичне, мислення «перших філософів», таких як Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Парменід, Геракліт та інші.

Ф. Ніцше і М. Гайдегер, захоплюючись цими мислителями-досократиками, наполягали на тому, що Європа втратила шлях тотожності мислення і буття, натомість вона стала на шлях гадки, презентації і репрезентації реальності. Ця втрата привела до існування в за-бутті, за межами буття, що у свою чергу, привело до навмисної раціоналізації та механізації життя, і навіть, згідно з П. Слотердайком, до виникнення цинізму як певного способу життя.

У межах навмисної раціоналізації та механізації ми не можемо визначити буття, але можемо створити такі його поняття, які лише затуманюють його, а не прояснюють. Досвід, якого набуває людина в межах нетотожності мислення і буття, що породжує суб'єктно-об'єктні відношення, стає мірою істини в експерименті, спостереженні, чуттєвому сприйнятті об'єктів. Об'єктивність, до якої прагне людина у своїх суб'єктно-об'єктних відношеннях, приховує її цинізм, механізацію та раціоналізацію, стаючи дійсністю, з одного боку – як усунення з досвіду усього суб'єктивного на користь об'єктивного, того, що походить від об'єкта, з іншого боку – як незалежна від суб'єкта дійсність,

множина об'єктів. Тому досвід стає пов'язаний з цією об'єктивністю; людина переживає об'єкти як суб'єкт, котрий цілковито стає об'єктивованим. (Насмілимося висловити думку, що цілком об'єктивований суб'єкт самоствердженого, який домінує у повсякденні, – це цинік і нігіліст в одній особі). Ця об'єктивація суб'єкта в його досвідченні об'єктів «зовнішнього світу» покладає його як об'єкта цього світу, котрий надзвичайно віддалений від буття. Таким чином, досвід самостверджених людей фреймується, тобто ставиться у певні об'єктивні рамки переживаннями об'єктів зовнішнього світу, як «голого» суцього, в його фізичності, і не більше.

Але навіть за таких умов людина може розпочати справжні пошуки повсякденного буття, щоб позбутися механізації та раціоналізації усього повсякдення. Розпочати пошуки буття можна завдяки в-слуханню у те, що кажуть досократики, або в-слухаючись у саме суще, через яке проявляється буття (йдеться не про просту видимість суцього, а про те, що в-слухаючись в суще, людина відкриває буття цього суцього). Завдяки такому в-слуханню, яке одночасно є в-дивлянням, в суще, це суще, котре було лише об'єктом спостереження та експерименту, починає дивувати. Саме здивування є новим початком нового досвіду за межами раціоналізації та механізації повсякдення, бо дивуватися можна не об'єктам, а буттю суцього тобто «речам самим по собі». Як зазначає Аристотель: «В кожному творінні природи є дещо гідне здивування» [11]. Ось це буттям суцього є «гідне здивування».

Початок феноменології був багатообіцяючим. Адже Е. Гусерль закликав повернутися до того, що є, до самих речей. Щоб повернутися до того, що є, треба здійснити *epoché*. *Epoché* означає взяття у лапки того, що вважається об'єктивно існуючим, незмінним, «вічним», тобто незалежним від людини. Пізній Е.Гусерль переходить до трансцендентальної феноменології. Він замість того, щоб виводити людину на рівень «ніщо», прив'язує її до «трансцендентального я» як корелята світу, а точніше, життєсвіту. Тому Е.Гусерль відходить від свого першопочаткового наміру повернення до того,

що є. Те, що є, самовизначається згідно зі своєю природою; те, що є, не визначає «чисте», трансцендентальне Я.

*Речі самовизначаються, виходячи зі свого «ніщо» речей, так само як людина самовизначається, виходячи з «ніщо» свого життя. Тому реальність (від res, лат. – річ) та життя є проявами однієї й тієї ж динамічної основи, а саме: творчого, змінного, нескінченного та безмежного «ніщо».*

Якщо це так, то динамічна рівновага сягає своїми коренями Ніщо і тому є нелінійною. Динамічна рівновага визначається нелінійною динамікою, яка вивчається постнекласичною наукою, а саме: синергетикою.

Синергетика – це осердя постнекласичної науки, яка виникла тридцять років тому [129]. Засновник синергетики Г. Гакен ввів цей термін для того, аби назвати ним теорію, яка би пояснювала виникнення нових властивостей цілого, що складається із взаємопов'язаних об'єктів, а також позначає підхід, котрий передбачає взаємодію фахівців із різних спеціалізованих наук [130, с. 8].

Етимологічно термін синергетика походить від давньогрецького слова *συνεργία*, яке складається із *syn* – разом та *ergos* – діючий, дія, тобто синергія – це спільна дія, на основі якої виникає нове ціле, яке перевершує свої частини. Наприклад, живий організм людини складається з органів, які взаємодіють між собою і внаслідок такої взаємодії виникає організм, з генів виникає геном тощо. Тому одним із законів синергії є закон, сформульований ще Аристотелем: «Ціле більше за суму окремих частин». Одними із ключових понять синергетики є поняття складності і хаосу.

Яку роль відіграють ці поняття у встановленні соціальної динамічної рівноваги? Щоб відповісти на це питання, необхідно, перш за все, з'ясувати зміст цих синергетичних понять.

#### 4.2.1. Складність і хаос

Сьогодні поняття складності має великий вплив не лише на природознавчі науки, але й на гуманітарні і ті, які називають «науками про штучне». Зміст поняття складності дуже широкий, тому ми коротко зупинимося на певних усталених її ознаках, що їх виділяють дослідники.

Постнекласичне мислення та наука відкривають шлях до складнішого розуміння світу. Складніше не означає заплутане, незрозуміле. Сьогодні природодослідники кажуть про складність досліджуваної природної реальності, оскільки вони стикаються з процесами, які не можна описати за допомогою лінійної системи рівнянь; стикаються із складними динамічними системами об'єктів, які перебувають у стані динамічної рівноваги. Також у царині соціально-гуманітарних наук дослідники стикаються із нелінійністю, складністю соціально-політичних та соціально-економічних процесів.

Що ж таке складність? Етимологічно слово «складність» походить від латинського дієслова *complectere*, що означає поєднувати, пов'язувати разом; від латинського *complexus*, тобто те, що утворює єдність взаємопов'язаних частин, система тощо. Виходячи із етимології слова «складність», можна стверджувати, що вона вказує 1) на комплексність зовнішньої структури, яка являє собою єдність її частин, а також 2) на систему як ціле. Тому будь-яка структура і система є складною, і не може зводитися до них самих чи до їхніх елементів та частин. Феномен складності підтверджує те, що світ являє собою єдність у різноманітності. Будь-яке відхилення від складності веде до редукціоналізму, який спрощує картину світу.

Якщо визначати складність по-науковому, то ми будемо притримуватися наступного визначення: «Складність – це царина між лінійно визначеним порядком і недетермінованим хаосом» [278, с. 1].

Етимологія слова «хаос» пояснює нам, що в грецькій мові це слово позначало зяючу безодню, щось безмежне і порожнє. У грецькій міфології хаос

означає стихію, яка ніби існувала до виникнення світу [249, с. 462]. У грецьку мову слово «хаос» потрапило із протоіндоєвропейської мови, де корінь *-gheu* означає «зяти». У значенні «повний безлад» слово почали вживати лише із XVII ст. під впливом теологічного розуміння хаосу.

У синергетиці хаос розуміють трохи по-іншому. У нелінійних динамічних системах хаос не протиставляється порядку. Навпаки, він є основою порядку. Порядок, який виникає із хаосу, описується поняттям «атрактор». Атрактор – це сфера притягування, стійка сфера рішення, певна потенційна яма, з якої система не може вийти сама; це стійкий стан, в якому система діє певний час. Цей сталий стан «притягує» усі можливі шляхи розвитку системи, які визначаються певними початковими умовами. У синергетиці атрактори розглядаються як реальні структури, що являють собою певний ступінь синтезу хаосу і порядку. У синергетиці атрактори розглядаються як реальні структури, що являють собою певний ступінь синтезу хаосу і порядку. Атрактори визначають стан відкритих самоорганізованих систем, який може змінюватися відповідно до «атрактора порядку» [123, с.99]. Він задає форму та стани системи в даний період її існування. Тому в будь-який момент атрактор може змінитися і система перейде в інший стан, в іншу площину існування. Враховуючи, що атрактори впливають на те, як існує система, тобто на її якість, то можна говорити, що атрактори задають шлях розвитку системи, її еволюцію. Атрактор чи множина атракторів визначають мету існування системи та містять усі її потенційні властивості та характерні риси, які стають явними тоді, коли певний атрактор чи їхня сукупність усталилися, і система почала відлік свого існування саме від такої комбінації атракторів чи одного атрактора; чим більше атракторів, тим важче передбачити шлях розвитку системи. Взагалі-то, кожен атрактор містить в собі, як було сказано вище, хаос і порядок, динаміку і статику, передбачуваність і непередбачуваність, випадковість і правило. Тому передбачити розвиток динамічних нелінійних систем, фактично, неможливо. Система, переходячи з одного стану до іншого, проходить «точки біфуркації». Точки біфуркації, або точки розходження, виникають у самих атракторах як

можливі стійкі стани системи, проте, який стан вибере система, точно передбачити неможливо. Так виникає невизначеність, але лише на певний момент існування системи, бо система тяжіє до стабільності, до рівноваги. Тому вона не може довгий час перебувати у стані невизначеності.

Світ об'єктів, світ людей-об'єктів, – це світ визначеності; але він є визначеним доти, доки не втручаються атрактори змін, тобто ті сили, які хочуть змінити цей світ. Якщо ці атрактори мають достатньо сили та енергії вивести із рівноваги усталений світ, то є шанс виникнення нового світового порядку. Найбільшою трансформаційною силою володіють духовні атрактори, наприклад, Ісус Христос, Будда, Мухаммад та інші.

Якщо порівняти складніші системи, що їх досліджує постнекласична наука, зокрема синергетика, із простими механізмами, які досліджує класична наука, то впадають у вічі певні відмінності. У складніших системах ціле більше за свої частини, причинові відношення взаємопов'язані; складніші системи нефрагментарні, а процеси, які відбуваються в них, незворотні, самопороджуючі.

У реальному світі ми маємо справу виключно зі складнішими системами. Прості механізми мають протилежні властивості, а саме: ціле є сумою його частин, причинові відношення чітко визначені, зворотність процесів, фрагментарність – не-самопороджуючі, стосуються формальних, а не реальних, систем [304, с. 31].

Зрозуміло, що класична наука зводить світ до простого механізму та простих процесів. Це досягається завдяки трьом визначальним принципам класичної науки, які відкидають складність, а саме: 1) принцип універсального детермінізму, продемонстрований демоном Лапласа, який здатний не лише знати минулі події, але й передбачити події в майбутньому; 2) принцип редукції, який полягає у тому, що справжнє знання є знанням конститутивних елементів складного, а не цілого; 3) принцип диз'юнкції, який полягає у тому, щоб роз'єднувати та ізолювати наукові дисципліни одну від одної з метою поглиблення предмету дослідження (спеціалізація) [304, с. 5].

#### **4.2.2. Від ізольованої людини-об'єкта до людини-суб'єкта як творця повсякденної реальності: зворотні зв'язки та взаємодії**

Ми не ставимо своїм завданням розглянути усю історію суб'єкта в європейській філософії. Ця історія є складною та драматичною. Використовуючи поняття суб'єкта, ми одразу ж залучаємо до його визначення множину значень від Декарта і до Гегеля, а ті, хто є прихильниками постмодернізму (постструктуралізму) відчуватимуть відразу до цього поняття, оскільки в класичній філософії суб'єкт покладається як центр влади, як субстанція. Більше того, усунення суб'єкта з філософського-соціального дискурсу було зумовлене новими соціальними процесами в індустріальному, а пізніше в постіндустріальному суспільстві. Ці процеси призвели до обезособлення людини і постання людини-маси (людину-маси, її повсякдення, наприклад, описує у своїй фундаментальній онтології М. Гайдегер).

Однак такі об'єктивістські теорії, як бігевіоризм, функціоналізм та інші, не змогли остаточно пояснити соціальні процеси та появу соціального як такого. Тому актуальним залишається питання про «повернення» суб'єкта в гуманітарно-соціальні науки.

Хоча постструктуралізм проголошує «смерть суб'єкта», це не означає, що так є насправді. Йдеться про методологічний хід. Метод деконструкції дозволяє вийти за межі класичного раціонального суб'єкта («картезіанського»), який вже вичерпав себе і більше не задовольняє тих, хто намагається створити нову концепцію суб'єкта, яка би відповідала потребам часу.

Тому ми не побоїмося повернутися до суб'єкта, щоб надати йому постнекласичного значення. Це постнекласичне значення суб'єкта полягатиме в тому, що він не буде розглядатися як есенція, як самодостатнє буття, як «духовне ядро», котре є субстанцією та ексклюзивним центром діяльності, в якому локалізовано розум та свідомість; ми також не вважаємо, що суб'єкт – це душа, яка існує незалежно від тіла.



Йтиметься про синергійного-динамічного суб'єкта, і такого, що перебуває у само-становленні та само-розвитку. Це «само» не повинно вводити нас в метафізичну оману, бо кажучи «само-становлення», «само-розвиток» синергійного суб'єкта, ми маємо на увазі його включеність (не ексклюзивність, а інклюзивність) у повсякдення. Не існує само-розвитку та само-становлення без взаємодії з іншими суб'єктами та з навколишнім середовищем. Суб'єкт не може розвиватися і ставати сам по собі, із самого себе, бо він не є само-достатнім, тому він потребує Іншого для власного розвитку. Потреба в Іншому – це потреба синергійна, а не утилітарна. Інший розуміється в двоякому значенні: 1) Інший як інша людина та 2) Інший як горизонт розвитку – «внутрішній об'єкт» до якого прагне суб'єкт. Синергійність суб'єкта полягає в тому, що він, використовуючи термінологію Ю. Габермаса, «комунікує» з усім Цілим сушим, тому він не може стояти осторонь жодних процесів; він взаємодіє з двома Іншими, як одним цілим. Тому постнекласичний суб'єкт здатний виходити за межі даного, але також і включати його у свої взаємодії з метою трансформації, з метою зміни. Треба зазначити, що постнекласичний суб'єкт виходить не за межі самого себе, а на зустріч «внутрішньому об'єкту», як своєму Іншому. Якби він виходив за межі самого себе, то це означало б трансцендування «внутрішнього об'єкту», що не допустимо, оскільки суб'єкт, який трансцендує «внутрішній об'єкт» і виходить за свої межі, стає простим об'єктом у світі, причому ізольованим, ексклюзивним, тобто *виключеним*, і тому йому доводиться налагоджувати *виключно* «зовнішні» стосунки з іншими об'єктами (соціальний екстерналізм). Тому на питання «хто приходить після суб'єкта?» [див.: 366] можна відповісти: постнекласичний синергійний суб'єкт, який, фактично, вже не є одним суб'єктом, а полісуб'єктом, що конституює полісуб'єктність (В.Кемеров). Саме синергійний суб'єкт є визначальним у продукуванні нової соціальності для нової соціальної онтології. І тут не йдеться виключно про людину, тобто це не антропологія. Йдеться про синергійну соціальну антропологію, бо говорити про соціальне без людини як синергійного суб'єкта, немає жодного сенсу.

У цьому контексті синергійної полісуб'єктності нової соціальної онтології важливою виявляється теорія мереж (Лятур, Каллон). Ця теорія розглядає соціальне буття як сукупність мережевих зв'язків. На наш погляд, вона повинна покладати в основу соціального буття не простих акторів-діячів, які шукають спілкування та взаємодії, оскільки є ізольованими у подвійному сенсі: ізольованими, як від свого Іншого, так і від інших, а синергійних суб'єктів. Візьмімо, наприклад, лабораторію. Лабораторія є прикладом соціальної мережі, яка складається з вчених, приладів, лаборантів, комп'ютерів, принтерів тощо. Лабораторія, як соціальна мережа, створює реальність; діючи та говорячи, вчені та лаборанти снують «тканину» взаємодій та зв'язків, тобто щодня, приходячи на роботу, вони створюють «буття лабораторії». Кожен елемент такої мережі є елементом наступної мережі. Лабораторія, яка складається з синергійних суб'єктів, є мережею нижчого порядку, яка входить до складу іншої, вищої мережі, наприклад, інституту, а той, у свою чергу, входить у ще вищу мережу, наприклад, університет і так далі. Тому соціальне буття як мережа, має ієрархічну будову. Соціальне, таким чином, постає як перехід від однієї асоціації до іншої, а самі асоціації постають як вільні взаємодії акторів. Якщо переходи від однієї асоціації до іншої припиняються, то з'являється те, що зазвичай називають «суспільством», членами якого є прийняті «соціальні актори». Якщо ж переходи відновлюються, то процес творення спільного світу продовжується шляхом залучення усе нових і нових асоціацій та соціальних акторів, які стають членами суспільства. Зрештою, цей процес творення (конструювання) спільного світу ніколи не завершується, але те, що називають «суспільним», можна назвати «колективним». Колективне і є спільне, яке постійно потребує відновлення і відтворення. Тому соціальне – це колективне, спільне, яке в соціальній онтології не може бути застиглим та раз і назавжди даним; соціальне потребує процесів збирання соціальних акторів в мережі асоціацій, які, у свою чергу, формують те, що називається «спільним світом».

У чому ж тоді полягає різниця між соціологізмом, який вважає, що індивід є виключно продуктом соціуму, та синергійною полісуб'єктивністю, яка конституює нову соціальну онтологію? Саме в тому, що нова соціальна онтологія не надає соціальному первинного чи особливого значення; навпаки, вона ставить синергійного суб'єкта, як виразника інтегральних сил, у динамічну основу виробництва соціальності. Фактично, синергійний суб'єкт не існує сам по собі, бо він є *інтер-суб'єктом*. Синергійного інтер-суб'єкта неможливо ізолювати, атомізувати. Його природа полягає у бутті з іншими та Іншим, про що говорилося вище. Тому нова соціальна онтологія долає, як індивідуалістичний атомізм чи номіналізм, так і колективізм.

Нова соціальність у своїй динамічній онтології нагадує буддизм махаяни, де суб'єкт розглядається як процес, цілісний потік дхарм (елементів буття), індивідуальна форма яких обумовлена кармою та діями суб'єкта в минулому та теперішньому. «Адже об'єкт і суб'єкт однаково ілюзії, і лише разом як одне ціле вони підносяться до потоку дхарм» [263, с. 169]. У цьому цілісному потоці втілюються всі різновиди елементів. І коли суб'єкт стає пробудженим, в ньому пробуджується універсальна свідомість – нирванічна, і він починає усвідомлювати себе в єдності зі світом, знаходячи свій шлях серед нескінченного процесу перетворень. Цією «універсальною» свідомістю суб'єкта є *свідомість свідомості повсякдення*, яка дозволяє усвідомити усе повсякдення, з одного боку, як певне Ціле, а з другого, подивитися на процес створення цього Цілого, невід'ємною частиною якого є суб'єкт. І тому класичні відповіді на питання, що є первинним – свідомість чи буття, що визначає суб'єкт – буття чи свідомість, виявляються застарілими, адже ні буття само по собі, ні свідомість сама по собі, не можуть визначати суб'єкт. Необхідно говорити про єдність буття і свідомості. Суб'єкт є частиною потоку буття, а його потік свідомості є частиною буття. Тому питання, що є первинним, виявляється зайвим і некоректним.

Нова соціальна онтологія повсякдення далека від будь-якого тоталізування соціального. У повсякденні соціальне постає «грою» взаємодій

множини суб'єктів, які конституюють себе як індивідуально-колективні суб'єктивності, але це конституювання ніколи не завершується, бо суб'єкт завжди відкритий для розвитку у нескінченність. Тому нова соціальність не є застиглою, даною раз і назавжди; вона постійно змінюється, переходить з одного стану в інший, з одного рівня на інший, і так до нескінченності.

Нескінченна процесуальність нової соціальності стає можливою завдяки тому, що вона не розглядається як об'єктивний факт з погляду соціолога чи соціального філософа. Адже вони також є частиною цієї соціальності, тому вони не можуть поглянути на неї «об'єктивно». Якщо ж вони і намагатимуться «поглянути об'єктивно», то це означатиме «зупинку» соціальності, її стагнацію та виродження. Об'єктивна соціальність – це минуле соціології та соціальної філософії. Сьогодні на перший план виходить нова соціальність, яка не об'єктивується, тому що в її динамічній основі – синергійні, нескінченно-відкриті суб'єкти, а не індивіди, які розглядаються як об'єкти соціології чи соціальної філософії. Це означає «смерть» об'єктивізму та об'єктивної соціальної реальності.

Річ у тім, що об'єктивізм розглядає соціальність лінійно, а соціальних агентів вважає лінійними об'єктами, які пов'язані виключно зовнішніми зв'язками. Тоді як нова соціальна онтологія є нелінійною, а соціальні агенти є нескінченними синергійними суб'єктами, здатними діяти не лише за аналогією причинно-наслідкових зв'язків, а й нелінійно, тобто розпочинати одночасно декілька сценаріїв життя, знову повертатися до минулого, щоб розпочати нове, і так далі і до нескінченності. Тому нова соціальність постає як незамкнута, нелінійна, синергійно-міжсуб'єктна реальність.

У відношенні до неї (картезіанське) Я є цілковито асоціальним, оскільки існує як розвітілене і саме по собі: «І хоча, можливо (чи, радше, напевно, як я зараз доведу), я володію тілом, що найтісніше зі мною зв'язане, усе-таки, оскільки, з одного боку, я маю ясну й чітку ідею мене самого як речі, що тільки мислить і не має просторовості, а з другого – чітку й ясну ідею тіла як речі просторової і не мислячої, то цілком певно, що я, тобто моя душа, завдяки якій

я є те, ким я є, повністю й істинно відрізняється від мого тіла і може бути або існувати без нього» [64, с.63]. Вже те, що Декарт називає себе «річчю, що мислить» є ознакою того, що він розглядає Я як об'єкт, як річ серед інших речей. Кожне Я є самодостатнім та існує до будь-якої взаємодії з іншими. Інші люди є частиною зовнішнього світу, тоді як Я є внутрішнім світом («суб'єктом»), перед яким інші Я постають як об'єкти, як речі цього зовнішнього світу.

Класична картина світу розглядає людину як об'єкт серед об'єктів, тобто вона розглядає її як пасивну істоту, на яку впливає світ, суспільство, інші. Але синергетика звертає увагу на людину як суб'єкт. Суб'єкт (*subjectum*, лат.) – це «підмет», тобто «те, що лежить в основі, під, внизу». Суб'єкт – це основа, в яку закорінені розум, свідомість і совість. Суб'єкт має цілі діяльності; він має власні психічні та ментальні стани, власну поведінку, які він усвідомлює, а також він розпоряджається собою, робить вибір тощо.

Так класично визначений суб'єкт в своїй суб'єктивності означатиме, що він є певною субстанцією; суб'єкт включений в буття і є його невід'ємною частиною. Таким чином відновлюється онтологія суб'єкта й одночасно виникає нова антропологія – синергійно-онтологічна.

Суб'єкт здатний розвиватися та інтегруватися, самовизначатися та самовдосконалюватися. У зв'язку з такими характеристиками суб'єкта, виникає питання про статус особистості.

На наш погляд, особистість, яка не усвідомлює себе як суб'єкт, є лише оболонкою, створеною під зовнішнім впливом інших, суспільства. Безсуб'єктна особистість – це нон-сенс. Саме суб'єкт особистості дозволяє їй включатися у відношення з іншими, саме він лежить в основі інтегральних ознак особистості. Суб'єкт змушує особистість розвиватися, вдосконалюватися, навчатися. Сама по собі особистість є «ніким»; вона не усвідомлює те, що треба навчатися, вдосконалюватися, одним словом, розвиватися [див.: 152].

Негативно визначена суб'єктивність суб'єкта в суб'єкт-об'єктному відношенні, на кшталт пан-раб, колонізатор-колонізований, вища раса-нижча

раса тощо, означає неправду, означає те, що потребує виправлення й корекції, те, що не претендує на визнання. Засуджена на суб'єктивізм суб'єктивність не розвивається інтелектуально, духовно, вона не розвиває свого відношення до світу, не розвиває своєї мови й культури, потерпаючи від страху, комплексу меншовартості. Засуджена на суб'єктивізм суб'єктивність не є сама собою; вона втрачає сенс існування не лише зовнішнього світу, але і власного, бо не зустрічає у світі речей створених для неї; тоді «світ не милий» і жити немає бажання. Засуджена на суб'єктивізм суб'єктивність заперечує саму себе і світ. Гегель називає відчуженням «існування в іншому», визначеність іншим. «Існування в іншому» означає розчиненість в іншому: «Отже, ми маємо тепер подвоєння самоусвідомлення в ньому самому..., але ще не маємо єдності цього подвоєння, і тому нещасна свідомість – це усвідомлення себе як подвійної, самосуперечливої сутності» [53, с. 153]. Ми ж називаємо зворотній рух від «існування в іншому», в якому втрачають самостійність, до самого себе як Іншого, тобто від несправжності до справжності. Лише незріла свідомість шукає саму себе в іншому, підпорядковуючись йому. Незріла свідомість ще не усвідомлює самої себе, тому возвеличує іншого, захоплена ним. Відмовляючись від самих себе, втрачають самостійність. Буття самим собою – це зріла свідомість, яка усвідомлює власну самостійність та цілісність в самостійності, єдність в собі і для себе. Для незрілої, «нешасної свідомості» буття в собі, буття самим собою, – це «інший світ» або «потойбічний світ» стосовно неї самої. «Потойбічний світ», «інший світ» – це негативна трансцендентність, обумовлена роздвоєністю на суб'єкт і об'єкт.

До того, якщо людина не звертає на себе уваги, вона є об'єктом у світі, живе без жодного осмислення. Така людина є простим інструментом, яким усі користуються, як хочуть. Людина-об'єкт не знає, чого вона хоче і як їй жити. Інші визначають її, ставлять перед нею цілі, визначають, що їй треба, чого не треба, і хто вона така.

Ми отримали «знання» у школі, в університеті чи інституті, знайшли певне знання в книгах, які прочитали, в традиції, чи то релігійній, чи то

культурній, в якій виховувалися – усе це знання дало нам можливість орієнтуватися в об'єктивному світі. Але ні в цьому світі, ні в цьому знанні немає основного – суб'єкта. Щоб здійснити перехід від об'єкта до суб'єкта потрібне самоосмислення. Для людини-об'єкта відповіді лежать на поверхні: я – це українець, німець, француз тощо, я – християнин, мусульманин, індус, буддист тощо, я – це спеціаліст, професіонал тощо, я живу, щоб побудувати будинок, посадити дерево і виховати дітей тощо... все це «само собою зрозуміло» для об'єкта-людини, яка визначена ззовні іншими, об'єктивним світом тощо. Можна прожити так усе життя – прожити об'єктом; і так живуть більшість людей, вони є основою суспільства, вони займають керівні посади, вони керують іншими об'єктами-людьми, а ними керують ще інші і так далі і тому подібне.

Візьмімо Сократа. Він вже не є об'єктом, яким керують і за рахунок якого утверджуються; він мислить, він шукає себе, бо каже: «Пізнай самого себе». Це не просто, оскільки потребує розірвання об'єктивних зв'язків зі світом й перебування у проміжному стані – ніщо. Я – ніхто, коли усі ці зв'язки рвуться: я приходжу до висновку, що я ні грек, ні індус, ні українець, ні француз, ні християнин, ні буддист, ні мусульманин. Усі об'єктивні ярлики об'єктивного світу руйнуються увагою до самого себе. Звернути увагу на самого себе означає стати на шлях пробудження. Якщо людина, як об'єкт, пізнає світ-об'єкт, то вона нічого не знає про себе як суб'єкт, і тому протиставляє себе йому. Це означає, що «пізнання – необхідна властивість нашого розуму, який є не що інше, як суб'єкт, який пізнає. Але суб'єкт може знати про себе не присутньо, тобто як про суб'єкт, а лише як про об'єкт, бо пізнаване завжди є об'єктом, а отже, може знати про себе тільки з формального боку. Все наше знання про знання зводиться до того, що воно зумовлене зовнішніми щодо нас впливами і полягає у сполученні наших уявлень і понять за їх схожістю і протилежністю, а відтак там, де немає ні схожості, ні протилежності, не може бути і знання» [51].

Суб'єктивне не означає суб'єктивістське, тобто відносне, неправдиве. Навпаки, суб'єктивне – це субстанційне, яке індивідуалізувалося, і пройшло

через індивідуальну свідомість, але не спотворилося. Крім цього, суб'єкт усвідомлює зворотні зв'язки, які існують між ним та тим середовищем, в якому він чи вона перебувають. Соціальне повертається до суб'єкта, бо соціальне є інтерсуб'єктивним, яке базується на суб'єкт-суб'єктних відношеннях; ці відношення не є односторонніми, а взаємними, тобто соціальність виникає на основі міжсуб'єктних зворотних зв'язків.

Таким чином, суб'єкт є надзвичайно важливим для конституювання цілісного та гармонійного життя людини у світі. Від того, як уявляє себе людина – суб'єктом чи об'єктом – залежать практики повсякденного життя, ставлення до інших та цілі. «Можна легко собі уявити, що і спосіб діяльності, і спосіб поведінки, і сам спосіб життя будуть істотно різнитися залежно від уявлення про себе як суб'єкта або об'єкта. Той тип, що мислить себе суб'єктом, прагне до організації цілісного контура діяльності, виступає її ініціатором, тоді як той, хто мислить себе об'єктом, здійснює її як простий виконавець. Це є особлива характеристика суб'єкта..., пов'язана із самосвідомістю...» [152, с.51]. Суб'єкт вплетений у відношення з іншими, з Космосом; він ніколи не є самотнім; він постійно перебуває у спілкуванні та спів-бутті. Буття – це завжди спів-буття, яке складається із зворотніх зв'язків (діалогічних).

Вперше про зворотні зв'язки заговорили кібернетики. Зворотні зв'язки – це не «об'єктивні» зв'язки. Будь-яка система, чи то жива чи «нежива», взаємодіє зі своїм середовищем. Взаємодія відбувається шляхом обміну енергією, інформацією. Якби такого обміну не було, то система виродилася б. Взаємообмін енергією та інформацією підтримує існування системи, а в деяких випадках забезпечує їй перехід на вищий ступінь розвитку шляхом взаємозбагачення. Людина-суб'єкт є відкритою завдяки цим зворотнім зв'язкам. Якщо є усвідомлення цих зв'язків, то є і відповідальність за свої думки, слова та вчинки. Тому з синергетичного погляду світ – це павутина, тобто все між собою взаємопов'язане і вплив дії на одну павутинку спричиняє передання енергії цієї дії по всій павутині, яка повертається до свого джерела [див.: 94]. Ізольованість, окремішність – це ілюзія. Людина не існує ізольовано



чи окремо від решти світу, від Всесвіту, від суспільства тощо. Синергетика, яка ґрунтується на нелінійному, тобто не-фізичному мисленні, володіє певним гуманістичним потенціалом, оскільки вона здійснює перехід від ізольованого об'єкта-людини, яка відсторонено спостерігає за процесами, до суб'єкта-людини, тобто до людини, яка заангажована у те, що вона досліджує; у те середовище, в якому вона творить, або іншими словами, конструює соціальну реальність. Тому необхідно враховувати не лише інтелектуальні здібності людини, але й її інтуїцію, творчу, продуктивну уяву, глибину емоцій та переживань, здатність конструювати соціальну реальність.

Конструювання соціальної реальності – це конструювання повсякдення [див. 225]. Але конструктивної діяльності недостатньо. Людина є не лише інженером-конструктором, який перетворює, пристосовуючись до неї. Необхідна синергія, співдія, іманентного і трансцендентного, людського і божественного, внутрішнього і зовнішнього.

Людина є частиною космосу і бере участь у його долі. Синергія, як співдія, означає також спів-буття людини з іншими. Людина не є «точковою самістю», не є ізольованим, закритим індивідом, Робінзоном Крузо на безлюдному острові. Людина бере участь у розвитку космосу, тому вона співпричетна його ритму; вона сподівається на краще життя, але краще життя стане реальністю лише тоді, коли буде усвідомлення того, що нічого ізольованого немає: іманентне і трансцендентне, зовнішнє і внутрішнє утворюють єдиний космос, розвиток якого можливий на основі їхньої синергії. Як зазначає Р. Паніккар: «Повнота життя, щастя, творчість, свобода, добробут, досягнення тощо – від усього цього не потрібно відмовлятися, навпаки, усе це повинно бути підсилене оновлюючим переходом» від повсякдення, яке твориться ізольованою людиною-об'єктом, людиною-конструктором, людиною-натовпу, до синергетичного повсякдення, яке твориться інтегральною людиною-суб'єктом, яка усвідомлює іманентно-трансцендентні зв'язки усього суцього [див: 333, С.350-351]. Якщо ми прагнемо перетворити повсякдення на творче середовище, в якому процвітатиме любов та справедливість, необхідна

його синергетична модель, в якій би враховувалося трансцендентне, тобто несподіване, непередбачуване, небачене, котре розширює межі людського сприйняття.

Таким чином, повсякдення постає не як застигле соціальне буття людей, а як динамічне, яке постійно зазнає змін під впливом конструктивної діяльності соціальних акторів. Кожен соціальний актор – це суб'єкт, який включений в мережу суб'єктно-суб'єктних взаємодій. Соціальна структура не є «даною»; вона формується й кристалізується завдяки діяльності соціальних акторів, але з іншого боку така «кристалізація» структур не є «абсолютною». Конструювання і деконструювання – це паралельні процеси творення соціальної реальності.

Повсякденний процес продукування соціальності, як суб'єктно-суб'єктної взаємодії, ви-являє феномен соціального зв'язку на «низинному» рівні, тоді як «верхні» суперструктури суспільства виявляються другорядними у продукуванні соціальності. Саме на рівні повсякдення суб'єкт стає онтологічно багатовимірним завдяки своїм онтичним та онтологічним практикам, які не можна розглядати виключно як вплив на об'єкти. Соціальна онтологія повсякдення постає єдністю онтичних та онтологічних практик, в яких об'єкт стає суб'єктом. Тільки у цьому випадку інша людина припиняє бути для нас об'єктом, а її духовність стає очевидною.

Тому суб'єктно-суб'єктні взаємодії стають основою духовності повсякденного життя. Суб'єкт не є об'єктом впливу і не детермінується виключно соціальним середовищем; він сам бере активну участь у конструюванні, створенні цього середовища; він не визначається зовнішнім, а внутрішнім буттям, тому внутрішня динаміка життя суб'єкта безпосередньо пов'язана з зовнішньою динамікою конструювання соціальної повсякденної реальності. Суб'єкт відіграє ключову роль у синтезуванні зовнішнього і внутрішнього. Його діяльність стає співдіяльністю суб'єктів у суб'єктно-суб'єктних взаємодіях. Тому на перший план повсякденного життя виходить кооперація, співпраця суб'єктів. У такому повсякденному житті самотність стає неможливою. Суб'єкт може гостро переживати самотність, коли він

усвідомлює себе як об'єкт, а також, коли має справу з іншими суб'єктами як об'єктами. Об'єкт завжди постає як інший-чужий, не-свій.

Синергія соціальної онтології повсякдення полягає у тому, що інший як чужий, не-свій, зникає, стаючи суб'єктом. Синергія виникає лише на основі суб'єктно-суб'єктної взаємодії; вона не може виникнути на основі суб'єкт-об'єктного, об'єкт-об'єктного відношення, які є відношенням Я-Інший, а не взаємодією.

### **Висновки**

1. У повсякденні соціальні процеси, що протікають у часопросторі, постають як певні складні суб'єкт-суб'єктні взаємодії. Динамічність соціальних повсякденних процесів визначається інтенсивністю взаємодій суб'єктів. Тому важливо зрозуміти повсякденні практики суб'єктів соціальних процесів. Ці практики можуть бути онтичними та онтологічними.

2. У соціальній реальності повсякдення онтичні та онтологічні практики є інтегрованими одна в одну, адже суб'єкт живе та діє, одночасно, як природний індивід, котрий повинен задовольняти свої основні фізичні та фізіологічні потреби (онтичні практики), і як духовна особа, котра задовольняє потреби духу (онтологічні практики). Тому практики спрямовані на задоволення цих двох видів потреб. Онтологічні практики необхідні для того, щоб розмикати соціальну онтику, фактичне існування суб'єктів. Якби суб'єкт був лише онтичним, то це означало б, що він не зміг би виходити у простір творчості, поезії, релігії, мислення, високих почуттів любові, надії і віри, до того, що зазвичай називають «речами в собі», «трансцендентним», і був би цілком прив'язаним до тіла, до власної тілесності, вираженням якої є чуттєвість. Саме онтологічні практики стають синергетичними практиками, в яких поєднуються і трансформуються усі здібності та здатності людини, як фізичні й душевні, так і духовні.

3. У повсякденному житті суб'єкт постає фізично-духовною єдністю, яку він інтеріоризує у своїх онтичних та онтологічних практиках. Оскільки суб'єкт

є певною єдністю, то його діяльність є синергійною, тобто співдією духовного і фізичного, внутрішнього і зовнішнього, індивідуального і колективного. Діяльність суб'єктів змінює умови та обставини їхнього життя. В основу соціальної онтології повсякдення покладаються такі поняття, як практика, продукування соціальності, зміна, інтенціональність, план, синергія, суб'єкт-суб'єктні взаємодії, соціальний часопростір тощо.

4. Соціальна онтологія повсякдення не є статичною, не є певною «картиною». Вона ви-являє повсякдення як таке, в його динаміці, конфліктності інтенціональностей, поділах та розривах, навмисній раціоналізації та інструменталізації, але з іншого боку, вона *ви-являє* його як певну первісну єдність та синергію дій суб'єктів, котрі продукують соціальність. Соціальна онтологія повсякдення *ви-являє* нові горизонти людської соціальності. Ми живемо в часи радикальних змін соціальності. Соціальні зміни на повсякденному рівні мають синергетичний характер. Порядок і хаос взаємопов'язані таким поняттям, як свобода. Нова свобода не є абстракцією. Навпаки, тепер свобода стає відчутною, оскільки суб'єкт соціальних відношень відчуває в собі хаос і порядок, народження нового і руйнування старого. Тому будування і руйнування ідуть пліч-о-пліч. Між буттям і становленням також встановлюється синергетичний зв'язок.

5. Розглянуті елементи повсякдення перебувають у становленні. Але, з іншого боку, вони становлять певну структуру повсякденного буття людей, які активно їх трансформують. Тому нова соціальна онтологія генерує нововведення, самоорганізацію, яка проявляється в свободі суб'єктів соціальної дії. Становлення і буття людини та соціальної реальності взаємопереплетені. Майбутнє відкрите, а тому його неможливо передбачити, бо у розвитку людини та соціуму завжди є точки розходження (точки біфуркації). І куди і як буде розвиватися людина і соціум залежить від самої людини, людей як колективних діячів, суб'єктів діяльності, від рівня розвитку їхнього інтелекту та сили волі. Людина повинна навчитися створювати нове у світі, що є відкритим та нелінійним.

б. Повсякденні онтологічні практики потребують рефлексійного управління. Це означає, що за умов усвідомлення множинності виборів, суб'єкт соціальної взаємодії повинен уміти швидко осмислити можливий вибір та прорахувати його наслідки. Суб'єкт онтологічних повсякденних практик – це не лише суб'єкт, який здійснює інструментальні дії (онтичні), але й суб'єкт, котрий діє конструктивно та інноваційно, використовуючи увесь свій потенціал знань та здібностей. Такий суб'єкт не існує сам по собі; він перебуває у відношеннях до таких самих суб'єктів. Тому їхня дія є дією синергійно-колективною і спрямована на досягнення тих змін, які покращать життя, які зроблять його насиченішим високими переживаннями, багатшим емоційно та інтелектуально. Ефективність повсякденних онтологічних практик є очевидною, бо вони акумулюють здатності суб'єктів, як індивідуальні, так і колективні. Ці практики дозволяють розумно використовувати колективні ресурси, але також і зберігати незалежність окремих суб'єктів під час прийняття рішення. Онтологічні повсякденні практики є ефективними тому, що дозволяють досягати мети, а саме: змінювати якість життя суб'єктів.

## ВИСНОВКИ

На основі проведеного аналізу теорій повсякдення, його елементів та принципів дослідження, стало очевидним, що повсякдення – це звична тема обговорення у західній гуманітаристиці, яка вбачає у ньому, після розробок Е. Гусерля, М.Гайдегера та А. Шюца, один із способів здійснення соціальності та самоутвердження людини. Цей аналіз дозволив дійти певних висновків:

1. Повсякдення – це управління невизначеністю життя за допомогою глузду. Людина у повсякденному житті керується звичками, нормами і правилами, які утворюють сферу об'єктивації (А. Геллер), а не власним розумінням ситуації. У життєвих ситуаціях люди використовують «знання» з цієї сфери, а також власне «знання», отримане ними у процесі життя.

2. Повсякденне життя людей як буття-у-світі – інтенціональне, тобто людська діяльність спрямована на зовнішній світ. Можна говорити про повсякденний конфлікт інтенціональностей. Кожна людина, кожен народ, володіє певними інтенціональностями, які перебувають у безперервному конфлікті; але є ще другий шабель сприйняття, а саме, коли в свідомості відображається конкретний об'єкт, а саме відображення є репрезентацією сприйнятого об'єкта; ці два шаблі сприйняття пов'язані між собою і не існують один без одного; повсякденне сприйняття об'єктів зовнішнього світу завжди здійснюється за допомогою цих двох актів: спрямованості на об'єкт і подальшої репрезентації об'єкта.

3. Повсякденню притаманна динамічно-статична соціальна онтологія. З одного боку, повсякдення тяжіє до консерватизму, тобто до збереження певних схем життя, звичок, які допомагають пристосуватися й вижити; з другого боку, повсякдення не може не змінюватися, адже людина не здатна обійтися без нового, без творчості. Тому мікроаналіз повсякдення спрямований на цю двоєдину природу соціальної онтології повсякдення: її статику та динаміку.

4. Статика забезпечується трансцендентальними чинниками: апріорними схемами, які задають певні алгоритми поступування людей у повсякденному

житті. Різновидами таких схем є також фрейми. Схеми, фрейми формують наші звички. Трансцендентальне задає габітулізацію (озвичаювання) повсякдення, яка пов'язана з його рутинізацією та монотонністю. Але трансцендентальне стає відносним, коли ми його не онтологізуємо і не опредметнюємо. Тоді здійснюється прорив, і людина може усвідомлювати нові можливості, відкривати нові шляхи для розвитку.

5. Однак повсякдення перебуває усе ж під впливом трансцендентальних структур, які зумовлюють глузд та встановлюють певну визначеність повсякденної поведінки людини. Структура задається до будь-якого життя і означає своєрідну життєву заданість повсякденної діяльності людини, відсутність у повсякденні повної свободи, конституюваної надіндивідуальними схемами сприйняття. Такими трансцендентальними структурами є і соціальні структури, жорсткий порядок яких також впливає на повсякдення та індивідуальний досвід людини. Тому повсякденні індивідуальні дії людини завжди перебувають під впливом схем соціального порядку. Існуюча в суспільстві система релевантностей і типізацій, зокрема система значень та уявлень про об'єкти і події світу, типізуючі соціальні ролі і норми поведінки, враховує лише соціально схвалені типові дії людини, які формують таке ж типове повсякдення.

6. Важливим виявився аналіз повсякденних онтичних та онтологічних практик. Онтичні повсякденні практики є тілесно-орієнтованими. Онтичні повсякденні практики конституюють суб'єкт повсякдення як «живе тіло», як «психофізичну єдність». Віддаленість таких практик від буття робить їх поверховими, утилітарними, зорієнтованими на найближчі цілі, тому онтичні повсякденні практики є тактичними, а не стратегічними. На відміну від онтичних, онтологічні повсякденні практики є стратегічними, відкритими до найвіддаленіших цілей. Онтологічні повсякденні практики осмислені та рефлексивні, цілеспрямовані та творчі. На онтологічному рівні два види цих практик синергійно пов'язані між собою, тобто вони доповнюють одна одну і їхнє розділення можливе лише формально, для теоретичних потреб.

7. Духовні практики спрямовані на «відключення» здорового глузду та формування такого сприйняття, в якому об'єкти повсякденного світу сприймаються безпосередньо. У стані відключеного глузду з'являється інший вид сприйняття, який називається «сприйняттям, протяжністю у вічність» (С. Кацукі). Таке сприйняття є точкою відліку для перебудови усього повсякдення.

8. Повсякдення як форма життєсвіту – двоєдине, бо поєднує повсякденне та святкове, інтенціональне та неінтенціональне, трансцендентальне та релігійно-містичне, логічно-формальне та емоційно-почуттєве. Двоєдине означає не лише поєднання цих протилежностей, а й їхню співдію. В цьому й полягає динамічна рівновага життєсвіту людини: балансування на межі двох протилежностей.

9. Традиційне уявлення про повсякдення як щось звичне, повторюване з дня у день, а тому рутинне, має відтінок негативного значення. І це цілком зрозуміло, адже повсякдення є простором існування людини у світі, який вона в процесі освоєння підкорює егоцентрованої свідомості та змушує обертатися навколо власного Я, виробляючи при цьому особистісні звички, стереотипи, судження тощо. У такій ситуації неповнота людини з буденною свідомістю стає неповнотою її повсякдення. Проте людина відкрита до свідомого вибору, до руху в напрямку до верхньої межі самоздійснення, що означає досягати повноти життя.

10. Релігія, наука і філософія виникають не з якихось «вищих сфер», а на основі повсякденного життя, яке змушує людей осмислювати, аналізувати його і шукати сенс. Філософія, релігія і наука не повинні відриватися від повсякдення. Інакше вони просто вироджуються, бо істину, сутності, треба виявляти та досліджувати саме у повсякденні. Проблеми повсякдення диктують систематизацію знань у тих чи інших науках, а також у філософії. Таке занурення повсякдення у науки і наук у повсякдення неминуче веде до їхнього «олюднення», тобто гуманізації.

11. Повсякдення може бути джерелом дива. Все залежить від того, чи вміє людина дивитися. У повсякденні нове швидко зникає. Швидкість зникання



нового залежить від того, чи людина здатна зберігати свіжість сприйняття і не звикати до нового. Повсякдення постає об'єктивованою реальністю, тобто тою реальністю, яку поділяють усі і яку створили до нас інші люди. Ми народжуємося, розвиваємося у вже «готовому світі», який нас не дивує.

12. Тіло конститує соціальний повсякденний світ та забезпечує комунікацію, не є Я чи самістю, бо володіє органічно-відкритою природою. Тіло забезпечує автономність людини у світі, а як відкрите до стосунків вже на рівні органічної конституції, воно формує спільний з іншими людьми соціальний простір, у якому абсолютна ізольованість Я стає принципово неможливою. На основі такого розуміння людини можна стверджувати, що за самою своєю природою вона є відкритою до взаємин з іншими людьми, а тому і до формування спільного з ними інтерсуб'єктивного простору.

13. Численні дослідження повсякдення засвідчили практичний поворот у філософії. Філософія конкретного (повсякденного) відкидає академічні ігри, їхній формалізм, і надає перевагу безпосередньому осмисленню буденних феноменів. Від такого осмислення залежить вирішення багатьох «філософських проблем», які для спекулятивної філософії залишаються «вічними». Справжні зміни треба розпочинати з конкретного, повсякденного життя, а не «згори». Філософський радикалізм (від лат. *radix* – корінь) повертає до коренів конкретного та буденного.

14. У дисертації започатковано метатеоретичне дослідження повсякдення з метою створення його *метатеорії*. Дисертант проаналізував зарубіжні теорії та вітчизняні спроби осмислити повсякдення, що дало можливість наблизитися до створення такої теорії, яка би розуміла повсякдення у його багатовимірності та багаторівневості. У дисертації такою метатеорією стала концепція динамічної рівноваги повсякдення у його полісуб'єктній соціальності, в яку включається динаміка онтичних практик, заснованих на повторах, і динаміка онтологічних практик, заснованих на змінах та інноваціях.

15. Показано, що така метатеорія повсякдення є антиредукціоністською, тобто не зводить повсякдення до певної основи (духовної, природної, фізичної,

індивідуальної, колективної, соціальної, суспільної тощо), як його першопочатку.

16. Обґрунтовано, що метатеорія повсякдення враховує його багаторівневність, а також структурну складність у її динаміці, адже на зміну статичній теорії суперструктур соціального буття приходять теорії динамічних соціальних форм спільного буття суб'єктів повсякденних практик, які включені у ці соціальні форми.

## БІБЛІОГРАФІЯ

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Никола Аббаньяно; [пер. с итальянского, комментарии и именной указатель А. Л. Зорина]. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1998. – 505 с.
2. Августин Св.. Сповідь / Августин Святий.; [пер. з латин. Ю. Мушака; післям. С. Здіюрка]. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
3. Адорно Т. Теорія естетики / Теодор Адорно; [пер. з нім. П. Таращук]. – К: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. – 518 с.
4. Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема / Карл-Отто Апель // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / А.М. Єрмоленко – К.: Лібра, 1999. – С. 231-254
5. Андрос Є. І. Інтелект у структурі людського буття / Є. І. Андрос. – К.: Стилос, 2010. – 358 с.
6. Антонич Б. І. Повне зібрання творів / Богдан Ігор Антонич / Передмова Миколи Ільницького; Упорядкування і коментарі Данила Ільницького. – Львів: Літопис, 2009. – 968 с.
7. Аристотель. Нікомахова етика. – [Електронний документ]. – Режим доступу: [http://www.ae-lib.org.ua/texts/aristoteles\\_\\_nicomachean\\_ethics\\_\\_ua.htm](http://www.ae-lib.org.ua/texts/aristoteles__nicomachean_ethics__ua.htm)
8. Аристотель. Топика // Аристотель. Соч. в 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 349-532
9. Аристотель. Протрепник. О чувственном восприятии. О памяти / Аристотель; [пер. на рус. Е. В. Алымовой]. – СПб: Изд-во С-Петербур. ун-та, 2004. – 183 с.
10. Аристотель. О душе / Аристотель. – СПб.: Питер, 2002. – 224 с.
11. Аристотель. О частях животных. – [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://www.simposium.ru/ru/node/553>
12. Бакусев В.М. «Вечное возвращение» и античность / В. М. Бакусев // Вопросы философии. – №12 – 2007 – С. 135-157

13. Балалаева Наталия Константиновна. Динамика личных миров в пространстве повседневности : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 : Хабаровск, 2004 137 с. РГБ ОД, 61:05-9/33
14. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.
15. Башляр Г. Избранное: поэтика пространства / Гастон Башляр; [пер. с франц]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 376 с. – (Серия «Книга света»)
16. Бибахин В. В. Мир. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.i-u.ru>
17. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания; [пер. Е. Руткевич]. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
18. Бергсон А. Творча еволюція / Анрі Бергсон; [пер. з фр. Р. Осадчука]. – К.: Вид-во Жупанського, 2010. – 318 с. – (Серія «Лауреати Нобелівської премії»)
19. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / Анри Бергсон; [пер. с фр]. – Мн.: Харвест, 1999. – 1408 с. – (Классическая философская мысль)
20. Бодриар Ж. Фатальні стратегії / Жан Бодриар; [з франц. переклав Леонід Кононович]. – Львів: Кальварія, 2010. – 192 с.
21. Больнов О.Ф. Зустріч / О. Ф. Больнов // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії / Л. А. Ситниченко. – К.: Либідь, 1996. – С. 157-170
22. Бретон Андре. Манифест сюрреализма 1924 года. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.surrealism.ru/gr.html>
23. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV-XVIII ст. Том 1. Структура повсякденності: можливе і неможливе / Ф. Бродель; [пер. з франц. Г. Філіпчук]. – К.: Основи, 1995. – 543 с.
24. Бубер М. Я і Ти // Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням / Мартін Бубер; [пер. з нім]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – С. 25-226

25. Бунге М. Причинность. Место принципа причинности в современной науке/ Марио Бунге; [пер. с англ. И. С. Шерн-Борисовой и С. Ф. Шушурина]. – М.: Издательство Иностранной литературы, 1962. – 511 с.
26. Бурдьє П. Практичний глузд: [про людину і суспільство] / П'єр Бурдьє; [пер. з франц. О. Йосипенко та інші]. – К.: Укр. центр духовної культури, 2003. – 529 с.
27. Бурдьє П. Соціологія політики / П'єр Бурдьє; [пер. с фр./ Сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко]. – М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.
28. Бурдьє П. Начала. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://bourdieu.name/content/burde-nachala>
29. Бурдьє П. Введение в социологию социальных наук: объективация субъекта объективации – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://sociologos.net/bourdieu-obektivazia>
30. Ванейгем Рауль. Трактат об умении жить для молодых поколений (Революция повседневной жизни) – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://avtonom.org/old/lib/theory/vaneigem/traktat/traktat.html?q=lib/theory/vaneigem/traktat/traktat.html>
31. Вандельфельс Б. Вступ до феноменології / Бернхальд Вандельфельс; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої]. – К.: «Альтерпрес», 2002. – 150 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека)
32. Вандельфельс Б. Топографія чужого. Студії до феноменології Чужого / Бернхадьд Вандельфельс; [пер. з нім. В. Кебуладзе]. – К: ППС-2002, 2004. – 206 с.
33. Вандельфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности – [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://sociologist.nm.ru/articles/vandelfels\\_01.htm](http://sociologist.nm.ru/articles/vandelfels_01.htm)
34. Велесова книга. Пер. Б. І. Яценка. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.svit.in.ua/kny/bookv10.htm>
35. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Людвіг Вітгенштайн; [пер. з нім. Євген Попович]. – К.: Основи, 1995. – 311 с.
36. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія / В. С. Возняк. – Дрогобич:

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. – 357 с.

37. Волков В. В., Хархордин О. В. Теория практик / В. В. Волков, О. В. Хархордин. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с. – (Серия «Прагматический поворот»; Вып. 2)
38. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: Монография / В. И. Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216 с.
39. Врігт Г. Г. фон. Логико-философские исследования: Избр. тр. / Г. Г. фон Врігт // Пер. с англ.; общ. ред. Г. И. Рузавина и В. А. Смирнова; сост. и авт. предисл. В. А. Смирнов. – М.: Прогресс, 1986. – 600 с.
40. Вулф В. Современная художественная проза / Вирджиния Вулф // Моэм У. С. Подводя итоги: [Эссе, очерки] / Сост., вступ. ст., коммент. Г. Э. Ионкис. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 488-495 – (Б-ка студента-словесника).
41. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів / Юрген Габермас // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник / А.М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – С. 255-286
42. Габриэль М. Метафизический дневник / Марсель Габриэль; [пер. с франц.]. – СПб: «Наука», 2005. – 587 с. – (Слово о сущем; Т. 59)
43. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
44. Гайденко П. П. История и рациональность / П. П. Гайденко. – М.: КомКнига, 2010. – 368 с.
45. Гайденко П. П. Проблема рациональности на исходе 20 века / П. П. Гайденко // Вопр. Философии. – 1991. – №6. – С. 24-33
46. Гайденко П. П., Давыдов Ю. И. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / [П. П. Гайденко, Ю. И. Давыдов] – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
47. Галушко М. М. Антропологія повсякденності як методологія критики логоцентризму / М. М. Галушко // Totallogy – XXI (15/16 випуск). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України, 2006. – С. 432-444
48. Галушко Михайло Михайлович. Філософсько-антропологічний зміст феномену «повсякденність» в горизонті життєвого світу: автореф. дис...

- канд. філос. наук: 09.00.04 / Національний педагогічний ун-т ім. М.П.Драгоманова. — К., 2007. — 19 с.
49. Галушко М. М. Наслідки тематизації повсякденності для розвитку філософської антропології – [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_74/Halushko.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_74/Halushko.pdf)
50. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель; [пер. с англ.]. – СПб.: Питер, 2007. – 335 с. – (Серия «Мастера социологии»)
51. Гіляров О. Що таке філософія та що вона може і не може дати? / Пер. з рос. М. Ткачук – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.ekmair.ukma.kiev.ua/handle/123456789/423>
52. Гіршфілд Дж. Звичка / Дж. Гіршфілд; пер. з англ.// Всесвіт – №7-8 – 2010 – С. 6-7
53. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / Г. В. Ф. Гегель / Пер. з нім. П. Таращук. – К.: Основи, 2004. – 548 с.
54. Гераклит – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://geraklit.moy.su>
55. Горлач Н. И. Избранное: в 3-х т. Т. 2. Мир повседневности / Н. И. Горлач. – Харьков: Факт, 2003. – 640 с.
56. Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта / Ирвин Гофман; [пер. с англ.]. – М.: Ин-т социологии РАН, 2004. – 986 с.
57. Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/sartr02/txt03.htm>
58. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Едмунд Гусерль; [пер. з нім. В. Кебуладзе]. – К.: ППС-2002, 2009. – 356 с.
59. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. Д. В. Скляднева]. – СПб.: «Наука», «Ювента», 1998. – 315 с. – (Серия «Слово о сущем»)
60. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 544-624 – («Классическая философская мысль»)

61. Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль; сост. В. А. Куренной. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 341-375
62. Гуревич Л. С. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства / Л. С. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
63. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Девід Г'юм; [за ред. та з передм. Е. К. Мосснера; з англ. пер. П. Насада]. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2003. – 382 с.
64. Декарт Р. Метафізичні розмисли / Рене Декарт; [пер. з франц.]. – К.: Юніверс, 2000. – 298 с.
65. Декарт Р. Страсти души / Рене Декарт // Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 481-572
66. Декомб В. Інституції сенсу / Вінсент Декомб; [пер. з фр., післямова та примітки О. Йосипенко]. – К.: Український Центр духовної культури, 2007. – 368 с.
67. Делёз Ж. Ницше и философия/ Жиль Делёз; [пер. с франц.]. – М., 2003. – 224 с.
68. Делёз Ж. Переговоры / Жиль Делёз; [пер. с франц.]. – СПб, 2004. – 180с.
69. Делёз Ж. Логика смысла/ Жиль Делёз; [пер. с франц. Я. И. Свирского]. – М.: Издательский Центр «Академия», 1995. – 298 с.
70. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; [пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина]. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 228 с.
71. Делёз Ж. Различие и повторение / Жиль Делёз; [пер. с франц. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской]. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
72. де Серто Мишель. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / Мишель де Серто; [пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной]. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с. – (Серия «Прагматический поворот»; вып. 5)



73. Дойл А. К. Пригоди Шерлока Холмса / Артур Конан Дойл; [пер. з англ.]. – Харків: ВД «Школа», 2003. – 540 с.
74. Донченко О. А., Романенко В. О. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятив психополітичного повсякдення)/ О. А. Донченко, В. О. Романенко. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
75. Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла / Т. Б. Длугач. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. – 336 с.
76. Дюмезиль Ж. Верховные Боги Индоевропейцев / Ж. Дюмезиль; [пер. с франц. Т. В. Цивьян]. – М.: Наука, 1986. – 234 с.
77. Енциклопедія постмодернізму. За ред. Чарлза Е. Вінквіста та Е. Тейлора; [пер. з англ. Віктора Шовкуна]. – К.: Основи, 2003. – 503 с.
78. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 576 с.
79. Жигалкин С. Метафизика вечного возвращения / С. Жигалкин. – М.: Издательство НОХ, 1996. – 277 с.
80. Жиртуєва Н. С. Модифікації містичного досвіду в релігійних традиціях світу: монографія./ Наталія Сергіївна Жиртуєва. – Херсон: Видавництво ХДМІ, 2009. – 327 с.
81. Зибачинський Орлан О. Воля до свободи. Думки про світ, людину й абсолют / Орест Зибачинський Орлан. – Сідней-Париж: Видавництво «Українське слово», 1988. – 142 с.
82. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность: философские загадки / Е. В. Золотухина-Аболина. – К.: Ника-Центр, 2006. – 256 с.
83. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность и другие миры опыта / Е. В. Золотухина-Аболина. – М.: ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2003. – 192 с.
84. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь/ Вернер Зомбарт; [пер. с нем.]. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 624 с. – (Человек и мир)
85. Іваник С. Степан Олексюк – учень Казимежа Твардовського / Степан Іваник. – Львів, 2012. – 188 с.
86. Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие / Л. Г. Ионин. – М.: Логос, 2000. – 256 с.

87. Йосипенко О. М. Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ-початку ХХІ століть / О. М. Йосипенко. – К.: Український центр духовної культури, 2012. – 479 с.
88. Кадикало А., Карівець І. Значення принципу доповнюваності для переходу від пізнання до споглядання // Вісник Національного університету «Львівська політехніка» «Філософські науки» – №636. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. – С. 104-111
89. Канетті Е. Маса і влада / Еліас Канетті; [з нім. переклав Олекса Логвиненко]. – К.: Видавничий дім «АЛЬТЕРНАТИВИ», 2001. – 416 с.
90. Кант І. Естетика / Іммануїл Кант; [пер. з нім. Б. Гавришкова]. – Львів: Аверс, 2007. – 360 с.
91. Кант І. Критика чистого розуму / Іммануїл Кант; [пер. з нім. Ігоря Бурковського]. – К.: Юніверс, 2000. – 504 с.
92. Кант І. Критика практичного розуму / Іммануїл Кант; [пер. з нім. Ігоря Бурковського]. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с.
93. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000507/index.shtml>
94. Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Фритьоф Капра; [пер. с англ. под ред. В. Г. Трилиса]. – К.: София; М.: ИД «София», 2003. – 336 с.
95. Карівець І. Про мислення та мислителя / Ігор Карівець. – Філософські обрії – №8 – 2002. – С. 35-45
96. Карівець І. Притомність і свідомість, або про термінологічну плутанину у філософії свідомості – [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://www.paddhati.org.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=70:2010-07-04-14-54-04&catid=29:2010-2&Itemid=107](http://www.paddhati.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=70:2010-07-04-14-54-04&catid=29:2010-2&Itemid=107)
97. Карівець І. Людина як соціальна істота: проблема трансцендентності / Ігор Карівець // Магістеріум. Випуск третій. Історико-філософські студії. К: КП ВД «Педагогіка», 2000. – С. 137-145

98. Карівець І.В. Егологія і трансцендентність / І. В. Карівець // ВІСНИК Львівського Університету імені Івана Франка. Філософські науки. Випуск 2. – Львів, 2000. – С. 91-99
99. Карівець І. Осмислення тіла в постмодерній французькій філософії / Ігор Карівець // ВІСНИК Національного університету «Львівська політехніка» - №578 – Філософські науки – 2007 – С.29-34
100. Карівець І. Елементи повсякдення: тіло, час, інші / Ігор Карівець // ВІСНИК Національного університету «Львівська політехніка» – №661 – Філософські науки – 2010 – С.19-24
101. Карівець І. В. Повсякдення як джерело дива / Ігор Карівець // Філософія повсякденності. Матеріали конференції. 17 октября 2009 г. – Киев, 2009. – С. 29-30
102. Карівець І. Повсякдення: важка спадщина модерну / Ігор Карівець // ВІСНИК Національного університету «Львівська політехніка» - №607 – Філософські науки – 2008 – С. 42-48
103. Карпенко Іван Васильович. Філософська рецепція повсякденності в просторі культури : дис... д-ра філос. наук: 09.00.04 / Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. – Х., 2006. – 383арк. – Бібліогр.: арк. 352-383.
104. Карпенко И. В.. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности / И. В. Карпенко; Харьковский национальный ун-т им. В.Н.Каразина. – Х. : ХНУ им. В.Н.Каразина, 2006. – 292с. – Библиогр.: С. 275-291.
105. Карпенко И. В. Повседневное и философское измерение феномена трансцендентализма – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www-philosophy.univer.kharkov.ua/GPhP.htm>
106. Касавин И. Т. О ситуации проблематизации рациональности – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/rationality.html#9>
107. Касавин И. Т., С. П. Щавелев. Анализ повседневности – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.journal.iph.ras.ru/alltag.doc>
108. Кассирер Э. Сущность и действие символического понятия / Эрнест Кассирер // Эрнст Избранное: Индивид и космос; [пер. с нем. Н.А.

- Малинкина]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 271-434 – (Серия «Книга света»)
109. Кацуки С. Практика Дзэн. Железная флейта (100 коанов дзэна) / Сэкида Кацуки; [пер. с англ.]. – К.: «Преса України», «REFL-book» – 1993. – 336 с.
110. Квіт С. М. Основи герменевтики: Навч. Посіб. / С. М. Квіт. – К.: Вид. дім. «КМ Академія», 2003. – 192 с.
111. Кемеров В.Е. Общество, социальность, полисубъектность / В.Е. Кемеров. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2012. – 252 с.
112. Кибалион. Учение трех посвященных о герменевтической философии Древнего Египта и Греции. – М., 193. – 127 с.
113. Кізіма В. Онтико-онтологічна дуальність буття як принцип синтезу філософії, релігії, науки / Володимир Кізіма // На шляху до синтезу філософії, релігії і науки. Тези II Всеукраїнської науково-практичної конференції, 10-11 квітня 2009 року / Під ред. І. В. Карівця. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. – С.3-5
114. Кизима В. В. Социум и Бытие / В.В. Кизима. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2007. – 204 с.
115. Киселёв Р. А. Импринтинг (часть 4) – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.vestniknlp.ru/index.php?sid=250&did=862>
116. Кебуладзе В. Феноменология досвіду / Вагтанг Кебуладзе // Відп. ред. Анатолій Лой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.
117. Керкегор С. Повторение / С. Керкегор; [пер. П. Г. Ганзена, сверенный с оригиналом, исправленный, дополненный и прокомментированный Д. А. Лунгиной]. – М.: Издательство «Лабиринт», 1997. – 160 с.
118. Климент Александрийский. Строматы. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.nsu.ru/classics/gnosis/ethics\\_gnosis.htm#\\_ftnref2](http://www.nsu.ru/classics/gnosis/ethics_gnosis.htm#_ftnref2)
119. Клочовський Я. Філософія діалогу / Ян Клочовський; [пер. з польс. Катерини Рассудіної]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 224 с.

120. Ковальчук О. Г. Краса і сила у практиках повсякдення (творчість В. Винниченка 1902-1920рр.): Монографія / О. Г. Ковальчук. – Ніжин: Видавництво НДУ ім. М. Гоголя, 2008. – 166 с.
121. Кожевников С. Б. Эвристические горизонты концепции жизненного мира / С. Б. Кожевников // Вопросы философии №11, 2008. – С. 130-142
122. Козловский И.А. Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма. Т. 1 / И. А. Козловский. – Донецк: Норд-пресс, 2006. – 350 с.
123. Комарова Ю. Деякі аспекти аналізу структурної самоорганізації політичної системи / Юлія Комарова // Політ. Менеджмент. – 2005. – №1 (10).
124. Кондрашов П. Н. Марксистская теория повседневности: попытка предварительной экспликации / П. Н. Кондрашов // Философия и общество. — 2006. — № 3 (44). — С. 98 — 115.
125. Коркюф Ф. К. Коллективное в споре с единичным – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://sociologos.net/korcuf-habitus>
126. Коцюбинський М. Intermezzo. – [Электронный документ] – Режим доступа: <http://www.ukrlib.com.ua/books/printthebook.php?id=53&bookid=4>
127. Кнабе Г. Диалектика повседневности. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Article/Knabe\\_DialPovs.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/Knabe_DialPovs.php)
128. Князева Е.Н. Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // Вопросы философии. – №10 – 2013 – [Электронный документ]. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=835&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=835&Itemid=52)
129. Князева Е. Н. Конструирование будущего. – [Электронный документ]. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.ru/philosophy/konstruirovaniye-budushhego/>
130. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафт коэволюции / Вступ. ст. Г.Г. Малинецкого. Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2011. – 272 с. – (Синергетика: от прошлого к будущему).
131. Кришнамурти Дж. Записные книжки / Джидду Кришнамурти; [пер. с англ.]. – М.: Разум / Мир Кришнамурти, 1999. – 384 с.

132. Крішнамурті Дж. Початки навчання/ Джидду Крішнамурті; [пер. з англ.]. – Львів: Аверс, 2008. – 212 с.
133. Крішнамурті Дж. Свобода від відомого; пер. з англ. Ігоря Карівця. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.sacral.lviv.ua>
134. Куденко Я. М. Повсякденність як реалія культурної дійсності: Автореф. дис.. кан. філос. наук: 09.00.04/ Я. М. Куденко; Харківський держ. ун-т. – Х., 1999. – 19 с.
135. Культурологія. Енциклопедія – Т. 2 – Спб.: Университетская книга, 1998. – 447 с.
136. Куровські Л. і В. Становлення Богині: Як навчити доньку бути щасливою в любові / Л. і В. Куровські. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2010. – 320 с.
137. Кюблер Х.-Д. Міфи про суспільство знань / Ханс-Дітер Кюблер; пер. з нім. Ю. В. Уваров. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – 264 с.
138. Кьєркегор С. Наслаждение и долг / Сьорен Кьєркегор; [пер. с дат. Петра Ганзена]. – К.: AirLand, 1994. – 504 с.
139. Кьєркегор С. Страх и трепет / Сьорен Кьєркегор; [пер. с дат.]. – М.: Республика, 1993. – 383 с. – (Б-ка этич. мысли)
140. Ламетри Ж. О. Сочинения / Ж. О. Ламетри; [пер. с франц. Э. А. Гроссман и В. Левицкого]. – М.: Мысль, 1983. – 507 с. – (Философское наследие).
141. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого: Збірник статей / Емануель Левінас; [пер. з франц. В. Куринського; Нац. ун-т «Киево-Могилянська акад.», Центр європейських гуманітарних досліджень]. – К.: Дух і Літера, Задруга, 1999. – 291 с.
142. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Эммануэль Левинас; [пер. с франц.]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 264 с.
143. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак ле Гофф; [пер. с франц.; посл. А. Я. Гуревича]. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.

144. Лекторский В. А. Трансформации рациональности в современной культуре / В. А. Лекторский. – М.: Наука, 2005. – 359 с.
145. Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание / В. А. Лекторский. – М.: Издательство «Наука», 1980. – 356 с.
146. Лелеко В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре / В.Д. Лелеко; Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусства. – СПб., 2002. – 320 с.
147. Лелеко В. Д. Эстетика повседневности / В.Д. Лелеко; Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусства. – СПб., 1994. – 145 с.
148. Леонтьева Е. Ю. Рациональность и ее типы: генезис и эволюция: Учеб. Пособие/ Е. Ю. Леонтьева. – М.: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2006. – 256 с. – (Серия «Библиотека студента»)
149. Лефевр А. Повседневное и повседневность / Анри Лефевр; [пер. с англ. Н. Эдельмана]. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.sociologica.net/s15/15tra3.pdf>
150. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. У чотирьох книгах. Книга 4. Про знання і ймовірність/ Джон Локк; пер. з англ. Н. Бордукової. – К.: Акта, 2002. – 407 с.
151. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены / Д. Лукач; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарсоко и М. А. Хевеши]. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
152. Людина. Суб'єкт. Вчинок: Філософсько-психологічні студії / За заг. ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – 360 с.
153. Лютикова Е.В. Аксиоматика повседневности. Внерациональные основания познания и коммуникации / Е. В. Лютикова. – М.: Издательство ИКАР, 2006. – 264 с.
154. Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Опыт исторического анализа / Ю. Майка. – Рим; Люблин: Из-во Святого Креста, 1994. – 480 с.
155. Малахов В. Право бути собою / Віктор Малахов. – К.: Дух і Літера, 2008. – 331 с.

156. Мальбранш Н. Разыскания истины / Николай Мальбранш. — СПб.: Наука, 1999. — 650 с. — (Слово о сущем)
157. Мамардашвили М. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // Путь в философию. Антология. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. — С. 385-390
158. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики / М. К. Мамардашвили. — М.: Прогресс-Традиция, 2008. — 304 с.
159. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — 224 с.
160. Мангайм К. Идеология та утопія / Карл Мангайм; [пер. з нім.]. — К.: Дух і літера, 2008. — 370 с.
161. Маркузе Г. Эрос и цивилизация/ Герберт Маркузе; [пер. с англ.]. — К.: АСК, 1995. — 352 с.
162. Мід Джорд Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста/ Г. Джорд Мід; [пер. з англ. та передмова Т. Корпало]. — К.: Укр. Центр духов. культури, 2000. — 416 с.
163. Міколейко З. Чим є диво? Чи є диво? — [Електронний ресурс] — Режим доступу: <http://polskieradio.pl/zagranica/ua/news/print.aspx?id=122570>
164. Минский М. Фреймы для представления знаний / М. Минский; [пер. с англ. О. Н. Гринбаума]. — М.: «Энергия», 1979. — 152 с.
165. Мироненко Лариса Александровна. Временные границы повседневности : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 : Владивосток, 2005 153 с. РГБ ОД, 61:05-9/554
166. Михайлова Т.А. Судьба и Доля: к проблеме лексического оформления детерминистских представлений в раннеирландской традиции / Т. А. Михайлова // Вопросы языкознания — №6 — 2001 — С. 68-84
167. Меркулова Дарья Юрьевна. Проблематизация повседневности на основе классических философских концепций : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 : Самара, 2004 184 с. РГБ ОД, 61:04-9/383



168. Мертон Т. Нові зерна контемплляції / Томас Мертон; [з англ. пер. О. Мельник]. – Львів: Свічадо, 2009. – 216 с.
169. Мерло-Понті М. Видиме і невидиме: З робочими нотатками / Моріс Мерло-Понті; [пер. з фр. Марічева Є.]. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 265 с.
170. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті; [пер. з фр. О. Йосипенко, С. Йосипенко]. – К.: Укр. Центр духов. культури, 2001 – 552 с.
171. Можейко М. А. Телесность / М. А. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия. Под ред. Грицанова А. А., Можейко М. А. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С. 825-826
172. Монжен О. Виклики скептицизму. Зміни інтелектуального пейзажу Франції / Олів'є Монжен; [пер. з франц. Т. Голіченко, С. Йосипенка, А. Рєпи]. – К.: Дух і Літера, 2011. – 360 с.
173. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М. Мамардашвили // Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 404-415
174. Мурашкін М. Г. Основа ненаукової картини світу (Релігійно-містичне та естетичне): Монографія / М. Г. Мурашкін. – Дн-вськ: ПДАБА, 2010. – 148 с.
175. Навроцький В.В. Логіка соціальної взаємодії / В.В. Навроцький. – Харків: Консум, 2005. – 204 с.
176. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / Ф. Ніцше; [пер. з нім.]. – Львів: Літопис, 2002. – С. 185-319
177. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах: Т. 2. – Пер. с нем. – Составление и примечания К. А. Свасьяса. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1998. – С. 5-240
178. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах: Т. 2. / Фридрих Ницше; [пер. с нем.; составление и примечания К. А. Свасьяна]. – М.: «РИПОЛ КЛАССИК», 1998. – С. 559-634

179. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. – Видання друге. – К.: Акціонерне товариство «Обереги», 1993. – 88 с.
180. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гасет // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори; [пер. з іспанської]. – К.: Основи, 1994. – С. 15-139
181. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет. Избранные труды; [пер. с исп.; сост., предисл. и общ ред. А. М. Руткевича]. 2-е изд. – М.: Издательство «Весь Мир», 2000. – 704 с.
182. Ошо Раджниш. В поисках чудесного. Чакры, Кундалини и семь тел / Раджниш Ошо; [пер. с англ.]. – М.: «София», Ltd., 1999. – 320 с.
183. ОШО. Горчичное зерно. Беседы об изречениях Иисуса из апокрифического Евангелия от Фомы; [перев. с англ.]. – М.: «Три Л», 1998. – 384 с.
184. Панич О. О. Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології. Частина перша. Британська модерна філософія (Гоббса, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) / Олексій Олегович Панич. Монографія. – Донецьк: Донецький національний університет, 2007. – 404 с.
185. Парменид – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://iph.ras.ru/elib/2273.html>
186. Петров В. Пантелеймон Куліш у п'ятдесяті роки. Життя. Ідеологія. Творчість / Віктор Петров. – Кур'єр Кривбасу – 2010 – №№242-243 – С. 258-333
187. Петрущенко С. П. Повсякденність у констекстуальних реконструкціях науки: Автореф. дис.. канд.. філос.. наук: 09.00.09/ С. П. Петрущенко; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1999. – 17 с.
188. Попов Сергей Иванович. Специфика повседневности и пути формирования ее структур : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 Кемерово, 2005 183 с. РГБ ОД, 61:05-9/440
189. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt>

190. Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах / А. А. Потебня // А.А. Потебня. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – С. 472-514
191. Платон. Діалоги / Переклали з давньогрецької Й. Кобів, У. Головач, Дз.Коваль, Т. Лучук, Ю. Мушак. – К.: Основи, 1999. – 395 с.
192. Платон. Держава / Пер. з давньог. Д. Коваль. – К.: Основи, 2000. – 355 с.
193. Платон. Законы – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://psylib.org.ua/books/plato01/30zak10/htm>
194. Платон. Хармідес. – [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://grani.roerich.com/plato/txt/charmides.htm>
195. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. Сборник переводов с английского, немецкого, французского. Составление и послесловие П. С. Гуревича. – М.: «Прогресс», 1988. – С. 96-151
196. Повторева С.М. Структурний підхід – структуралізм – постструктуралізм (еволюція методології та її поширення у гуманітарних студіях): Монографія / С. М. Повторева. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2010. – 336 с.
197. Постнеклассические практики: опыт концептуализации: Коллективная монография / Под общ. Ред. В. И. Аршинова и О. Н. Астафьевой. – СПб: Издательский дом «Мирь», 2012. – 536 с.
198. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / [И. Пригожин, И. Стенгерс]; пер. с англ. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
199. Сапранов П. А. «Я»: Онтология личного местоимения / П. А. Сапранов. – СПб.: «Церковь и культура», 2008. – 326 с.
200. Сартр Ж.П. Что такое литература? / Жан-Поль Сартр; [пер. с франц. Н. И. Полторацкой]. – СПб.: Алетейя, 2002. – 466 с. – (Серия «Gallicinium»)
201. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; [пер. с франц.]. – М.: Республика, 2000. – 639 с. – (Мыслители XX века)

202. Серл Джон Р. Конструирование социальной реальности – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://books4study.info/text-book5800.html>
203. Семенов Николай Борисович. Повседневность как элемент социальной реальности : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 Москва, 2006 131 с. РГБ ОД, 61:06-9/595
204. Семенюк Е.П., Мельник В.П. Філософія сучасної науки і техніки / Е.П. Семенюк, В.П. Мельник. – Львів: Світ, 2006. – 152 с.
205. Сковорода Г. С. Пов. Зіб. Творів у 2-х т. – Т. 2. – К.: «Наукова думка», 1973. – 573 с.
206. Слинин Я.А. Феноменология intersубъективности / Я.Н. Слинин. – СПб.: Наука, 2004. – 354 с. – (Серия «Слово о сущем»)
207. Содейка Томас. О разуме, действительности и метафизике повседневности. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://topos.ehu.lt/zine/2004/2/index.html>
208. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
209. Соловьев О. В. Человеческое «я» и его неистина / О. В. Соловьев. – К. : «Ніка-Центр», 2007. – 416 с.
210. Сошинский С. А. Чудо в системе мироздания / С. А. Сошинский // Вопросы философии. – №9. – 2001. – С. 82-97
211. Смягликова М. В. Проблема этической структуры подлинного бытия человека / М. В. Смягликова // От Я к Другому. Проблемы социальной онтологии в постклассической философии: Сб. докл. – Мн.: ПроPILEI, 1998. – С. 93-96
212. Тайлор Чарль. Етика автентичності. «Три хвороби» – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.duh-i-litera.kiev.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=332&Itemid=101](http://www.duh-i-litera.kiev.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=332&Itemid=101)
213. Татаркина А. Р. Теоретические основы изучения проблемы повседневности (региональный аспект) / А. Р. Татаркина // Мир науки, культуры, образования. – № 1(4) – 2007 – С. 72-74

214. Тард Г. Социальная логика / Г. Тард; [пер. с франц. М. Цейтлин]. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996. – 554 с. – (Библиотека практической психологии)
215. Телиженко Людмила Викторовна. Мистический опыт как антропологический модус : Дис... канд. филос. наук: 09.00.04 / Харьковский национальный ун-т им. В.Н.Каразина. - Х., 2003. - 183л. - Библиогр.: л. 171-183. – с.3
216. Теория схем – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://ethnopsychology.narod.ru/study/cognitivpsych/sheme.htm>
217. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих; [пер с англ. Т.И.Вевюрко]. – М.: «Юрист», 1995. – С. 7-131
218. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К.: Либідь, 2003. – 376 с.
219. Токарчук О. Останні історії / Ольга Токарчук; пер. з польської Ярина Сенчишин. – Львів: Літопис, 2007. – с.
220. Толковый словарь В. Даля. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://formaslov.ru/> повседневный
221. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб.:«Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.
222. Тофтул М. Г. Логіка / М. Г. Тофтул. – К.: Видавничий центр «Академія», 2008. – 398 с.
223. Трубецкой Е. Н. Мироззрение блаженного Августина / Е. Н. Трубецкой // Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1. – М., 1982. – С. 48-75
224. Рабджан Л. Драгоценная Сокровищница Естественного Состояния / Лонгчен Рабджан; [пер. Лама Сонан Дордже]. – К.: Феникс, 2011. – 128 с.
225. Ревко П. Социальное конструирование повседневной жизни человека// Ревко П. Искусственные интеллектуальные системы и повседневная жизнь человека. – [Электронный документ]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/revko/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/revko/02.php)

226. Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер; [пер. з фр. В.Й.Шовкуна]. – К.: Видавничий дім «КМ Academia», Університетське видавництво «Пульсари», 2001. – 396 с.
227. Рикёр П. Память, история, забвение / Поль Рикёр; [пер. с фр.]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. – (Французская философия XX века)
228. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія / Томас Ренч; [пер. з нім. Володимира Приходька]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2010. – 347 с.
229. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси; [составл., пер. с нем. и англ., послесловие и коммент. А. И. Пигалева]. – М.: Канон+, 1997. – 288 с. – (История философии в памятниках)
230. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки; [пер. з фр. В. Шовкун]. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
231. Уліцька Д. «Смерть» теорії – уявна чи фактична? Постструктуралізм-деконструктивізм-неопрагматизм і традиції сучасного літературознавства в Центрально-Східній Європі / Д. Уліцька // Україна Модерна. марксизм на Сході Європи. Число 3 (14), 2009. – К.: Критика. – С.78-99
232. Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону/ Андре-Жан Фестюжьер; [пер. с франц. А. С. Гагонина]. – СПб.: Наука, 2009. – 497 с.
233. Франк С.Л. Реальность и человек / С. Л. Франк; сост.А.А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1997. – 448 с.
234. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / В. Франкл; [пер. с англ. и нем.]. – М.: Прогресс, 1990 – 368 с. – (Б-ка зарубежной психологии).
235. Фрейд З. Психопаталогия обыденной жизни // Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности/ Зигмунд Фрейд; [пер. с нем.]. – Мн.: ООО «Попурри», 1997. – С. 185-342
236. Фреге Г. Основы арифметики. Логічно-математичне дослідження поняття числа / Г. Фреге; [пер. з нім. Т. М. Шанько]. – К.: Port-Royal, 2001. – 142 с.

237. Фромм Е. Мати чи бути? / Е. Фромм; [пер. з англ. О. Михайлової та А. Буряка]. – К.: Видавництво «Український письменник», 2010. – 222 с. – (Світло світогляду)
238. Фуко М. Історія сексуальності: В 3-х томах / Мішель Фуко. – Т. 3. Плекання себе; [пер. з франц.]. – Харків: Око, 1997. – 249 с.
239. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [перевод В. В. Бибихина]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
240. Хайдеггер М. Вещь / Мартин Хайдеггер // М. Хайдеггер. Время и бытие: Статьи и выступления [пер. с нем.; Сост., пер., вступ. ст., коммент., и указ. В. В. Бибихина]. – СПб: Наука, 2007. – С. 437-451
241. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления; [перевод с нем. В.В. Бибихина]. – СПб.: «Наука», 2007. – С. 453-477
242. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары: Пер. с нем.//Логос.– 1992. – №3 – [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://www.heidegger.ru/download\\_file.php?type=2&id=208](http://www.heidegger.ru/download_file.php?type=2&id=208)
243. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://elenakosilova.narod.ru/t/grundprobleme.htm>
244. Хамитов Н. В. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни / Н. В. Хамитов. – К.: Наукова думка, 1995. – 115 с.
245. Хейзинга Й. Homo Ludens / Й. Хейзинга; [перевод с нидерландского и примечания В.В. Ошиса; общая редакция и послесловие Г.М. Тавризян]. – М.: Прогресс, 1992. – 464 с.
246. Хейлз Кетрін Н. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці / Н. Кетрін Хейлз; [пер. з англ.]. – К.: Ніка-Центр, 2002. – 402 с. (Серія «Зміна парадигми»; Вип. 3) – (Серія «Зміна парадигми»)
247. Хомський Н. Роздуми про мову/ Ноам Хомський; [пер. з англ.]. – Львів: Ініціатива, 2000. – 352 с.
248. Хмель Т. В. Чудо как форма мировосприятия / Т. В. Хмель // Сучасне світорозуміння: духовні аспекти розвитку науки ХХІ століття. Матеріали науково-практичної конференції – Дніпропетровськ: Національний гірничий університет, 2010. – С. 40-42

249. Цыганенко Г.П. Этимологический словарь русского языка: Более 500 слов / Г. П. Цыганенко. – К.: Радянська школа, 1989. – 551 с.
250. Шабанова Ю. О. Трансперсональна метафізика німецької середньовічної містики: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. Дніпропетровський національний університет. Дніпропетровськ: [б.в.], 2006
251. Шеллинг. Сочинения: В 2 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1987. – 637с.
252. Шефтсбери. Sensus Communis, или опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа // Шефтсбери. Эстетические опыты; [сост., перевод, коммент. Ал. В. Михайлова. Под общ. ред. М. Ф. Овсянникова]. – М.: Искусство, 1975. – С. 274-329 (История эстетики в памятниках и документах)
253. Шинкарук В. І. Проблеми діалектики у філософії Канта // Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3-х т./ В. І. Шинкарук. – К.: Український центр духовної культури, 2003. – (філософська спадщина України). Т. 1. – С. 329-348
254. Шолуха Н. Є. Культура повсякденності в контексті «Філософії іншого» (на матеріалах спадщини Емануеля Левінаса): автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата культурології/ Наталія Євгенівна Шолуха; Харківська державна академія культури. – Харків: [б.в.], 2010. – 17 с.
255. Шматко Н. А. «Габитус» в структуре социальной теории. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://bourdieu.name/content/shmatko-na-gabitus-v-strukture-sociologicheskoy-teorii>
256. Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер; [пер. с нем.]. – Харьков: Основа, 1994. – 560 с.
257. Штокало С. А. Искусство ситуационистов – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.1917.com>
258. Шульга Е.Н. Когнитивная герменевтика / Е.Н. Шульга. – М.: Издательство ИФРАН, 2002. – 235 с.
259. Шульга Р. П. Искусство в мире обыденного сознания / Раиса Петровна Шульга. – К.: Наукова думка, 1993. – 159 с.



260. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту/ Альфред Шюц; [пер. з нім. та післямова Вахтанга Кебуладзе]. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2004. – 558 с.
261. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Альфред Шюц; [пер. с нем. и англ.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1056 с. – (Серия «Книга света»)
262. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерк по феноменологической социологии / Шютц Альфред; [пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой]. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.
263. Щербацкой Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербацкой; [пер. с англ.]. – М.: «Наука», 1988. – 426 с.
264. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / Мирче Элиаде; [пер. с франц.]. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1998. – 249 с.
265. Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена / Марсель Энафф; [пер. с франц. Н. С. Мовниной]. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005. – 448 с. – (Серия «Ars Pura. Французская коллекция»)
266. Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности / Э. Г. Юдин. – М.: Издательство «Наука», 1978. – 391 с.
267. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг; [пер. с англ.]. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.
268. Якуц Р. Невербальне та поняттєве: три фрагменти «Дхармачакра-Праватана Сутра» // На шляху до синтезу філософії, науки та релігії: матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Людина. Всесвіт. Абсолют. Класичний, некласичний, постнекласичний та езотеричний підходи», 19-20 квітня 2013 року / за ред. І. В. Карівця. – Львів: Видавництво Львівська політехніка, 2013. – 200 с., С. 151-158
269. Янарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Христос Янарас; [пер. з новогрецьк.]. – К.: Основи, 2000. – 314 с.
270. Ясперс К. Психологія світоглядів / Карл Ясперс; [пер. з нім. О. Кислюка та Р. Осадчука]. – К.: Юніверс, 2009. – С. 230-261 – (Філософська думка)

271. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире // Карл Ясперс; [пер. с нем. А. К. Судакова]. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.
272. Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / Карл Ясперс; [перевод с нем. А. К. Судакова]. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.
273. Adorno T. The Culture Industry. – Routledge, 1991. – 235 pp.
274. Baker Lynne Rudder. The Metaphysics of Everyday Life – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.people.umass.edu/lrb/files/bak03metM.pdf>
275. Baker Lynne Rudder A Metaphysics of Ordinary Things and Why We Need It // Philosophy 83, The Royal Institute of Philosophy, 2008, 5-24 pp.
276. Bennett A. Culture and Everyday Life, Sage Publication Ltd., London, 2005, 209 pp.
277. Brooks D.H.M.. The Unity of the Mind, London: St.Martins, 1994, 248 pp.
278. Byrne D. Complexity Theory and the Social Science. An Introduction. Routledge, 1998. –
279. Caputo D.J. On the Religion. – New York-London: Routledge, 2001. – 147 p.
280. Caputo John D. Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. – Indiana University Press, 1987. – 324 p.
281. Chernjakov Alexej. Ontology of Human Action (Aristotle's *Eth. Nic.* VI and Heidegger's commentaries) – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://topos.ehu.lt/zine/2005/2/chernjakov.pdf>
282. Churchland P.S. Self-representation in nervous systems in Science 556 (296), 2002, 308-310pp.
283. Chwistek Leon. Pisma Filozoficzne i Logiczne. Tom I. – Warszawa: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961, 277 s.
284. Crossley Nick. The Social Body. Habit, Identity and Desire. – London: SAGE Publications Ltd., 2001. – 170 p.

285. Dahl E. Phenomenology and the Holy. Religious Experience after Husserl. – London: SCM Press, 2010. – 330 p.
286. Dant Tim. Critical Social Theory, Sage Publications Ltd., London, 2003, 176 pp.
287. Davidson Donald. Essay on Actions and Events. Clarendon Press: Oxford, 1980, 320 pp.
288. de Certeau, Michel. The Practice of Everyday Life. Translated by Steven Rendall. University of California Press, 1984, 229 pp.
289. Debord, Guy. The Situationists and the New Forms of Action in Art and Politics – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http:// www.cddc.vt.edu/sionline/si/newforms.html](http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/newforms.html)
290. Debor, Guy. Report on the Construction of Situations and on the International Situationist Tendency's Conditions of Organization and Action. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/report.html>
291. Desmond William. Ethics and the Between. State University of New York Press, Albany, 2001, 530 pp. (SUNY series in philosophy)
292. Dr. Desh Raj Sirswal. An Introduction to Indian Logic – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://drsirswal.webs.com/apps/blog/show/5613254-an-introduction-to-indian-logic>
293. Drange M. Theodore. Science and Miracles (1988) – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http:// www.infidels.org/library/modern/theodore\\_drange/miracles.html](http://www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/miracles.html) Science and Miracles
294. Douglas Jack D. Everyday Life: Reconstruction of Social Knowledge, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 2010, 358 pp.
295. Douglas Jack D. Introduction to the Sociologies of Everyday Life. Boston: Allyn and Bacon, 1979, 208 pp.
296. Ebner Ferdynand. Slowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne / Przekład Krzysztofa Skorulski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, 236 s.
297. Felski Rita. The Invention of Everyday Life – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://people.virginia.edu/~rf6d/felski.the-invention-of-everyday-life.pdf>

298. Freund P.E.S. Bringing society into the body: Understanding socialized human nature // The a. Soc. – Amsterdam etc. 1988/89. – Vol. 17. №6. – P. 839-364
299. Ingarden R. Książeczka o człowieku. Kraków: W-wo Literackie, 2003, 176 s.
300. Jaspers K. Philosophie. Dritter Band. Metaphysic. – Berlin: Verlag von Julius Springer, 1932. – 237 s.
301. Gardiner M. Critiques of Everyday Life. Routledge, London & New York, 2000, 245 pp.
302. Gardner J., Adams G.R. Ordinary People and Everyday Life, Nashville: American Association for State and Local History, 1983, 327 pp.
303. Garfinkel Harold. The Lebenswelt Origins of the Sciences – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://garfinkl.bol.ucla.edu/book2.pdf>
304. Gershenson C., Aerts D. Worldviews, Science and Us. Philosophy and Complexity. World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007. – 256 p.
305. Goffman E. Człowiek w teatrze życia codziennego. Przełożyli Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 2008, 284 s.
306. Goffman Erving. The Presentation of Self in Everyday Life, Anchor Book, 1959, 251 pp.
307. Highmore B. The Everyday Life Reader. Routledge, London & New York, 2002, 373 pp.
308. Heidegger M. Sein und Zeit. – Max Niemeyer: Verlag Tübingen, 1967. – 437 ss.
309. Heller A. The Power of Shame. A Rational Perspective. – London: Routledge&Kegan Paul, 1985 – 316 pp.
310. Henry Michel. Philosophy and Phenomenology of Body. Translated by Girard Etzkorn. Martinus Nijhoff, Hague, 1975, 237 pp.
311. Henry Michel. The Essence of Manifestation. Translated by G.Etzkorn. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, 345 pp.

312. Husserl E. Ideas. First book / transl. by F. Kersten. – Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publisher, 1982. – xxiii, 410 p.
313. Husserl E. V. Meditation / Edmund Husserl. – [Электронный документ] – Режим доступа: <http://www.textlog.de/husserl-meditation-transzendentalen-monadologische-intersubjektivitaet.html>
314. Keijzer F. Representation and Behavior. – Massachusetts Institute of Technology, 2001. – 276 p.
315. Kosík Karel. Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World. Trans. From the Czech by K. Kovanda with James Schmidt. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland / Boston-USA, 1976, 158 pp.
316. Krishnamurti J. The Freedom from Known. – New York, 1969. – 104 p.
317. Krueger Joel, Legran Dorothee. The Open Body – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.joelkrueger.com/wp-content/uploads/2010/06/Krueger-and-Legrand-2009-The-open-body.pdf>
318. Mackey Steve. A semiotic view of Dewey's times and Habermas's lifeworlds// Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, Vol.5, №2 (2009) – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/135/256>
319. Mill John Stuart. The System of Logic. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.gutenberg.org/files/27942/27942-h/27942-h.html#toc41>
320. Mele Alfred. The Philosophy of Action, Oxford University Press, Oxford, 1997, 320 pp.
321. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. – Indiana Press University, 2007. – 213 p.
322. Marion J.-L. The Visible and the Revealed. Trans. by Christina M. Gschwandtner. – New York: Fordham University Press, 2008. – 180 p.
323. Merton Thomas. Contemplation in a World of Action, Mandala Books Unwin Paperbacks, London, 1980, 385 pp.
324. Moore Thomas. The re-enchantment of Everyday Life, Harper Perrenial, 1997, 257 pp.

325. Lefebvre Henry. Critique of Everyday Life. Vol.I. Introduction. Translated by John Moore. With Preface by Michel Trebitsch, London-New York, Verso, 2008, 283 pp.
326. Lefebvre Henry. Critique of Everyday Life. Vol.II. Foundations for Sociology of the Everyday. Translated by John Moore. With Preface by Michel Trebitsch, London-New York, Verso, 2008, 380 pp.
327. Lefebvre Henry. Critique of Everyday Life. Vol.III. From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life. Translated by John Moore. With Preface by Michel Trebitsch, London-New York, Verso, 2008, 179 pp.
328. Le Surréalism – Электронный документ – [Режим доступа]: <http://www.site-magister.com/surrealis.htm>
329. Natanson Maurice. Introduction in: Alfred Schultz. Collected Papers: The Problem of Social Reality, Kluwer Academic Publishers Group, 1982, 326 pp.
330. Natanson Maurice. The Journeying Self. A Study in Philosophy and Social Role. Addison-Wesley Publishing Company, Inc., 1970, 262 pp.
331. Nickell Joe. Examining Miracle Claims – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.infides.org/library/modern/joe\\_nickell/miracles.html](http://www.infides.org/library/modern/joe_nickell/miracles.html)
332. Nussbaum M. C. Aristotle's De motu animalium. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978. – 256 p.
333. Panikkar R. The Rhythm of Being: The Gifford Lectures. – New York: Maryknoll, 2010. –
334. Pollard Bill. The Rationality of Habitual Actions – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/the.rationality.of.habitual.actions.us.pdf>
335. Pollard Bill. Actions, Habits and Constitution – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://homepages.ed.ac.uk/wpollard/actions.habits.and.constitution.a4.pdf>
336. Pollio Howard R., Tracy B. Henley, Craig J. Thomson. The Phenomenology of Everyday Life. – Cambridge University Press, 1997, 400 pp., vii-x Preface

337. Ray Larry. *Globalization and Everyday Life*. Routledge, 2007, 238 pp.
338. Ramirez José Luis. *Homo instrumentalis. Reflexiones (no solo pesimistas) acerca del dominio de la tecnología y de la renuncia humana a la libertad // Pensaments. - # 10. – Universitat de Lleida, 2000. – P. 65-87*
339. Roberts J. *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Future of Cultural Theory / John Roberts. – London: Pluto Press, 2006. –147 p.*
340. Rosen Stanley H. *The Metaphysics of Ordinary Experience // The Harvard Review of Philosophy, Spring 1995, P. 41-57*
341. Rosmini Antonio. *Certainty*. Transl. by Denis Cleary and Terence Watson. Rosmini House Durham, 1991, 347pp.
342. Rudniański J. *Homo Cogitans. O myśleniu twórczym I kryteriach wartości*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1981, 303 s.
343. Sandis Constantine. *New Essays on the Explanation of Action*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009, 365 pp.
344. Sankey Howard. *Science, Common sense and Reality – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://philsci-archive.pitt.edu/5560>*
345. Sartre Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique. Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966, 134pp
346. Sartre J. P. *L'être et Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. – Paris: Éditions Gallimard, 2003. – 676 p.*
347. Schatzki T. R. *The Site of the Social: A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change. – The Pennsylvania State University Press, 2002. – 295 p.*
348. *Self-Portrait at Seventy, in Life / Situations. Essays Written and Spoken by Jean-Paul Sartre, trans. by Paul Auster and Lydia Davis, Pantheon Books. – New York, 1977. – 216 p.*
349. Sengzhao. *Zhaolun (The Treatise of Sengzhao)*. In *T*, vol. 45, no. 1858.

350. Sheringham M. *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford University Press, 2006, 437pp.
351. Sherman Edward. Relocating the Locus of Control: The Self, the “They”, and the Ritual Construction of Everyday Life// *Journal of Social Philosophy*, Volume 35, Issue 3, September 2004, 334-348 pp., Blackwell Publishing, Inc.
352. Dr. Sirswal Desh Raj. *An Introduction to Indian Logic* – [Электронный документ] – Режим доступа: <http://drsirswal.webs.com/apps/blog/show/5613254-an-introduction-to-indian-logic>
353. Shusterman Richard. *The Silent, Limping Body of Philosophy* [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://www.fau.edu/humanitieschair/pdf/The\\_Silent\\_\\_Limping\\_Body\\_of\\_Philosophy.pdf](http://www.fau.edu/humanitieschair/pdf/The_Silent__Limping_Body_of_Philosophy.pdf)
354. Schutz Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press, 1967, 255 pp.
355. Strawson P.F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, University Paperbacks, 1959, 255 pp.
356. Strawson Galen. *The Self and the SESMET* – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.imprint.co.uk/pdf/sesmet.pdf>
357. Strawson Galen. *Models of the Self* – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://evans-experientialism.freewebspace.com/strawson\\_g02.htm](http://evans-experientialism.freewebspace.com/strawson_g02.htm)
358. Ștefan Afloroaei. *The Everyday Condition of Metaphysics* – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.metajournal.org>
359. *Le Surréalisme* – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.site-magister.com/surrealis.htm>
360. Tarde Gabriel. *Les lois de l’imitation*. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde\\_gabriel/lois\\_imitation/lois\\_imitation.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/lois_imitation/lois_imitation.html)
361. Tischner J. *Filozofia dramatu*. – Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006. – 255 s.
362. *The Body: Toward an Eastern Mind-body Theory* Yasuo Yuasa, Thomas P. Kasulis Translated by Thomas P. Kasulis SUNY Press, 1987, 256 pp.



363. The Collected Works of Edith Stein. Sister Teresa Benedicta of the Cross Discalced Carmelite. On the Problem of Empathy. Translated by Waltraut Stein, Ph. D. – ICS Publications, Washington D. C., 1989. Volume Three, 135 pp.
364. The Social Philosophy of Agnes Heller. Edited by John Burnheim. – Amsterdam-Atlanta: Rodopi. – 330 p.
365. Whitehead A. N. Process and Reality. – London-New York: The Free Press, 1978. – 413 p.
366. Who Comes after the Subject / Edited by Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy. – New York and London: Routledge, 1991. – 258 p.