

НАЦІОНАЛЬНИЙ АГРАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

ГАЛУШКО МИХАЙЛО МИХАЙЛОВИЧ

**Філософсько-антропологічний зміст
феномену „повсякденність”
в горизонті життєвого світу**

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

**Науковий керівник – кандидат
філософських наук, доцент
ЧЕКАЛЬ ЛЕОНІД АНДРІЙОВИЧ**

Київ – 2007

План

Вступ.....	3
Розділ 1.	
Теоретико-методологічні засади дослідження повсякденності	12
1.1. Умови тематизації повсякденності в філософському дискурсі.....	12
1.2. Повсякденність як підстава критики логоцентризму	37
Висновки до розділу 1.....	57
Розділ 2.	
Фундаментальні визначення повсякденності.....	59
2.1 Генеза не-повсякденних соціокультурних форм:структура опозиції.....	59
2.2 Філософські константи осмислення феномену повсякденності	87
Висновки до розділу 2.....	105
Розділ 3.	
Динаміка форм повсякденності: постсучасна ситуація.....	108
3.1 Трансформація форм повсякденності в культурі постмодерну	108
3.2 Реконструкція повсякденності в продукції мас-медіа.....	130
Висновки до розділу 3.....	145
Висновки.....	148
Список використаних джерел.....	157

Вступ

Актуальність теми дослідження. У сучасних філософсько-антропологічних дослідженнях наявна істотна потреба щодо визначення місця, ролі і значення феномену повсякденності в ієрархії соціокультурних вимірів людини. Такий теоретичний аналіз конче необхідний, оскільки наприкінці ХІХ – початку ХХ століття відбулися суттєві зрушення у самій філософській антропології, що призвело до перегляду змісту і значення цілої низки понять, залучення нових тем до філософського дискурсу, трансформації самого статусу філософської антропології: із певного перехідного моменту філософської системи вона перетворюється на автономну філософську дисципліну, про що свідчать праці її фундаторів (М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена). Ця трансформація пов'язана як з відмовою філософії від абсолютизації раціоналістичних стратегій обґрунтування системи знання, так і з пошуком первісних очевидностей донаукової практики людини. У цьому контексті тематизуються нові філософські проблеми, які були маргінальними для класичного стилю філософування: несвідоме, життєвий світ, повсякденність та інші.

Увага до цих непомітних, але дуже важливих для існування людства форм повсякденного порядку є особливо актуальною для сьогоденної України, де в результаті тривалого панування колишньої ідеології та влади традиційні засади життєвого світу українців зазнали нищівної руйнації, а новий порядок повсякденності ще тільки формується.

Філософсько-антропологічний аналіз феномену повсякденності дозволяє звільнити філософську царину від «герменевтики підозри», аксіологічних суджень про низький статус повсякденних подій, що відволікають від заглиблення до сутності речей. Дослідження феномену повсякденності, виявлення царині її стійкої структури своєрідної метрики, яка окреслює масштаби, межі і відмінності добра і зла, розуму і безумства, істини і брехні,

прекрасного і потворного – це нові можливості застосування філософської антропології та філософії культури до мало дослідженої проблеми. Структура повсякденності, яка становить основу порядку, влади, пізнання, визначається не інтелектуальними актами або моральною аскезою, а специфічно організованими дисциплінарними просторами суспільства. Саме цим зумовлена актуальність дослідження вияву можливостей повсякденних актів сприйняття, переживання, розуміння і оцінки дійсності, які культивуються в рамках дисциплінарних просторів від школи до казарми. Йдеться, передусім, про подолання методологічних відмінностей, які призвели до догматичного розподілу на «владні», «виховні», «освітні», «медичні» та інші установи. Насправді всі вони належать до структури організації повсякденного життя і утворюють вузлові продуктивні елементи, що поєднують диференційовані теоретиками «чуттєві» і «раціональні» компоненти.

Тема повсякденності має складну історію входження у філософський дискурс. Представники класичної філософії визначали її як сферу зіткнення різних приватних думок і інтересів, де неможливе істинне знання (Платон, Арістотель), проте аналіз повсякденного досвіду є завжди присутнім на межі філософського поля. Саме за його допомогою і виникла філософія, дистанціюючись від античного міфу (Гесіод). Вона визначила собі новий, предмет у Середні віки і секуляризувала його за доби Відродження (Дж. Бруно, М. Кузанський). Як узагальнення буденного досвіду вона розглядала емпіричне природознавство, що зароджується (Ф. Бекон). При цьому, саме в повсякденності філософія шукала порятунк від надмірних претензій сцієнтизованого раціоналізму (Е. Гуссерль).

Після гуссерлевського прориву до інтерсуб'єктивності життєвого світу тема повсякденності для феноменології стає ключовою. М. Хайдеггер залучає тему повсякденності до аналітики фундаментальної онтології. А. Шюц розробляє соціологію повсякденності як дисципліну, що вивчає перехід від

інтимного переживання окремого суб'єкта до типізації соціальної структури, що об'єктивується у «точках перетину» практичних цілей та інтеракціях індивідів. Розуміння повсякденності як «плавильного тиглю раціональності» запроваджує Б. Вальденфельс.

Однак, не лише феноменологи зосереджуються на дослідженні зазначеної теми. У традиції лінгвістичного аналізу Л. Вітгенштейн звернувся до буденної мови, повернувши їй самостійне значення. У французькому структуралізмі викликають інтерес дослідження міфології буденного життя Р. Барта та архівні пошуки М. Фуко. Соціологія знання, завдяки П. Бергеру залучає поняття повсякденності до власного контексту (К. Еліас).

Дослідження нашої проблеми потребує вивчення трансформації класичного ідеалу раціональності, а також тих раціональних чинників, які містять у собі аксіоми повсякденного. В цьому контексті логічним стає ознайомлення з працями таких філософів, як Г. Люббе, який досліджував феномен здорового глузду, та Г. Гадамера, що займався реабілітацією «авторитету традиції» з відповідними формами розуму.

Необхідними моментами даного аналізу є феномени, що складають опозицію щодо сфери повсякденності. Тому аналітика міфу та свята стає внутрішньо необхідним моментом дослідження. Це обумовлює звернення до робіт таких дослідників як М. Бахтін, Т. Бернштам, К. Жигульський, А. Захаров, Д. Зелов, Дж. Кемпбел, Г. Олді, Х. Ортега-і-Гассет. Специфіку святкового світогляду українського козацтва репрезентує аналіз робіт М. Поповича.

Культурологічні студії феномену повсякденності представлені в даній роботі опрацюванням творчості В. Бен'яміна, Ф. Броделя, Х. Кокса, М. Лотмана, Й. Хейзінги, Ж. Липовецького.

Постсучасні реалії повсякденності проаналізовані на засадах праць Ж. Бодрійяра, А. Геніса, А. Хелера. Влив засобів мас-медіа на реконструкцію повсякденності досліджувався Ж. Дерріда, С. Кара-Мурзою, Н. Луманом,

У. Еко, що зумовило особливий інтерес до їх праць з боку дисертанта. Специфіка новостійної свідомості сформульована українським дослідником С. Пролєєвим, також отримала належну увагу у даному дослідженні.

Тема повсякденності увійшла до сфери сучасного наукового інтересу і вже встигла набути рис традиційності. Почали з'являтися дослідження з проблем побутової культури, способу життя в різні епохи, концепції філософського осмислення повсякденності. Теоретики школи «Анналів» на основі історичних джерел дають фрагментарні історичні зрізи повсякденності.

Систематизація різнопланових порядків повсякденності була здійснена російськими вченими, такими як Е. Кукушкін, Н. Козлова, І. Бутенко, Б. Пукшанський, Л. Насонова, Е. Золотухіна-Аболіна, Б. Марков.

Грунтовному науковому опрацюванню проблеми розуміння повсякденності бракує не просто концептуального, а саме філософсько-антропологічного підходу до цього явища. Дане дисертаційне дослідження покликане певною мірою компенсувати цей недолік.

Зв'язок з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконано в межах науково-дослідницької програми „Соціально-економічний вимір села в реформаційний період: світоглядні аспекти та прогностичні тенденції” Науково-навчального центру соціально-гуманітарних наук Національного аграрного університету (№ держреєстрації 0102U005706).

Мета дисертаційного дослідження. Метою дисертаційної роботи є філософсько-антропологічний аналіз феномену повсякденності у вимірах життєвого світу людини, який передбачає виявлення за розмаїттям емпіричних форм повсякденного його цілісної структури та умов трансформації.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність вирішення таких взаємопов'язаних завдань:

- визначити термін „повсякденність”;

- встановити умови тематизації сфери повсякденного в філософському дискурсі та виявити її критичний потенціал по відношенню до раціоналізму;
- проаналізувати генезу опозиції до повсякденних соціокультурних форм;
- вивести філософські константи осмислення феномену повсякденності;
- розглянути трансформацію форм повсякденності в культурі постмодерну;
- з'ясувати специфіку реконструкції повсякденності в продукції мас-медіа.

Об'єктом дослідження є феномен повсякденності в його історичному розвитку.

Предметом дослідження є філософсько-антропологічний зміст феномену повсякденності у вимірі життєвого світу.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Філософська реконструкція сфери повсякденності буття людини з необхідністю висуває низку методологічних проблем. Вони пов'язані зі складнощами узагальнення і оцінки різноманітних, часто взаємовиключених даних, що розкривають внутрішню неоднорідність та динамічність ходу повсякденного життя. Емпіричні подробиці життєвого простору людини не можуть автоматично репрезентувати антропологічний зміст феномену повсякденності. Дослідницький процес повинен обов'язково супроводжуватися реконструкцією єдиної системи взаємозв'язків з окремих її елементів. Тому при вивченні повсякденності необхідним є безумовне поєднання методів, адекватних мікро- і макро-рівням антропологічного дослідження. Особливого значення в нашому дослідженні набуває герменевтичний метод, який враховує специфіку

процедури інтерпретації тексту, що є особливо значимим у процесі реконструкції повсякденного виміру життєвого світу.

Використання автором цих методів ґрунтується на загальнонаукових принципах об'єктивності, системності, світоглядного плюралізму.

Методологічним підґрунтям вирішення та визначення завдань у порівняльному та парадигмальному вимірі філософсько-антропологічного аналізу повсякденності стали праці класиків світової та вітчизняної філософії. Особливого значення для дисертаційної роботи набули праці феноменологів Е. Гусерля, А. Шюца та Б. Вальденфельса, що дозволили зрозуміти інтерсуб'єктивний характер зазначеного феномену та збагнути його критичний потенціал щодо настанов логоцентризму.

Наукова новизна одержаних результатів. У дисертації здійснено філософсько-антропологічний аналіз феномену повсякденності у вимірах життєвого світу. Результати, які виносяться на захист, сформульовані у наступних положеннях:

- визначено зміст терміну „ повсякденність ” як філософського поняття для позначення виміру життєвого світу, тобто такого порядку його реальності, в якому відбувається створення, накопичення і зберігання первинних змістів; тіло людини вписується в цей порядок речей. Не можна редукувати зазначений феномен до виміру соціальної реальності, оскільки такий ракурс є позбавленим контексту онтологічної укоріненості та історичності людського існування, обмежує його зміст аж до поняття абстрактного суб'єкта, зв'язки якого з іншими суб'єктами та предметним буттям будуються зовнішнім чином, а не внутрішньо конституують положення людини в світі;
- встановлено, що умовою тематизації сфери повсякденного в філософському дискурсі є криза класичного ідеалу раціональності, який абсолютизував суб'єкт-об'єкту опозицію та редукував феномен

повсякденного до нижчих шарів буття, що не потребують філософського аналізу. Втрата логоцентризмом загальнокультурної очевидності щодо своїх мета-нарративів призводить до проблематизації таких тем, які дозволяють встановити кореляцію між порядком речей і порядком ідей. Повсякденність підноситься до розуміння верховної реальності, яка безпосередньо здійснює цей зв'язок. Однак, порядок повсякденності не є абстрактним запереченням раціоналізму: в її контексті зберігаються такі форми раціональності як здоровий глузд, або розумність традиції. При цьому вона є приналежною до некласичного ідеалу раціональності;

- аналіз генеалогії повсякденності доводить, що порушуючи первісну єдність міфу, формується опозиція повсякденність – свято. Порушення порядку одного є логікою формування іншого члена цієї взаємозалежності. Синкретизм міфо-практичної діяльності зумовляв освячення всіх вимірів людської діяльності і не передбачав поділу на священне і профанне. Становлення ж протилежності повсякденності і свята демаркувало час діяльності людини, відокремивши щоденні турботи від атрибутів приєднання (повернення) людини до родового, божественного буття. Тим самим формується ієрархія феноменів людського існування;

- визначено такі філософські константи осмислення феномену повсякденності, як невизначеність, анонімність, біографічність, інтерсуб'єктивність та історичність. Цими інваріантами фундовані будь-які модуси повсякденного, що дозволяє уникнути редукування людської суб'єктивності до схеми чистої свідомості;

- розглянуто трансформацію форм повсякденності в культурі постмодерну, в результаті якої формуються дві суперечливі тенденції. З одного боку, повсякденності в постсучасному світі загрожує небезпека інституалізації її засад. Це призводить до раціоналізації базисних

повсякденних практик та неможливості для повсякденності створювати нові життєві сенси. З іншого боку, відбувається тотальна релятивізація всіх її настанов щодо homo trivialis – людини повсякденної, яка пов'язана з тим, що регулятивною культури споживання є не етика обов'язку, а обов'язок розваг. Неоднорідність постмодерністської ситуації в умовах мультикультуралізму призводить до елімінації межі повсякденне позаповсякденне;

- з'ясовано, що реконструкція повсякденності в продукції мас-медіа змінює конфігурацію повсякденного простору: по-перше ЗМІ естетизують форми повсякденного, довершуючи його модуси аж до взірців культіндустрії; по-друге, вони ангажують повсякденність, перетворюючи її порядок згідно з логікою потреб певних соціальних інститутів, позицію яких вони транслують. При цьому викривлення форм повсякденності засобами масової інформації є відносним, тому що специфіка впливу мас-медіа лише кількісно підтверджує тенденції трансформації самої повсякденності (інституалізацію та релятивізацію), що зумовлено ширшим проблемним полем культури.

Теоретичне і практичне значення дослідження. Отримані результати, концептуалізовані теорії та методологія сприяють збагаченню категоріального апарату філософської антропології, філософії культури, соціальної філософії та культурології. У роботі залучено до використання та критично переосмислено комплекс ідей, теоретично-наукових, соціально-практичних надбань різних напрямків класичного та некласичного стилю філософування.

Основні положення та висновки дисертації можуть бути використані в процесі подальших загально-філософських, антропологічних та історичних розвідок в контексті досліджень повсякденного простору буття людини, застосовуватися у викладацькій діяльності, створенні курсів лекцій та навчальних спецкурсів.

Крім того, отримані і викладені результати уможливають подальшу розробку різноманітних аспектів соціології повсякденності як напрямку розвитку соціологічного знання. Дана робота може слугувати та сприяти аналізу вітчизняних конфігурацій феномену повсякденності – як в історичному, так і в сучасному вимірах.

Особистий внесок здобувача в розробку теми дисертації. Дисертація є самостійною роботою. Висновки й положення наукової новизни автор одержав самостійно.

Апробація результатів дисертації. Основні положення і результати дисертації обговорювались на методичних семінарах і засіданнях кафедри філософії Національного аграрного університету. Головні положення дисертаційного дослідження доповідались автором на V Міжнародній науково-теоретичній конференції студентів, аспірантів і молодих вчених „Соціально-економічні, політичні та культурні оцінки і прогнози на рубежі двох тисячоліть”, Тернопіль, 17 квітня 2007 р.; Всеукраїнській науково-практичній конференції „Аксіологічні аспекти трансформації сучасного українського суспільства”, Івано-Франківськ, 27-28 квітня 2007 р.; Другому Міжнародному конгресі “Українська освіта у світовому часопросторі” (Київ, 2007).

Публікації. Результати наукового дослідження висвітлені у дев'яти наукових публікаціях, п'ять з яких – у фахових наукових виданнях, затверджених ВАК України, трьох тезах доповідей, опублікованих у матеріалах конференцій.

Структура і обсяг дисертації. Структура роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з поставленої мети та основних завдань. Робота складається з вступу, трьох розділів (6 підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Обсяг основного тексту дисертації становить 168 сторінок. Список використаної літератури включає 155 найменувань і складає 12 сторінок.

РОЗДІЛ 1. Теоретико-методологічні засади дослідження повсякденності

1.1 Умови тематизації повсякденності в філософському дискурсі

Цей розділ має встановити умови проблематизації поняття повсякденності та її денотату в історії філософської думки та демонструє неможливість її цілковитого осмислення на раціоналістичному ґрунті.

У першому підрозділі з'ясовуються причини периферійного положення теми повсякденності в класичному стилі філософування і наслідки її появи в полі філософської антропології.

Коли визначають поняття повсякденності, на думку спадає "щось звичне, рутинне, нормальне, не тотожне собі в різні моменти часу" [108, 74] Все здається абсолютно ясным, зрозумілим, але як тільки ми намагаємося чітко окреслити зміст поняття, воно стає недосяжним, складним для інтерпретації. Усе це відбувається тому, що повсякденність просто вислизає з-під рефлексії.

Так і в історії філософської думки тема повсякденності виникла не відразу і спорадично і довгий час займала маргінальне положення в її проблемному полі. У текстах давніх дослідників виникає опис структур повсякденності, але він носить емпіричний, не рефлексований характер, як фіксування даності наявного буття людини. Такими є праці, Гесіода, Тацита, Фулідіда. Тільки в окремих концепціях, які створюють цілісну картину світу виникають моменти не тільки емпіричного осягнення досліджуваної нами проблеми, але й її концептуалізація.

В античності дескрипція повсякденності в перспективі історії людства в цілому вперше виникає у Гесіода в поемі «Труди та дні» (про що свідчить назва твору). Починаючи від золотого віку, де люди жили «як сном обійняті» [43, 116], до залізної доби, людство занурюється в безодню труднощів і повсякденних дріб'язкових турбот. Гесіод негативно оцінює тенденцію

світового розвитку, що виражається в його ставленні до сучасного йому часу – "раніше за нього померти я хотів би або пізніше народитися" [43, 175]. Загальна причина всіх нещасть – відхилення від правди, на якій тримається порядок світу, що і диктує людям шанобливе ставлення до богів і справедливе відношення один до одного.

Негативна оцінка сучасності забарвлює і повсякденність, що стає все більш широким тлом для перебування людини у світі від одного історичного періоду до іншого. Але, у той самий час, важкий шлях чеснот, що повинен стати перспективою виходу з кризи, є для Гесіода доброчесним шляхом праці: "Шлях не важкий до зла, живе воно недалеко. Але чесноти від нас відокремили безсмертні боги // Тяжким потом: крута, висока і довга до них дорога". [43; 289] Ледарство, породжуючи заздрість до чужого багатства і благополуччя, веде до несправедливості, спокуси домогтися того самого обманом і силою. Таким чином, занурення в суєту буденності є не тільки симптомом для античного мудреця, але і способом подолання кризи для античного люду. Це свідчить про спроби реабілітації повсякденності (і її морального значення) вже в давньогрецькому світі після героїчної естетики Гомера, чий головний персонаж – Ахілл – на противагу довгій, безвісній буденності віддав перевагу короткочасному моменту її переривання і безсмертя в історичній пам'яті нащадків.

Первинний синкретизм у розумінні світу, котрий ще значною мірою виявляється і в позиції Семи мудреців, що займають проміжне положення між міфологічною свідомістю і філософською, дозволяє певним чином висвітлити тему повсякденності. Усі, кого відносять до Семи мудреців, мали певні спільні риси що створювали сам образ Мудреця: усі вони мали поетичний дар, були людьми, з великим життєвим досвідом, відрізнялися практичною розважливістю, спритністю, прославилися як політичні діячі, що сприяли благу держави. Принципом їхнього способу життя була єдність користі і чеснот, що у

визначеному ракурсі може служити характеристикою для всієї античної культури і пронизувати всі можливі форми людського існування: від соціальної структури полісу до індивідуальної добродетності.

Проблема обґрунтування загальної першооснови всесвіту у досократичній філософії цілком втрачає зв'язок із проблематизацією «положення людини у світі» (М. Шелер) [137, 51], а отже і такого її виміру як повсякденність. Первинна гармонія людини зі світом, що виявляється в тотожності макро і мікросмосу, припускала вбудованість структур повсякденності, що починали випадати з тотальності міфу, - у загальний порядок всесвіту.

Прояв такої гармонії можна знайти навіть у соціальному космосі Платона, що визнає необхідність особливого суспільного класу серед вільних людей, функцією якого є задоволення життєвих потреб, а, отже, занурених у прозу життя. Цей клас, хоч і займає більш віддалений соціальний стан стосовно світу ідей, але усе-таки включений у перспективу соціально-космічної гармонії і представлений певними чеснотами – розважливість і помірність, що виправдовує необхідність рутинних потреб людини. Таким чином, у філософському дискурсі розсудок закріплюється за сферою повсякденного життя, хоча це не суперечить тому, що частина Світової душі, відповідна до третього класу, є чуттєвою. Таке поєднання здорового глузду і чуттєвої природи в історії філософії буде зустрічатися у терміні «*sensus communis*», особливо в його кантівській інтерпретації.

Для Аристотеля етика стає такою, що спрямовує людей «недосвідчених у життєвих справах». Критикуючи етичний інтелектуалізм Сократа і Платона, автор «Нікомахової етики» виходить з того, що метою моральності є «не пізнання, а вчинки» [5, 480]. Доцільність, як принцип людської діяльності, обґрунтовує ієрархію цілей. Щастя людини як благо, що завершує цю ієрархію, а тому являється кінцевою метою, якій підвладні всі інші цілі, і буде називатися вищим. Аристотель вважає, що стосовно назви вищого блага – щастя – і його

формального визначення – те, краще чого не буває, – сходяться всі, але розуміють його по різному. Одні вбачають його в задоволеннях, інші в пошані, багатстві і т.н. Уявлення про благо і щастя у людей складаються залежно від способу їхнього життя. Існує три способи життя: чуттєвий, державний, споглядальний.

У чуттєвому способі життя Аристотель розділяє нестриманість і розбещеність. Спільне між ними полягає в тому, що такі люди шукають тілесних задовольень, «але при цьому один думає, що так і треба, а інший так не думає» [5, 480]. Хоча інше саме по собі не є злом, але як перше, так і друге не можуть дати людині щирого щастя. Для визначення того, яке з розумінь щастя є найбільш правильним і що воно є по суті, треба "взяти до уваги призначення людини" [5, 480]. Природа людини вінчається її розумною душею, а, отже, її чуттєва, утилітарна складова, хоча і є необхідною, але виступає засобом для досягнення кінцевої мети і не відповідає поняттю людини, як сказав би Гегель, а відволікає від споглядання добродетності як «панування розуму над почуттями» (Аристотель). Аристотелівський аналіз евдемонії демонструє необхідність переважання раціонального над мінливими благами повсякденного життя.

Протягом першого тисячоліття ери Христової протистояння світу трансцендентного і природного для християнина стає абсолютним. Пріоритет молитовного споглядання знецінює турботи про життєвлаштування. Теза Нагорної проповіді Христа: «Буде день. Буде і їжа», а також протиставлення Марфи і Марії в «Євангелії» можна розглядати як орієнтири для розуміння життєвих турбот, що дають оцінку телеології повсякденності для християнської теології. В цьому контексті істотно трансформується семантика релігійних таїнств: якщо в традиційній дохристиянській культурі культ мав функцію регулятора у сфері повсякденності, то християнські таїнства, навпаки, можна розуміти як «розкриття сакрального виміру у світі повсякденності». [65, 32] В

цілому християнство формує в аксіологічному контексті настанову на потойбічне: «бути у світі, але не від цього світу» (Тертуліан).

Переваги споглядального способу життя над чуттєвим, життєвим, мирським способом життя зберігаються і у середньовічній філософії. Так Августин Блажений обґрунтовує ієрархію буття, де кожне суще має своє місце і співставлене з усім ладом універсуму і вище місце займає Бог. Доброчесність полягає в умінні правильно оцінювати речі відповідно до їхнього місця в цьому порядку: "Той живе справедливо і блаженно, хто правильно оцінює речі, тому що він має упорядковану любов (*ordinata dilectio*), чи *ordo amoris* ("порядок у любові")". Тому любов до речей плинних, до тварного всупереч вічному Творцю є "непорядок і збочення", чи "плинна любов". Порок або гріх Августин визначає як "мінливу схильність душі, коли душа схиляється до того, що забороняє справедливість і утриматися від чого душа повинна. Це означає, не в самих речах гріх, а в незаконному користуванні ними". "Незаконне користування", що породжує порок, припускає розрізнення понять "користування" (*uti*) і "насолода" (*frui*) – їхня дихотомія виправдовує для Августина життєві справи «граду земного» [2, 8]. Насолоджуватися чимось – це значить бачити в ньому ціль свого прагнення, користування ж завжди відносить використаний предмет до чогось більш високого. Насолоджуватися можна тільки вищою метою всіх прагнень – Творцем світу, а все інше може бути тільки предметом користування. Хибна настанова душі цілком змінює природний порядок цих відносин – людина насолоджується світом, забувши про Бога, засіб перетворюється в мету. Тільки чесноти дозволяють людині "так керувати цим жалюгідним життям", що людина здатна за допомогою їх досягти вічного життя, отже, вони виявляються засобами для досягнення вищої мети людського існування.

Цілком у традиціях християнського натуралізму розрізняє примус і природну необхідність і Тома Аквінський. Праведники мають необхідну благу

волю природним чином, тобто за природою, прихильною до Бога, не бажаючи нічого іншого, тому що вони споглядають самого Бога в його істині. Для пересіченої ж людини з її обмеженим знанням виняткове бажання блаженства, не пов'язане з Богом і реалізоване в багатьох інших речах, виявляється джерелом омани. Вище благо є метою необхідного прагнення волі, але всі блага, не будучи необхідними благами, не можуть, відповідно, рухати волю потрібним чином, а тому тут з'являється нестаток у вільному виборі.

Томістська мораль далека від того аскетичного образу, що традиційно склався щодо середньовічного світогляду. Ми вже говорили про оцінку Томою чуттєвих прагнень: головне для нього – розумна міра їхньої реалізації і відповідність їх до природних первнів людини. Тома розрізняє два види законів – вічний закон, за допомогою якого Бог створив усе суще і керує ним, і людський. Вічний закон можна визначити як природний. Його розпорядження – робити добро й уникати зла, зберігати своє існування, продовжувати себе в нащадках, не шкодити людям та уникати нещастя. Цей закон є загальним для всіх людей, він немов вписаний у серце кожного. Людські ж закони визначають життя людського співтовариства у всьому його різноманітті.

Проблематизацію повсякденності за доби середньовіччя можна ототожнити із мирським життям людини, яке винесено за межі освячення релігійного культу (на відміну від язичництва): від прямого заперечення значення світського життя у Тертуліана, через визнання божественним порядком «града земного» у Августіна, до розумності певної міри світських прагнень у Томи Аквінського.

В епоху Відродження закономірно зростає інтерес до індивідуального буття спочатку святих, потім людини і нарешті — її природного оточення. Увесь світ як створіння Боже стає гідним побожного шанування. Християнська любов поширилася тепер з Бога на людину і всю природу, у тому числі деякою мірою реабілітується і повсякденний світ людини, про що свідчить мистецтво Ренесансу.

Можливо, найяскравішим епізодом в історії – відкриття значущості повсякденного життя людини – було північне Відродження у Європі XVI-XVII століть. Так, після півторатисячолітнього панування у живописі іконографічної традиції, включаючи відображення біблійних сюжетів доби Ренесансу, у мистецтві Нідерландів з'являються численні картини на теми звичайного мирського життя. Плетіння дівчиною мережива і жваві події у рибній крамниці, урок музики і відвідування хворої лікарем, розмова господарки зі служницею і застілля в трактирі, наукові студії астронома і прогулянки біля моря відтворюються художниками з рівною увагою до нюансів жестів і поз персонажів, до деталей їхнього костюма, предметів інтер'єру. Повсякденне життя людини, навколишній світ речей ваблять погляд художника, змушують милуватися собою, що в ортодоксальній християнській традиції могло розцінюватися як прикмети духовної кризи епохи – переорієнтації свідомості з духовних цінностей на матеріальні.

Філософія Відродження також вносить вагомий внесок у розробку даної теми. Нікола з Кузи створює “Простацькі діалоги” [95] – бесіди між “ідіотом” і схоластом, у яких зненацька виявляється природна, Богом дана мудрість “простака”, що дозволяє йому успішно розумітись на складних проблемах і відрізнити дійсного філософа (за образом Франциска Асизського) від шкільного професора філософії. Філософська реабілітація “простака” виступає тут як повернення до античної традиції мудрості життєвої, а не тільки любові до неї. Еразм Ротердамський, Мартін Лютер, Томас Мор обґрунтовують *sensus communis* як притаманну всім людям силу розуму. Петрарка, Бокаччо, а також Леонардо да Вінчі і Галілей підкреслюють необхідність переходу від ученої латині до національної, повсякденної і зрозумілої для народу мову. Ця тенденція Відродження утворює діалектичне протиріччя з тенденцією “гуманістичного буквоїдства”.

Загальна раціоналістична спрямованість філософії Нового часу, що виявляється як у раціоналізмі, так і емпіризмі, призводить до нової варіації закріплення негативного, принижуючого ставлення до повсякденності. Фундатор новоевропейської філософії Ф. Бекон починає побудову «нового органону» [13] з очищення свідомості від демонів людської душі, що демонструють укорінення «ідолів розуму» в структурі повсякденності (хіба, що ідоли театру, які породжені впливом помилкових теорій і абсолютизацією авторитетів, виходять за межі теми повсякденності). Уявлення повсякденності також не вписуються в раціоналістичній критерій істинності Р. Декарта – їх не можна підпорядкувати до вимоги очевидності і ясності, а, отже, обробити правилами дедуктивного методу [56]. Отже, різномайття повсякденності мало бути від початку винесене за дужки методологічним сумнівом.

Спрямованість раціоналістичного пізнання від поверхні явища до сутності речей залишало не залученою тему повсякденності до філософського дискурсу. З іншого боку, Новий час продовжує розробку поняття *sensus communis* (Ф.Бекон, Р.Декарт, Т. Гобс, Дж. Локк, Дж. Віко, А. Шефтсбері). Особливого значення ця проблематика здобуває для філософії здорового глузду шотландської школи (Т. Рід, Дж. Біті), що є спробою розглянути здоровий глузд як спроможність, забезпечення доступу до безпосередніх і загально-очевидних принципів. Однак, якщо припустити, що принципи здорового глузду є принципами людського мислення в цілому, у тому числі і дискурсивного розуму, а філософія по суті є розумне мислення, то і філософія повинна ґрунтуватися на принципах здорового глузду. Тобто філософія, завданням якої є розробка принципів, повинна виходити з цих самих принципів як передумов. При цьому принципи розпадаються на ті, котрі подаються, і ті, котрі виявляються і досліджуються. Подальша типологізація принципів призводить до логічних проблем, що перешкоджають побудові несуперечливої системи.

У цьому переконує і кантівська критика повсякденного розуму в передмові до “Пролегоменів” і “Критики здатності судження” [80]. Кант полемізує з Рідом і Біті з приводу їхньої прихильності здоровому глузду. Останній є не чим іншим як «зручним засобом», «оракулом», до якого апелюють як до «судження юрби», яке філософ повинен засуджувати.

При цьому, за Кантом, метафізика не може спиратися на розсудок, тому що в цій сфері він взагалі не в змозі виносити судження і тому не торкається проблеми останнього обґрунтування знання, спираючись на принципи, що діють в межах кінцевого досвіду. Разом з тим, саме розсудок конститує сфери наукового пізнання, на відміну від метафізичного розуму. Розум є регулятивною ідеєю, тобто власне - пізнавальною здатністю за межами кінцевого досвіду. Кантівська збалансована позиція і схожа точка зору Гегеля надалі не знайшли послідовних прихильників.

Із розвитком буржуазних суспільних відносин відбуваються зміни в ієрархії і маркуванні соціальних норм і цінностей. Зі зростанням товарного господарства до масового виробництва, економічні поняття, які раніше розцінювались як низькі, усе ширше використовуються широкими верствами, обговорюються на сторінках газет і журналів. Разом з цим відбувається легітимація дискурсу щодо виховання, сімейних проблем, щодо сфери почуттів, і особливо - пристрастей й афектів. Найкраще це видно на прикладі буржуазного роману, завданням якого, з одного боку, було переведення інтимних переживань із закритої сфери до відкритої, а з іншого боку – моделювання зовнішності, манер поведінки, щиросердих переживань, потягів і бажань згідно до суспільних потреб. Тема повсякденності як способу життя більшості стає предметом художнього й історичного дискурсу, і навіть знаходить відображення у сфері філософування.

Зародившись в середині XIX століття, історія повсякденності як напрямок одразу ж стала однією з найпопулярніших серед читачів, що не мали

відношення до наукових кіл. Німецький історик повсякденності Г.-У. Велер пояснює популярність напрямку тим, що в ідеї вивчення маленької людини як антиподу сильних світу цього, які завжди були в центрі уваги історика, схований протест проти несправедливості, проти панування бюрократії в сучасному суспільстві, проти втрати простої людяності. [38]. Історія повсякденності дозволяє людині наблизитися до минулого, оцінити його адекватно, вжитися в нього, відчувати своє минуле. Гасло німецьких істориків: від вивчення державної політики й аналізу глобальних суспільних структур і процесів звернемося до маленьких життєвих світів, до повсякденного життя звичайних людей, - дуже добре відбиває вимогу часу. Дослідження повсякденності, за словами німецького історика А. Людтке, - це спроба зрозуміти історію як багат шаровий процес, що відтворюється і, передусім, трансформується тими, хто є водночас й об'єктами історії, і її суб'єктами.

У ХІХ столітті з'являються історичні та художні праці про повсякденне життя людей і в українському соціумі (П. Куліш, М. Костомаров, Т. Шевченко та ін.). У цих роботах давався історичний опис способу життя. Філософського ж осмислення не відбулося. Свого часу про важливість саме філософського усвідомлення повсякденного життя людей писав В.І. Вернадський. «Замислюючись над навколишнім буденним життям, ми можемо ... бачити постійне прагнення людської думки скорити і підпорядкувати собі факти зовсім стихійного на вигляд характеру. У цьому буденному житті будується і зростає головним чином базова сторона людської думки». [31]

У концепції М. Вебера ми зустрічаємося з терміном "оповсякденення" [30], під яким розумівся процес обживання, навчання, освоєння традицій і закріплення норм. У цьому процесі повсякденність виступає як сфера, де збирається і зберігається, так би мовити, осад значення минулого досвіду. Для нього "оповсякденення", - одне з центральних понять у проблематиці стабілізації кризи, нововведення, виникнення нового релігійного плану,

становлення соціального порядку і т.д. Будь-які нововведення політичного й економічного характеру сприймаються людьми як ворожі, як замах на стає, знайоме. Такий феномен С. Кара-Мурза назвав «здоровим консерватизмом» людської свідомості.

До початку ХХ століття в англо-саксонській філософії ідеалістичні школи в основному витісняються реалістичними. Дж. Е. Мур починає захист здорового глузду. Свій внесок у позитивну розробку даної теми вніс і американський прагматизм (Ч. Пірс, У. Джеймс). Подальший розвиток проблематики повсякденності характеризується не стільки теоретико-пізнавальними питаннями класичного типу, скільки увагою до конститутивних умов пізнання і мислення. У першу чергу варто тут згадати лінгвістичну філософію, що через своє звернення до “філософії повсякденної мови” і “теорії мовних актів” тематизувала природну мову і тим самим переконання, властиві “здоровому глузду” (пізній Л. Вітгенштейн, Г. Райл, Дж. Остін).

Разом з позитивізмом протягом усього ХХ сторіччя знову і знову актуалізувалися категорії “повсякденного досвіду”, “життєвого світу”, “природної мови”, “масової свідомості” у деяких філософських школах. Так феноменологи, обґрунтовуючи *Lebenswelt* (життєвий світ), стверджували що, не вичерпуючись повсякденністю, він усе-таки багато в чому збігається з нею, як основний предмет філософської рефлексії і фундамент усіх форм свідомості (М. Гайдеггер, А. Шюц, Б. Вальденфельс).

У дослідження феномену повсякденності значний внесок вніс М. Гайдеггер, що, аналізуючи основи людського існування, визначив повсякденність як екзист, суть якого присутність (*Dasein*). «Повсякденність означає те, як мірою якого присутність «живе сьогоднішнім удень», будучи у всіх своїх вчинках, чи лише у відомих, котрі запропоновані буттям-один-з-одним.... Завтрашнє, що очікується повсякденною турботою, це «вічно вчорашнє». Одноманітність повсякденності приймає за зміну те, що кожного

разу підносить день. Повсякденність обумовлює присутність і тоді, коли вона не обрала собі в «герої» людей» [134, 370].

Присутність у повсякденності найближчим чином і здебільшого захоплена своїм світом. Суб'єктом повсякденності, що розкривається в присутності, є людина. Присутність – це суще, котре є завжди я сам; буття завжди моє. Я є суще, тобто той, хто тотожний у різних модусах і співвідносить себе з їхньою множинністю. Онтологічно він завжди є наявним в чомусь, що знаходиться в основі.

Інший феноменолог А. Шюц тлумачить повсякденність як продукт взаємодії людини з об'єктивним природним світом. На цій об'єктивній основі виникає і формується у свідомості і діяльності членів суспільства інтерсуб'єктивність соціальних процесів і явищ. Будучи однією зі сфер реальності, однією з «кінцевих галузей значень», вона первинна стосовно інших сфер. А. Шюц говорить про повсякденне життя як про верховну реальність, у порівнянні з якою, інші сфери представлені як квазі-реальності. «Описове визначення повсякденності – це сфера людського досвіду, що характеризується особливою формою сприйняття й осмислення світу, яке виникає на основі трудової діяльності. Для неї характерний напружено-бадьорий стан свідомості, цілісність особистісної участі у світі, яка є сукупністю самоочевидних, що не викликають сумніву в об'єктивності свого існування, форм простору, часу і соціальних взаємодій. Можна додати, що всі ці форми є інтерсуб'єктивними, тобто соціально організованими» [45, 125.].

У концепції Шюца виділяється ряд кінцевих сфер значень: релігія, гра, сон, художня творчість, повсякденність. На його думку, тілесне предметне переживання реальності (як якість досвіду повсякденності), її речей і предметів – і складає її перевагу порівняно з іншими кінцевими сферами значень. Тому, говорив він, повсякденність є "верховною реальністю". Людина живе і працює в ній за перевагою і, відлітаючи думкою в ті чи інші сфери, завжди і неминуче

повертається у світ повсякденності. "Верховна влада повсякденності забезпечується саме зв'язком повсякденних справ і турбот з фізичною тілесністю діючого індивіда".

Крім того, А. Шюц виділяє деякі елементи повсякденності, що конституують як особливі форми реальності: 1) трудову діяльність; 2) специфічну впевненість в існуванні світу; 3) напружене відношення до життя; 4) особливе переживання часу; 5) специфіку особистісної визначеності діючого індивіда; 6) особливу форму соціальності. Визначаючи структуру повсякденності, Шюц створює феноменологічний варіант соціології.

Вивчення ментальностей, деяких фундаментальних установок і звичок свідомості, світобачення - дає можливість наблизитись до розуміння соціальної поведінки людей. Кожне суспільство на певній стадії розвитку людей має свої специфічні умови для структурування індивідуальної свідомості, матрицю, у рамках якої формується ментальність. Кожна видатна особистість може сформуватись лише в межах заздалегідь заданої йому мовної системи культурної традиції. Під ментальністю Л. Февр і М. Блок розуміли «бачення світу» і поєднували це поняття з поняттями «психічне оснащення» і «розумова озброєність» [125, 529]. Ментальність як спосіб бачення світу не ідентична ідеології тому, що на відміну від придуманих систем ідеології, є невідрефлектованою і логічно не виявленою. На думку Ж. Ле Гофа, історик ментальності працює з неусвідомленим, повсякденним, з автоматикою поведінки, із позаособистими аспектами індивідуальної свідомості. Ментальність пронизує усе людське життя, присутня на всіх рівнях свідомості і змінюється дуже повільно. Історія ментальності дозволила позбутися від механізму, що ігнорує людину, і наповнила конкретним змістом тезу про те, що історія є історія людей. Досягнення нової історичної науки полягає у тому, що вона звернула увагу на необхідність дослідження двох типів реальності: реальності як такої і уявлень про неї людей. Ж. Ле Гоф вважає, що картина

історичної дійсності повинна бути доповнена її «суб'єктивним образом» [96, 51].

Концепцію, близьку історії менталітету і повсякденності школи Аналів, розробив німецький учений Норберт Еліас, що займався проблемами довгострокових змін і походження культурних відмінностей великих суспільних груп і окремих індивідів. Н. Еліас показав, що життя у фігураціях з моменту народження до входження у суспільство, як певні форми і фази соціалізації (тобто друге, соціальне народження) належить до природних передумов соціально-психічного розвитку людини. У процесі другого народження суспільні норми поведінки, мислення, відчуття стають структурою, психічним виглядом особистості. Індивідуальний процес цивілізації відбувається усередині фігурації, топографічно й історично відповідаючи даному нашаруванню. Фігурації, що змінюються в ході історичних подій, ведуть до різноманітних процесів соціалізації особистості, а також до великого спектру життєвих і соціальних форм.

У своїх роботах Н. Еліас показав, як форма людської поведінки змінюється в ході суспільного розвитку. Спонтанні, афективні вчинки витісняються регульованою поведінкою, підпорядкуванням, яке прищеплюється у ході виховання, самопримусом [147, 329.]. Він використовує фрейдистську термінологію для аналізу історії: Над-Я виступає як соціалізований апарат самоконтролю. Дисципліна «емоцій» — один з головних проявів процесу соціалізації, виражається в зміні розпоряджень поведінки, регулювання афектів і менталітету. «Змінюється спосіб, яким люди живуть одне з одним; тому змінюється їхня поведінка; тому змінюється їхня свідомість і їхні інстинкти. «Обставини», що змінюються, не є чимось, що немов «ззовні» зглянеться на людей; «обставини», що змінюються, є відносинами між самими людьми» [147, 377].

Спостереження повсякденного життя різних епох дозволили вченим зробити висновок, що цивілізація і раціоналізація виникають у зв'язку з напругою між різними групами одного соціального поля і між членами групи [147, 394.]. Під раціоналізацією Н. Еліас розумів спосіб поведінки визначеної людської групи, деякий процес моделювання інстинктів.

У своїх роботах П. Бергер і Т. Лукман виділяють реальність повсякденного життя серед безлічі інших реальностей і називають її вищою реальністю, реальністю *par excellence*. Таку значимість вона здобуває тому, що напруженість свідомості найбільш висока саме в повсякденному житті: останнє впливає на свідомість найбільш сильно, наполегливо і глибоко. Суб'єкт сприймає її в стані пильнування, у природній установці, як упорядковану реальність, чії феномени систематизовані в зразках. Реальність повсякденного життя конституювана порядком об'єктів; за допомогою мови відбувається регулярне надання об'єктивацій кожному окремому індивіду і встановлення порядку, у межах якого набувають сенсу і значення об'єктивації. Модуси «тут - і - зараз», виступаючи фокусом моєї уваги до повсякденного життя, впорядковують цю реальність. Реальність повсякденного життя існує як самоочевидна і нездоланна фактичність, що не вимагає доказів і перевірок свого існування [17, 66].

Американський філософ А. Хелер аналізує феномен повсякденності через призму парадигми «людської умови» (*the human condition*). На його думку, дана парадигма така ж широка, як парадигма «абсолютного духу», і багатогранна, оскільки вона фундує позиції сучасного філософського дискурсу, такі як мова, діалект (мова), комунікація, взаємодія, робота, уява, свідомість, розуміння, інтерпретація та інші.

Повсякденність він тлумачить як сферу «реальності у собі», що складається з:

1. правил і норм звичайної мови та її вживання;

2. правил і розпоряджень для використання й маніпуляції об'єктів, у першу чергу створених руками людини;

3. правил і норм людського спілкування, так званих звичаїв [148, 46.].

Ці правила і норми взаємозалежні, оскільки дають необхідний зміст тільки в контексті один одного.

У радянській і пострадянській традиції філософування теж можна знайти джерела аналізу проблеми повсякденності. Звернемося до праць найбільш відомого в цьому напрямку дослідника М. Бахтіна. Вже в його ранній роботі – “Філософія вчинку” визначилася наступна методологічна установка: ідея свідомої мотивації реальної поведінки людей як актів творчості життя. Подібний підхід очевидно перегукується і з багатьма синхронними напрямками західної думки, насамперед філософією життя і феноменологією. Однак М. Бахтін своїм власним дослідницьким шляхом прагнув піти від “фатального теоретизму”, “монологізму” і застарілих, на його думку, постулатів вивчення людини в культурі. Ним були багато в чому передбачені ідеї так званої нової гносеології – культурно-антропологічної онтології пізнання, контури якої є предметом теоретичних розробок і сьогодні.

М. Бахтін відмовився від класифікації окремих модифікацій свідомості, на вищі і нижчі, творчі і репродуктивні, самостійні і підлеглі (у тому числі на наукову і повсякденну свідомість). Він виходив з рівноправності, самоцінності і взаємної доповнюваності складових “діалогу свідомостей”, способів бачення світу. На нашу думку, до поняття повсякденної свідомості ближче усього бахтінський неологізм – “мислення, що здійснює вчинок”. Маються на увазі інтелектуальні процеси усередині предметної, практичної (і духовно-практичної) діяльності, її ідеальне, інформаційне тло. Головне завдання свідомості в цьому випадку зводиться до управління людиною, що працює і активно відпочиває, спілкується і взагалі живе у своєму власному світі, але зберігає, адекватний зв'язок своїх суб'єктивних цілей з об'єктивною реальністю.

Виходить, що завдання повсякденної людини полягає не тільки і не стільки у тому, щоб відобразити сам по собі об'єкт (як у природознавстві) чи ж стан суб'єкта (як у гуманітарних дисциплінах), скільки у тому, щоб спроектувати хід взаємодії суб'єкта й об'єкта заради їхнього узгодження.

Таке поза-теоретичне мислення, за М. Бахтіним, є «співбуттєвим». Воно відрізняється ситуативною конкретністю. Його об'єкт не є ідеалізованим наукою чи типізованим мистецтвом чи релігією. Об'єкт побутової практики реальний і лише частково підконтрольний суб'єкту думки і дії. Теоретична свідомість виділяє головне, необхідне, загальне. Повсякденне існування вимагає сприйняття цілого з його другорядними, випадковими, одиничними рисами. Творити події і протистояти їм – покликання повсякденного мислення.

Подія – “квант” дійсного життя. Незворотній у цілому хід подій, прискорені темпи індивідуально-біографічного і соціально-історичного часу, фіксовані рамки соціального простору – усе це обмежує дії побутовця-практика. Однак того виручає “емоційно-вольове мислення”. Різні сфери психіки – когнітивна, емоційна, вольова, а ще мнемічна, комунікативна, мотиваційна – досягають у душі практика найвищої синкретизації. Емоції допомагають буденній людині мати оперативний, нехай і мало диференційований образ наявного буття. Інтелектуальні почуття (подиву, сумніву, впевненості і т.п.) сполучають у собі моменти істини (правди) і цінності. А воля, в тому числі воля до пізнання, сприяє доцільному, своєчасному опредметненню думки творця матеріальних цінностей і хазяїна духовних практик побутового кола. Тим самим переборюється хронічний для побутової практики дефіцит інформації в умовах прийняття і виконання рішення.

Мислення діяча побутового рівня за своєю природою є “співучасним”. На наш погляд, так М. Бахтін підкреслював колективний характер повсякденного духу. Рішення життєвих задач найчастіше є непосильним для асоціального індивідуаліста. Над ними б'ються спільно, у складі більшої чи меншої групи

людей. Ці групи утворюються і визначаються за статтю, віком, етнічністю, громадянством, конфесійністю, соціальним рангом та іншими критеріями. Тим закономірніша “діалогічна активність того, хто пізнає”, “поліфонічне мислення”, - за М. Бахтіним.

Цікаво відзначити, що цей російський дослідник пов'язував типологічну визначеність повсякденності з особливостями розмовних побутових жанрів. Бахтін пише: “Ми навчаємося відливати наше життя в жанрові форми і, чуючи чужу мову, ми вже з перших слів вгадуємо її жанр, із самого початку маємо відчуття мовного цілого, що потім тільки диференціюється в процесі мовлення. Приблизно так відбувається і з типами повсякденних взаємодій” [9, 26].

Таким чином, у спадщині цього мислителя знаходимо проект оригінальної концепції “нашої думки і нашої практики”, узятих у нерозривній єдності однієї з іншою.

Однак цей перспективний проект дослідження структури і функцій людської свідомості й світогляду не знайшов послідовників у радянській філософії, де головна увага була зосереджена на науковому пізнанні, що визначалося як “систематизоване”, “опосередковане людським досвідом”, “що доходить до суті речей і явищ”. Такі переваги вбачалися винятково в науці і філософії, особливо у таких вченнях як, — матеріалізм та діалектика. З точки зору історичного матеріалізму повсякденна свідомість була опозицією до значимих форм суспільної свідомості і найближче співвідносилася з такою формою свідомості суспільного, як суспільна психологія. Радянський дослідник Ж. Келле просто ототожнював їх [83, 13]. Інший представник цього напрямку Ю. Серов розглядав повсякденну свідомість як нижчий рівень суспільної психології [122, 10].

Навіть ті радянські філософи, що являли собою внутрішню опозицію, не дійшли до необхідності переосмислення теми повсякденності. Одним з відгуків на діалогічну філософію М. Бахтіна стала концепція діалогічної логіки культури

В. Біблера. На його думку, діалогізований розум у наші дні (кризи розуму, що пізнає, як такого, і торжества ірраціоналізму на зламі століть [21, 16] проникає не тільки в науку і мистецтво, але й в основи людського буття, тобто саме в побут як первинне буття будь-якої людини. При цьому, однак, розглядаючи культурний контекст сучасного життя, цей автор розрізняє повсякденну і духовну сторону життя людей. Здається, що така дихотомія виправдана тільки частково – у відношенні спеціалізованих, вищих сфер духовної культури. Але і з ними духовний світ повсякденності резонує, причому, схоже, саме в душі біблерівської діалогіки.

Окрім власне філософських досліджень повсякденної свідомості, вона досить продуктивно вивчалася з позицій окремих гуманітарних наук – насамперед історії, етнології, лінгвістики, включаючи їхні теоретико-методологічні розділи. Так, росіяни - медієвісти у другій половині ХХ століття зробили багато для перетворення моделі феодальної формації на панораму середньовічної культури, насамперед ментальної. Найбільш повно і глибоко відобразив у низці своїх монографій ментальну картину історичної повсякденності середньовічного заходу А.Я. Гуревич. Особливою заслугою цього автора стала критика застарілих уявлень про роль повсякденності в історії культури [51].

Підводячи підсумки, нашої історіографії філософсько-методологічних досліджень проблеми повсякденності, можна визнати, що ці дослідження міцно ввійшли в традицію. При цьому зазначена тема далеко не одразу ж привернула до себе увагу сучасних мислителів і аж до порівняно недавніх часів висвітлювалася ними другорядно, разом з більш загальними питаннями теорії і практики, науки і життя.

Протягом тривалого часу проблема повсякденності знаходилася на «другому плані» наукової думки. В другій половині ХХ століття інтерес до такої проблематики різко зріс. На зміну бінарної опозиції: високі форми

людської діяльності (державно-політична, суспільна, художня) і низькі (повсякденність) прийшло усвідомлення їхньої єдності. У ХХ столітті відбулася дискредитація більшої частини раціоналістичних уявлень про місце людини у світі, ієрархію гатунків її буття. Глобальні зміни в структурі європейського буття викликали необхідність перегляду сталих думок про «високу» і «низьку» культуру, а відповідно змінилося і місце проблеми повсякденності в проблемному полі філософії.

У світлі цієї ситуації виникають нові проблеми, про які попереджав феноменолог Б. Вальденфельс: «Однак, у цій ситуації слід дотримуватися особливої обережності, тому що поняття, що часто привертають до себе увагу вчених, можуть набувати неконтрольовану багатозначність і втрачати власний зміст. «Повсякденне життя» може стати назвою для різнорідних явищ і пропонуватися як рятувальний засіб при вирішенні цілої низки проблем» [29, 42]. Від цього застерігає нас Норберт Еліас, автор робіт з історії суспільства і цивілізації. Він формулює два положення, недооцінка яких спричиняє негативні наслідки для дослідження проблеми повсякденності. «По-перше, не можна перетворювати повсякденне життя на універсальну категорію, під яку підводяться в'єтнамські селяни, китайські мандарини, середньовічні лицарі, афінські мислителі і звичайна людина індустріального суспільства, поєднуючись тим самим у певий світовий карнавальний хід. По-друге, не можна повсякденне життя уявляти як особливу автономну сферу, відділену від суспільства з його структурами влади» [147].

Зважаючи на ці труднощі, Б. Вальденфельс пропонує при вивченні проблеми повсякденності спиратись на три методичних принципи: «1. Повсякденне життя не існує саме по собі, а виникає в результаті процесів «оповсякденення» (*Veralltaglichung*), яким протистоять процеси «подолання повсякденності» (*Entalltaglichung*). 2. Повсякденність — це диференціююче поняття, що відокремлює одне явище від іншого. Межі і значення виділених

сфер змінюються в залежності від місця, часу, середовища і культури. Так, наприклад, європейські національні культури прямо не співвідносяться з американським змішанням цих культур. 3. Мова про повсякденність не збігається із самим повсякденним життям і з мовою в повсякденному житті. В усіх теоріях про повсякденне життя виникає питання про місце теоретичної мови. Хто і звідки говорить про повсякденне життя? Про яку повсякденність він говорить, про свою власну чи про повсякденність когось іншого? У відповідях на ці питання немає згоди філософів. Тут виникають претензії на винятковість, впливають власні сховані прерогативи і попередньо необумовлені оцінки. «Експропріація» звичайної людини вже давно не є справою одних лише філософів» [29]. Вальденфельс пропонує генеалогію повсякденного життя, що не припускає перебільшення значення цієї сфери, не зводить категорію повсякденності у ранг універсального поняття і не абсолютизує теорію повсякденного життя.

Буденність простирається далеко за межі свого вихідного пункту – власне побутової сфери життя, почасти дозвілля і виявляється чи не скрізь, де триває людська діяльність. Так, для вченого чи, припустимо, художника їхні творчі студії — багато в чому - така ж всежиттєва звичка, як для представників фізичної чи управлінської праці їх робочі обов'язки. У. Еко, наприклад, так пояснює вибір сюжету для свого першого роману: “...Я вирішив, що оскільки середньовіччя — моя уявна повсякденність, найпростіше розгорнути події просто у середньовіччі. ... Сучасність я пізнаю завдяки екрану телевізора, а середньовіччя — прямо, тобто за першоджерелами” [142, 6].

Г. Гадамер, підкреслюючи важливість аналізу повсякденності та відповідної їй форми свідомості, зараховує їх до основних гуманістичних понять, у яких тематизуються відносини дійсності. У цьому контексті вони відносяться до “ключових європейських понять” – таких як розум, віра, традиція, особистість [36].

Таким чином, повсякденність стає однією з «наскрізних тем» (М. Мамардашвілі) сучасного філософського поля, але такому стану речей передуює довгий шлях залучення її до дискурсу філософії.

Розпад первинної тотальності міфу породжує ряд соціальних реальностей, у тому числі і повсякденність. Але включена в неї свідомість людини орієнтована на переривання поступовості, а тому, з одного боку, ми зустрічаємо емпіричний опис елементів повсякденності в працях давніх мислителів, а, з іншого боку, вони не вимагають концептуального пояснення, оскільки знаходяться на рівні загальнокультурної очевидності.

Уперше фрагментарно знаходять пояснення елементи повсякденності в моральній риторичі Гесіода, який виправдовує повсякденні структури морального досвіду як шлях до відновлення первинної світової гармонії. Мотив єдності чесноти і користі присутній і в життєвій мудрості інших давньогрецьких мислителів.

Платон і Аристотель, створюючи вперше в історії цілісні філософські концепти соціального, не можуть обійтися без такого елемента, як повсякденне життя людини. Але вона займає маргінальне положення в їхніх філософських системах, не знаходить такого детального опису як вищі форми соціальної діяльності й оцінюється як засіб, що забезпечує тваринну, чуттєву складову природи людини. Повсякденність є недоліком людства, а не сферою його волі, що врівноважується такою чеснотою як поміркованість. Розважливість і чуттєвість стають внутрішньо визначальною опозицією повсякденності, формою репрезентації її антропологічної проблематики як у середньовічній (Августин Блаженний, Тома Аквінський), так і в новоевропейській філософії (Ф. Бекон, Р. Декарт).

У німецькій класичній філософії тематика повсякденності в цілому не знайшла концептуальної розробки. Там знаходимо тільки визначення розуму як

здатності конституювання світу та констатацію наявності необхідного, але недостатнього ступеню розвитку спекулятивного розуму.

У некласичній теорії пізнання теоретико-методологічні акценти переносяться від об'єктивно-суттєвих, вербалізованих, соціально апробованих форм знання і пізнання до найрізноманітніших за гносеологічною і соціокультурною цінністю форм знання і пізнання неявного, особистісного, суб'єктивно-переконливого. Це останнє представлено не стільки в дискурсивно-логічних, інтелектуалістичних обрях людської свідомості, скільки безпосередньо у формах людської діяльності і спілкування. Характерна для класичної гносеології позиція рефлексії доповнюється реконструкцією своєрідної онтології знання, зануреного в життя особистості і соціуму. Оскільки повсякденний побут і повсякденна праця суть закономірна і впливова частина цього самого життя, то теоретико-методологічні ідеї, що розвиваються тут, застосовуються до розгляду повсякденного (пі)знання зі схожих — феноменологічних і типологічних позицій.

Підводячи попередній підсумок зробленому аналізу першоджерел, необхідно зазначити, що в зарубіжній і вітчизняній науці накопичено значний досвід дослідження повсякденності і головним чином, в руслі аналітичної філософії і соціальної феноменології, однак єдиної концепції повсякденності поки що немає. Можна виділити два контексти використання поняття "повсякденність" як терміну, що виповнений певним змістом.

Перше значення цього поняття пов'язане зі спрямованістю уваги на "змістовні" обставини спільного життя людей, їхньої взаємодії, що усвідомлюються ними як природний стан, як власна, приватна сфера життя, сфера буднів "людини з вулиці".

Другий контекст використання зазначеного поняття відноситься до методичної "самоорганізації" реальності, способам, процедурам, за допомогою яких осмислюється і демонструється поведінка, пояснюється собі й іншим,

виражається в прийнятних для усіх формах. Іншими словами, це аспекти товариськості і "спільного проживання" повсякденного життя, у яких зафіксовані обов'язкові символічні способи розуміння себе та інших" [104, 138], вони реконструюються і, що важливо, фіксуються в процесі життя.

У результаті реконструкції філософського осмислення феномену повсякденності виявилася необхідність більш детально зупинитися на феномені повсякденної свідомості. Це зумовлено і тим, що в радянській традиції дослідження цього виміру життєвого світу переважало ототожнення його с нижчим щаблем суспільної свідомості як зрізу буденної свідомості [15, 44, 94]. При цьому були сформульовані такі її характеристики як:

- “безпосередність” (тобто відмежування від “накопиченого пізнавального досвіду” людства);
- “обмеженість пізнанням явищ” (але аж ніяк не сутностей, принципів, закономірностей);
- конгломератне існування “у вигляді сукупності різних навичок, уявлень, уривчастих знань людей”;
- емпіричність, керованість ризикованим “методом спроб і помилок”;
- стихійне “навчання через самий досвід життя” [79, 10].

В контексті зневажливого ставлення до повсякденності взагалі та відповідного їй способу відображення виникає необхідність визначити останню як форму свідомості, що не виходить за межі природної настанови, не потребує методологічної актуалізації рефлексивних зусиль, але вона укорінена в рухливих взаємопреходах «основних феноменів людського буття» [128] (Е. Фінк). У природній настанові повсякденного життя нас цікавлять лише деякі об'єкти, що знаходяться в співвідношенні з іншими, раніше сприйнятими, які утворюють поле самоочевидного, що не піддається сумніву досвіду. Як зазначав Г.-В.-Ф. Гегель, «знайоме, саме тому, що воно знайоме, лишається непізнаним» [цит. за 82, 43].

Саме тому раціоналістично орієнтована класична парадигма філософування не проблематизувала цей вимір соціокультурної реальності. Залучення феномену повсякденності до проблемного поля філософської думки сприяло трансформації класичного ідеалу раціональності.

1.2 Повсякденність як підстава критики логоцентризму

У другому підрозділі зупинимось на розгляді кризи класичного ідеалу раціональності, що призвела до актуалізації маргінальних проблем класичної філософії, а також на аналізі евристичних можливостей повсякденного в становленні некласичної раціональності.

Логоцентризм є терміном, сформульованим в межах постмодерністських стратегій філософування. Він є «одним з найважливіших неологізмів дерриданіанської граматики. Введений для позначення головної (з точки зору граматики) особливості, притаманної усій попередній культурі Заходу, включаючи релігію, метафізику, науку, мистецтво, лінгвістику, політекономію тощо» [103]. Цей термін реконструює базову вісь західної культури, що являє собою опозицію «міфос – логос». Центрація єврокультури на логосі приводить до витіснення і нехтування змістом другого члену опозиції.

Раціоналістично налаштована класична філософія з самого початку відносилася до повсякденного як споконвічно ворожого розуму. Платон і Аристотель принципово відокремлювали повсякденні думки від істинного знання, яке вони ототожнювали не з будь-яким виміром буття, а лише з вищим, справжнім його рівнем (хоча для Аристотеля є типовим принцип взаємодоповнюваності теоретичної і практичної філософії). Для представників цієї традиції, яка сьогодні нерідко позначається як "платонівсько-кантіанський канон" (Р. Рорті), характерна стійка прихильність до традиційної метафізичної проблематики, з притаманними їй пошуками сутності, істини, граничних, субстанційних основ суцього, фундаментальних структур буття і свідомості, трансцендентальних умов можливості досвіду. Класичний раціоналізм, що шукав критерії «дійсності» у сфері суб'єктивності, негативно оцінював повсякденну свідомість як засновану на оманах і упередженнях, занурену в «ідоли розуму», і повсякденність як сферу, винесену за межі наукового пізнання.

Починаючи свою переможну ходу з античності, раціоналізм набуває найвищого розквіту в Новий час, де знання здобуває високий етичний і культурний статус, а сцієнтизація природи і суспільства розглядається як необхідна умова гуманізації і досягнення свободи. Початок сімнадцятого століття позначився в філософії концепціями, що виникли немов би на зламі двох історичних епох – середньовіччя і Нового часу. Зміна суспільно-політичних умов, стрімкий розвиток наук і мистецтв, технічний прогрес у кінцевому рахунку призводять до значної трансформації картини світу, зміни світогляду. Середньовічна соціальна ієрархія, що жорстко регламентувала місце людини в суспільстві аж до легітимації порядку повсякденності, поступово руйнується, поступаючись місцем новим соціально-економічним формаціям. Новий час диктував інші закони й умови, і підпорядкування цим законам було необхідним і неминучим.

Цю добу нерідко називають “століттям науки”. Наукові знання про світ цінувалися дуже високо, що підтверджується змістом і навіть формою філософії. Філософія, беручи участь у розвитку наукового пізнання й нерідко випереджаючи його і „міркуючи про метод”, прагнула стати “великим відновлювачем наук. Дійсно, філософія XVII – першої половини XIX століть, тобто саме Нового часу, була логоцентричною (Ж. Дерріда). Раціоналізм в цьому контексті можна зрозуміти не лише як один з напрямків філософії XVII ст., але більш широко, як загальнокультурну впевненість у могутності і здатності розуму (особливо розуму освіченого, що керується правильним методом) осягнути таємниці природи, пізнати навколишній світ, історію і саму людину, за допомогою здорового глузду вирішувати практичні життєві завдання й у кінцевому рахунку побудувати суспільство на розумних началах. І неодмінно за допомогою розуму пізнавати Бога, адже навіть релігія стала «релігією в межах розуму» (І.Кант).

Отже, Просвітництво, яке І. Кант визначає як «мужність користуватися власним розумом» [81, 12], пов’язало “світло” не з Божественним сяйвом, а з пізнавальною могутністю Розуму. Пануючою стала метафора “світло розуму” –

саме існування людини було похідним від її мислення, за відомою формулою Р. Декарта: *cogito ergo sum*. Сутність людини ця епоха визначила поняттям К. Ліннея *homo sapiens*, що замінило теологічне *homo Dei*. Уся європейська культура живе пафосом пізнання світу, і не лише природи, але й суспільства, людини, культури – згадаємо хоча б грандіозне творіння Просвітництва – французьку “Енциклопедію”. Тому можна погодитись з Т. Адорно і М. Хоркхаймером, які розсунули культурологічні межі просвітницького проекту аж до гомерівських часів, де вже позначалась контрарність міфу та Розуму [3].

Просвітництво, з притаманними йому установками на розумність і природну впорядкованість світу, обґрунтовує наявність у ньому внутрішньої логіки і гармонії, а також переконує у здатності розуму осягнути цей світ і впорядкувати його на розумних началах. Світ європейського раціоналізму — це механізм, принципово далекий від свободи, який бездушно тисне на людину, використовуючи її. Людина ж у своєму емпіричному вимірі має підкорятися дії загальних законів дійсного годинника. М. Бахтін так описував це джерело понадлюдськості раціоналістичної етики: “Сумне непорозуміння, спадщина раціоналізму, що правда може бути лише істиною, яка складається з загальних моментів” [10, 110].

Людина як вихідний пункт секуляризованих філософських пошуків, вперше з’являється у добу Просвітництва. Такою вона є й у новій, тільки-но встановленій буржуазній дійсності: самостійна, емансипована, суверенна, звільнена від феодальних привілеїв, самоочевидностей та обмежень традиціями. Це є людина вільна, що розірвала всі застарілі патріархальні зв’язки з іншими людьми, з суспільством, з природою. Загальною інтенцією доби Просвітництва стає відмова від зовнішніх авторитетів та забобонів, що пригнічували людину. З цими подіями в європейській культурі відбуваються епохальні зміни – людина знайшла себе у новому просторі для свого існування та розвитку.

Нова свідомість як динамічно активна сила була протипоставлена навколишній дійсності, повсякденності, відсталому і нерухомому світу речей. Розум освіченої

людини розглядався як первень, що перевершує об'єктивну дійсність, став її субстанцією. Логіка дана лише розуму і проявляється в речах і явищах акцидентально. Вольовий інтелект панує над буденністю, опановує її пристрасті. Зовнішній світ проявляється в неохопленій свідомістю стихійності. Інтелект оформлює світ, але його еманация з найбільшою очевидністю проявляється у найбільш величних подіях історії і не торкається звичайних справ мовчазної більшості (так Гегель вбачає ходу Світового Розуму у війнах Наполеона) [41].

Поступ науки та її технічних набутоків, що дозволяє перетворювати природу, підкорювати стихійні природні сили людському контролю. Розвиток сучасного ліберально-демократичного суспільства, у рамках якого кожний має можливість розумно усвідомлювати і відстоювати свої інтереси і враховувати інтереси інших розглядається логоцентризмом як рух дорогою звільнення, як прогрес у здійсненні свободи. Цей прогрес припускає усунення шляхом раціональної критики всього того, що заважає людині в її визвольному пориві, що виражає її несвободу, залежність від зовнішніх сил і що виступає як щось конфронтуюче з розумністю, раціональністю, як щось ірраціональне: міфи, релігії, марновірства, упередження, всі догматичні форми думки і дії.

Лише з середини XIX століття почала усвідомлюватися однобічність раціоналістично-сцієнтистської орієнтації культури і почалися пошуки альтернативного погляду на людину, її духовний світ, її зв'язки з іншими та з природою. Уся сукупність ідейних настанов, що складала "Проект Просвітництва", піддається з середини XIX століття серйозній критиці. Нині вже стає загальнокультурною очевидністю, що невтримний розвиток у рамках технічної цивілізації, націленість науково-технічного прогресу на підкорення і перетворення природних стихій призвели не до гуманізації відносин людини і природи, а до глобальної екологічної кризи, що загрожує самому людському виживанню. Розвиток технічної раціональності в самому широкому сенсі (включаючи техніку ведення економічних, адміністративних, політичних і

інших справ) не лише не призвів до росту людської свободи, а, навпаки, здійснився у створенні системи механізмів, що мають власну логіку функціонування, відчужених від людини і конфронтуючих з нею. Впровадження раціонального початку в громадське життя наштовхнулось на певні обмеження, а раціоналізація техносфери і деяких галузей економіки супроводжується в сучасному суспільстві ерозією культурних змістів і втратою ідентичності, у результаті чого людина відчуває себе в ситуації, яка вислизає з-під контролю. Якщо раніше людина боялася богів, природи, диких тварин і розбійників, то сьогодні страх у неї викликають її власні творіння, «друга природа» [80, 173].

На початку ХХ століття ряд мислителів задумалися над кризою європейської культури і стали шукати шляхи виходу з неї. Е. Гусерль обґрунтував цю проблему як удавану катастрофу раціоналізму. Причина ускладнень культури, на думку мислителя, полягала не в сутності самого раціоналізму, а лише в його уречевленні, у його деформації з боку «натуралізму» і «об'єктивізму». Для того, щоб перебороти кризу європейських наук «потрібно виробити поняття Європи як історичної телеології нескінченної мети розуму; потрібно показати, як європейський «світ» був породжений з ідеї розуму, тобто духу філософії» [54, 126.], потрібно переосмислити сутність самого раціоналізму.

Якщо класична філософія вважала розум пануючою і контролюючою афекти інстанцією в людині, то романтизм розробляв своєрідну «метафізику екстазу», згідно з якою спонтанна чуттєвість є ближчою до природи, вона в принципі не підлягає спотворюючому впливові влади, і, отже, виступає опорою істини і справжнього буття. Поняття несвідомого як модус екстатичного і позараціонального, як вираження стратегії волі до життя, яку стримують знання і мораль, спочатку розроблялося в руслі цієї традиції. Фрейд, здавалося, звільнився від метафізичних настанов і власним науковим шляхом почав досліджувати шари

несвідомого [129], тим самим позначивши межі телеології всеосяжного розуму класики.

Некласична філософія починає орієнтуватися на обговорення проблем людського буття, а не буття взагалі, конкретного і ціннісного буття, індивідуальної, нетривіальної, творчої і вільної дії, а не дії загальної, позначеної законом та необхідністю. Розвиток філософської парадигми “existenz”, розробка ідеалів нової раціональності, пошуки “нової свідомості” свідчать про це. У зв’язку з цим народилося протистояння картезіансько-ньютонівської парадигми мислення та нового сприйняття дійсності.

Так, феноменологія виходила з того, що трансцендентально-філософські і раціонально-теоретичні принципи, які претендують на те, щоб збагнути «справжнє буття», можуть бути встановлені лише завдяки і на ґрунті досвіду інтерсуб’єктивності, який, як стверджує Е. Гусерль, є фундаментом теоретичного пізнання [53, 206.]. Феноменологія заперечує природну настанову, де здоровий глузд, наука і емпірична філософія виходять з даності зовнішнього світу і предметів свідомості. Первинний дотеоретичний досвід свідчить про існування зовнішнього світу, наявності в ньому речей, їхніх відносин, якостей і т.п. На базі його будується, перевіряється й упорядковується все інше знання. Критична філософія переводить проблему в інший вимір, задаючись питанням не «що», а «як». Як здійснюється пізнання і які умови при цьому мають бути виконані? За Гусерлем, відповідь на це питання не можна отримати з використанням посилань на який-небудь дотеоретичний досвід. Але в такому випадку неможлива і критика самого пізнання.

Дана дилема фундатором феноменології знімається таким чином: критик пізнання, який не має права визнавати будь-яке знання в якості непроблематичного, однак користується ним, хоча і співвідносить його не з «зовнішніми», а з «внутрішніми» предметами, які існують у сфері свідомості. Іntenціональність приписує феноменам свідомості іманентну предметність і таким чином вирішується дуже важлива для феноменології проблема співвідношення буття і свідомості,

проблема становлення адекватності знання щодо зовнішньої реальності. Щоб уникнути соліпсизму, який є її відплатою за критику наївного реалізму, Гусерль змушений виділити у світі іманентного трансцендентальну свідомість, яка виходить за рамки безпосередньо пережитого завдяки процедурі феноменологічної редукції. Це буття даності, що виключає всякий осмислений сумнів. Це абсолютно безпосереднє бачення і схоплювання загальної предметності такою, якою вона є. Іntenціональність стверджує нерозривність світу і свідомості, при якій відкривається можливість пізнання світу шляхом проникнення в зміст, значення, які виражають собою все багатство відтінків дійсності і які завжди вже присутні до акту пізнання.

Життєвий світ є основою всіх наукових ідеалізацій і гарантією не соліпсистського розуміння природи інтенціональної свідомості. З цієї точки зору, теоретична настанова є не його протилежністю, а одним з різновидів: способи вибору об'єктів, їхня обробка — усе це диктує світ, він витлумачує раціональність науки. Він даний людині в модусі практики, у вигляді практичних цілей, це життєвий світ кожної конкретної людини. Таким чином, феноменологія настільки радикально змінює класичне розуміння, що виникає підозра про неконтрольовані зрушення у способі сприйняття світу, включаючи зміну позиції суб'єкта, що спостерігає, і відповідно обрїю й перспективи сприйняття. Феноменологічна орієнтація на життєвий світ мала багато послідовників у різних сферах гуманітарного знання.

Так у сфері соціальної філософії феноменолог А. Шюц зробив цікаву спробу перевести цю філософську дисципліну з рїкертової програми, яка також мала своїм вихідним пунктом трансцендентальний ідеалїзм, до гусерлевої. Замїна трансцендентально-нормативної парадигми на феноменологічну була пов'язана з труднощами обґрунтування вихідних соціологічних понять, що складають координатну систему для спостереження, вимїрювання й інтерпретації явищ. У соціальних дослідженнях відсутня єдина система відліку, і кожен дослідник

спирається на власні схеми, які він вважає інваріантними. Шюц легітимізував цю розмаїтість у системах відліку тим, що звернув увагу на деякі стійкі значення у світі повсякденної взаємодії і подав їх як конститутивні методологічні норми. Інтерсуб'єктивність у соціальних науках залежить не від якихось об'єктивних структур буття, а визначається взаємодією суб'єктів у рамках життєвого світу, і, таким чином, факти стають невід'ємними від сфери комунікації, яка виступає водночас і як конституюючий чинник. Понятійні схеми соціальної науки мають виступати як реконструкція повсякденності. Її головним результатом є виявлення традицій, норм, стереотипів, що закладені культурою в людину ще в глибокому дитинстві і які спрямовують на те, що можна виконати, відводять від того, що неможливо зреалізувати в нашому світі, підказують, чого чекати, хотіти, на що сподіватися і яку ставити мету [139, 24].

Шюц і його учні вважали, що життєвий світ надає правила інтерпретації соціальних явищ і виступає в ролі трансцендентальної умови пізнання соціальних явищ. Тому необхідно знайти певну структуру, яка б дозволила досягнути світ повсякденності. При цьому, з одного боку необхідно, щоб вона не лишалася жорстко незмінною, а, з іншого, щоб у своїй пластичності містила деякі стійкі норми опису поведінки.

Так виникла тенденція залучення до проблематики повсякденності феномену мови та техніки її аналізу. Теорія мовної дії органічно доповнює теорію ролей, і соціальні дії можуть вивчатися як внутрішні зв'язки в системі символів, а норми і правила інтеракції – як норми і правила комунікації. Поведінка видресованих тварин відрізняється від соціально орієнтованих дій людини тим, що останні є комунікативними за своєю природою. Правила і норми цієї комунікації діють інакше, ніж закони природи, які не можна порушити, тому що вони засновані на інтерсуб'єктивності. Людина діє так, як вона говорить, — у цьому виражається сутність «семіологічного» підходу до аналізу соціальних явищ. Мовні правила встановлюються в контексті життєвого світу, і цей зв'язок мови з формами життя є

основою для семіотичного варіанту «розуміючої соціології». Органічний зв'язок мови із соціальними інститутами розкривається в понятті «мовної гри». Автор цього поняття Л. Вітгенштейн визначав її так: «Мова і діяльність, яка з нею пов'язана, називається мовною грою» [33,7]. Цим істотно розширюється обрій розуміння, що не обмежується розумінням значення понять, а включає вольові, емоційні, перформативні компоненти. Консенсус спільної діяльності створює основу єдності символів, і таким чином реконструкція правил застосування мови призводить до феноменологічних засад життєвих практик.

Феноменологічна програма обмежила не лише абсолютизацію інструментальних функцій розуму, але й ірраціональні схеми пояснення світу, і абсолютизували душевні і тілесні афекти і бажання. Супротивники розуму виявляли його вторинність, залежність від волі і пристрастей. Ще Шопенгауер проаналізував проблеми, з якими стикалась класична філософія, яка вважала розум, пізнання, ядром людського Я. Він наголошував на наявності справжньої сутності людини не в пізнанні, а у волі [138, 267]. Однак, абсолютизація автономної волі, бажання, тілесності позначає такі ж парадокси. І, як показує еволюція «філософії життя», вивчення спонтанної чуттєвості призводить до того, що відкинуті завчасно форми раціональності повертаються під іншими іменами. Це дозволяє стверджувати взаємозалежність «філософії екстазу» і «філософії розуму». Дійсно, розум безсилий перед бажаннями волі, і знання не позбавляє навіть від звички до тютюну й алкоголю. Однак самі ці звички зовсім не природні, а цілком штучні, що і підтверджує наявність структур порядку, які творять і впорядковують нібито спонтанну чуттєвість. Вони не є раціональними, тобто не обумовлені поняттями чи моральними нормами, але вони і не ірраціональні, тобто це – викликані несвідомими імпульсами механізми, які регулюють людську поведінку і складають основу цивілізаційного процесу на рівні повсякденності.

Жодна з раціоналістичних чи ірраціоналістичних програм окремо не дає цілком адекватного розуміння повсякденного світу життя. Повсякденність – це не

теорія і не трансцендентальна аналітика життєвого світу, але це і не повсякденні знання, думки, традиції, норми, на які прагнуть спиратися люди, що діють у сфері здобування і розрахунку. Розум і почуття є різними боками цієї повсякденної взаємодії. Тому однаково помиляються прихильники як просвітництва, так і психоаналізу, абсолютизуючи пріоритет раціонального чи емоційного в історії цивілізації. Її аналіз виявляє зростаюче значення права в організації держав і ролі науки в розвитку техніки і промисловості.

Абсолютизація культу розуму, як і гіпертрофованість ірраціональних схем пояснення світу є контрарними філософськими позиціями, які виявляють власну обмеженість. Логіка розгортання цих тез призвела до кризи метанаративів класичної філософії і зниження пафосу некласичної критики розуму, легітимації принципу плюралізму, що обґрунтовують можливості конкурування кількох видів раціональності, а не єдино можливого логоцентризму. Тому й були здійснені філософські пошуки різних видів розумності.

Повсякденності властива власна раціональність. У рамках класичного раціоналізму вона була представлена філософією, яка зробила своїм гаслом обґрунтування цінності “common sense” – звичайного здорового людського розуму, властивого всім людям від народження. Ця людська здатність потребувала всебічної філософської розробки.

Філософський аналіз здорового глузду Г. Люббе починає з Аристотеля і Томи Аквінського, у яких *sensus communis* позначає “здатність синтезу гетерогенного різномайття зовнішніх відчуттів у єдність консистентної орієнтації в реальності”. [151] Розширення змісту цього філософського поняття історично пов'язано з британським емпіризмом Нового часу і французьким Просвітництвом. А більш повно воно було розроблене в “шотландській школі” (Т. Рід, Дж. Біті). Культурно-історичний зміст ідеї “здорового глузду”, яка перетворилася з нормативного принципу на розхожий штамп, важко переоцінити. Вона вимагала ліквідувати марну неузгодженість буття та

свідомості, яка виникла через революційні зрушення у європейській культурі – великі географічні відкриття, буржуазні революції, розвиток промисловості і техніки. Релігійна ідеологія, схоластична вченість та їхні осередки задавали стандарти раціональності, що не лише виявляли свою практичну незастосовність, але й у теоретичному змісті служили обґрунтуванню обмеженості людського розуму. А він уже більш не бажав миритися з роллю слуги. Теза про те, що право на розум притаманне всім людям від народження, а сам розум – це краще, що є в людині, лежала в основі руху за релігійне вільнодумство, а емпіричне природознавство розглядалося як клінічно оброблений – очищений і правильно застосований глузд. Common sense – гасло лікаря, що переможно піднявся над кровопусканням та костоправством, над алхімією й астрологією до рівня засновника природознавства та очищувача всієї культури. При цьому передбачалося, що розум – це якість саме здорової, тверезої, дорослої, вільної людини (звідси ідуть обґрунтування Ж.Деріди про онто-телео-фалло-логоцентризм [59]).

Історія нездарної й безглуздої боротьби лікарів із психічними патологіями, описана М. Фуко [133], відкриття різномайття етнічних культур структурною антропологією – на практиці показали обмеженість гасла “common sense”. Але обмеженість не означає негативного значення оціночного судження. Вона свідчить про межі його вживання і навіть можливості визначити, а отже перейти цю межу.

Про правомірність і необхідність існування повсякденності і відповідної їй раціональності здорового глузду свідчать дослідження російського вченого В.. Белова. Він звернув увагу на пов’язуюче все людське буття значення повсякденної свідомості. Вона “попереджає дроблення раціональності, позначає її дійсні межі, вказує на реальні можливості її розширення...”. [15, 298.] При цьому запропонована ним підсумкова дефініція повсякденної свідомості як “вольової інтерсуб’єктивності” уявляється швидше психологізованою, ніж філософською.

Апологія здорового глузду прослідковується і у філософській позиції феноменолога А. Шюца: «Потрібно, однак, пам'ятати, що конструкти здорового глузду, використані для типізації "іншого" і для самотипізації, мають переважно соціальне походження і соціально санкціоновані. У рамках "ми-групи" більшість особистісних і поведінкових типів дії сприймаються як таке, що розуміється саме по собі (поки немає свідчень про зворотнє) – як набір правил і розпоряджень, що не спростовані дотепер і, передбачається, що не будуть спростовані в майбутньому. Більш того, типові конструкти часто інституціоналізуються як стандарти поведінки, які підтримуються звичаєм і традицією, а іноді й особливими засобами так званого соціального контролю, як то – законом» [139, 27].

У класичному розумінні *common sense* була представлена єдність просвітницької, спільної для всіх людей теоретичної розумової спроможності, практичного розуму і соціальної чесноти. Однак, ця єдність уже давно набула в німецькому слові *Gemeinsinn* два варіанти значення. Відтепер воно позначає або невисоку теоретичну здатність судження будь-якої людини, яка все ж таки виправдовує себе в повсякденній діяльності, або соціальну чесноту на кшталт почуття спільності, громадянської відповідальності. Семантичний розвиток призвів до поділу значення на два поняття: здоровий людський розум, якому притаманні істотні риси теоретичного і практичного судження в повсякденному мисленні, і почуття соціальної спільності, суспільну чесноту. Як остаточний зміст «у здоровому людському розумі як і раніше залишається «соціальне», оскільки він укорінений у практиці і тим самим у чуттєвій соціальній діяльності. Інтерсуб'єктивність соціальних цінностей і норм залишається масштабом і орієнтовними рамками повсякденного, прагматичного мотиву діяльності». [145, 28.]

Філософська програма здорового глузду, на думку Г. Люббе, поступово звужується, а потім взагалі втрачається у подальшому розвитку філософського мислення. Якщо ще «у XVIII столітті поняття *common sense* є концентрацією теоретико-демократичного потенціалу» [145, 29-30.], то прискорення суспільного

розвитку і тиск науки на суспільну думку веде до втрати здоровим глуздом своєї компетенції, а сучасна цивілізація взагалі не здатна опанувати науку в політичних і культурних формах.

Це призводить до знецінювання повсякденного, за Б. Вальденфельсом, що тепер визначається «як неясне, дилетантське, імпровізоване, okazіональне, на відміну від відлякуючого стандарту точного, методичного, експериментально перевіреного і повторно відтвореного. Тепер невігласу протистоїть не універсальний філософ, а дилетантам протиставляє себе фахівець у вузькій предметній області – експерт» [29, 44]. Наукове знання, що претендує на об'єктивізм і систематичність, підноситься над невпорядкованим лабіринтом життєвого світу. Експерти чистого теоретичного, практичного чи технічного розуму підносять себе вище за всі манівці повсякденного [29, 45]. Але наука не стає інтегруючим культурним чинником саме тому, що не засвоюється належною мірою повсякденною свідомістю й іншими, менш динамічними, але вже невід'ємними від людини традиційними формами (релігією, міфом, моральністю). Складається парадоксальна ситуація: “динаміка наукового прогресу призводить до втрати значення наукових картин світу як засобів досягнення єдності культури” [145, 43.] . Повсякденність уже не може орієнтуватися на науку і потребує, згідно Г. Люббе, релігійного фундаменту.

Спробу реабілітації повсякденності й імпліцитного їй раціонального моменту можна знайти у роботах Е. Гусерля, А. Шюца, Л. Вітгенштейна, У. Джеймса. Б. Вальденфельса. Останній створює класифікацію апологій повсякденності, що здійснюються в сучасному філософському дискурсі. «Перший шлях заснований на звичайній зміні місця, інверсії. У цьому випадку протиставлення повсякденного життя універсальній освіті і вихованню чи протиставлення повсякденності спеціалізованим знанням, які є власністю експертів, зберігає своє значення. Але при цьому акцентується цінність іншого члена в цих парах, а саме повсякденного. Місце духовної культури суспільства і спеціалізованих знань експертів заступають

бульварна література, вуличний жаргон, анекдоти, сусідська взаємодопомога, самоосвіта і всі інші втілення принципу «зроби сам» («do-it-yourself»). При цьому досить очевидно, що можлива деформація двох складових дихотомії за принципом антитези: піднесення форм високої культури, що призводить до оцінки повсякденності як нижчої сходинок чи як рудименту культури. Ситуація зміни місця, зміни ролей, коли місце Фалеса займає служниця, - здається комічною. До того ж вона заснована на спонтанній ілюзії, що варто лише скинути кайдани і настане благодать, зненацька вдасться знайти те, що шукаєш, опинившись у придорожній канаві» [29, 49].

Другий шлях, що веде до відродження цінності повсякденного, — це шлях повернення до архаїчних станів, коли Логос і Техно ще не знайшли свій власний предмет. Зачарування минулими архаїчними формами, підіймає повсякденність, долаючи тенденцію її розвінчання, але при цьому відбувається перетворення повсякденного на сурогат архаїки, що, у свою чергу, не дозволяє давнім формам життя знову набути конкурентноспроможності. Буде ілюзією, зверненою в минуле, думати, що можна здійснити дивне чаклунство без суцільного обману. Архаїчна побудова світу й архаїчні форми життя надто захоплені чарівною грою з першоприродою, щоб бути дійсною альтернативою, здатною вивести цивілізований розум із кризи.

Нині, коли криза сучасних уявлень і практик раціональності стала очевидною і відчутною, підвищується інтерес до примітивних архаїчних структур порядку, які б забезпечували виживання людства протягом тисячоліть, у той час як межі нашої цивілізації очевидні і про кінець історії говорить вже не метафорично, а в прямому значенні. Багато життєвих практик, пов'язано з досить жорсткими ритуалами, та з погляду освіченої свідомості дикунським марновірством. Так у Д. Фрезера в його популярній «Золотій гілці» чітко простежується перевага культурного європейця над первісними народами і їхніми примітивними звичаями [131]. Багато в чому це пов'язано з тим, що дуже різні магичні практики, такі як

воржіння, заклинання, цілительства чи вигнання злих духів,- розглядаються з погляду науки. Насправді вони виконували функцію впорядкування соціуму і робили це, не претендуючи на істину. Незважаючи на величезну кількість табу, давнє мислення було більш гнучким, близьким до реальності, ніж наше. У нас порядок розуму бере свою логіку з природи і життя. У давніх людей природні цикли, життєві ритми, а також конкретні ситуації і події виступали не як перешкоди, а як дійсна реальність, яку вони прагнули опанувати. Обмеження і заборони розглядаються, як помилкові думки, для подолання яких вважаються достатніми критерії можливості перевірки, що діють у сучасній науці. Але очевидним є те, що більшість упереджень дуже сталі і стійкі, а наукові спростування не спрацьовують стосовно віри, любові, надії.

Правила, за якими діють люди, не є упередженнями й оманами, що підлягають критиці й усуненню. Тому що від них не легко позбутися в цілому і засобом критики старої ідеології, зокрема. А легковажне до них ставлення тягне за собою небезпечні наслідки. Звичайно, норми і цінності, правила і уявлення людей обговорюються у відкритих дискусіях, і це дає короточасний ефект орієнтації у матриці повсякденної поведінки. У світлі відкритих ускладнень, було б доцільно звернутися до вивчення повсякденних практик, у яких переплітаються різномірні дискурси. Однією з форм соціальних практик, де закріплений культурний код і яка несе в собі все різномайття упереджень і змісту повсякденності, - є традиція.

Відновити авторитет традиції, який дозволяє переосмислити історичну роль упередження, було завданням герменевтики Г. Гадамера. Він вважає, що негативне ставлення до цих культурних форм закріпилося в західноєвропейському стилі мислення після поширення програми Просвітництва. Філософія класичного раціоналізму ототожнювала упередження з нерозумінням, оскільки виходила з необумовленості мислення суб'єкта пізнання. «Необумовленість мислення – фікція раціоналізму, – пише російська дослідниця П. Гайденко, – і вона відкидається разом із звільненням від усякого сліду «вічності» в індивідові» [37, 424]. Виходячи з

гайдеггерівського відкриття структури передрозуміння, історична обумовленість суб'єкта пізнання стає вихідною позицією феноменологічної герменевтики Г. Гадамера. Тягар історичного досвіду тисне на індивіда і з'являється в його свідомості у вигляді різномаїття упереджень, підкріплених «авторитетом традиції». «Безумовної протилежності між традицією і розумом не існує» [35, 334], – вважає автор «Істини і методу». Тому упередження – не є не-розуміння. Це -доректорна спрямованість свідомості, горизонт загальнокультурних очевидностей, які ще не пройшли експертну оцінку раціонального судження. «Справжній світ традиції виростає з того ж коріння, що й поетичні образи розуму», – пише Г. Гадамер в іншій своїй роботі «Міф і розум» [36, 99]. Упередження у цьому контексті з'являється як знятий розум у формі традиції, що стає специфічною формою раціональності. Отже, апологія традиції і упередження будується в герменевтиці на засадах обмеження просвітницької програми абсолютизації культу розуму.

Заперечення логоцентризму класичної філософії призводить до реабілітації раціональності повсякденності і в Б. Вальденфельса: «Вихідна точка моєї тематизації — це актуальна проблема специфічної раціональності повсякденного життя. Раціональність я розумію в широкому сенсі цього слова, як те, що втілюється в правильні, регулярно повторювані, розумове-прозорі взаємозв'язки, що існують у різних площинах і стилях раціональності. Ця плюралізація раціональності призводить до того, що нескінченній кількості форм ірраціональності протистоїть не одна всеохоплююча форма раціональності, а специфічні, змінювані форми. Такому широкому і мінливому розумінню раціональності відповідає міркування про логіку почуттів і фарб, про порядок речей чи про різномаїття дійсності. Існує раціональність, яка занурена у досвід. Вона втілюється в дії та слові і не виникає лише із зумовленого метою раціонального розрахунку чи з претензій щодо чистої значимості. У рамках нашої теми орієнтація на проблематику раціональності і порядку не означає лише зміну місця, при якому розум історії чи суспільства був би перенесений у повсякденне життя. Часткове пересунення розуму, його

розчленування і розташування в площині раціональності змінює і його характер. «Розсіяному розуму» відповідає перетворення області повсякденного життя на лабіринт, що не був спланований будь-якою центральною інстанцією і не був створений за певним зразком. Уліс, який став героєм повсякденності, блукає як той, у кому є щось від нікого, поки його не саджають у клітину цього лабіринту. Дослідження повсякденності, яка не бере участі у такого роду змінах перспективи, легко застрягає в довільному наборі географічних і історичних знахідок, прикрашаючи ними деякі нинішні «постмодерністські» сховища» [29, 50]. На відміну від процесу раціоналізації і «генералізації цінностей (М. Вебер), які засобами технологізації і бюрократизації «колонізують «життєвий світ»» (Б. Вальденфельс), утворюються сакральні місця у формі академій, палаців правосуддя і музеїв.

Вальденфельс бачить вихід не в простому відродженні цінності повсякденного життя, що досягається поверненням у минуле, а в переоцінці, що вимагає одночасного переосмислення. Він виходить із гіпотези про те, що всі культурні порядки розрізняються і виключають один одного. І разом з тим вони є певною мірою мінливі, а отже, вони не можуть ані поєднуватися в загальний порядок, ані наслідувати будь-яке регулятивне основоположення. Певною мірою вони зберігають нездоланне свавілля.

У цьому контексті Вальденфельс дає визначення повсякденності як процесу, у якому відбувається «формування й організація людини і суспільства, де ми бачимо спрямованість руху донизу, що вже Макс Вебер називав «оповсякденювання» [30, 49]. Автор роботи «Повсякденність як плавильний тигель раціональності» розуміє це як процес обживання, який приймає форми навчання, освоєння традицій і закріплення норм. Вальденфельс заперечує розуміння оповсякденності як редукції високої культури, її деградації, і гріхопадіння, що характеризується механіцизмом і знеособлюванням. Такому розповсюдженому кліше він

протиставляє визначення повсякденності як сфери, де збираються і зберігаються свого роду значеннєві опади і яка має своєрідні переваги:

- Занурення у повсякденність означає насамперед втілення і засвоєння того, що входить у «плоть і кров» людини. Сюди відносяться: запам'ятовування мовних висловлювань, розучування гам і акордів, користування приладами, орієнтація в міських кварталах чи на відкритій місцевості. Тут знання і навички здобувають надійність, що ніколи не відновлюється цілком за допомогою штучних методів.

- Засвоєння в повсякденності ніяким чином не пов'язано з чистим застосуванням правил чи навіть з механічним дресируванням, але воно саме і є видом досвіду. У цьому контексті для Платона й Аристотеля використання речей задає міру для їхнього корисного виробництва.

- Доперсональне знеособлювання, що приходить разом з оповсякдененістю, не означає лише занурення в те, що не має ані назви, ані якості, а означає одночасне зміцнення межової сфери розуміння, де своє і чуже грають одне в одному, не вимагаючи при цьому згоди, що ґрунтується на єдності.

- Оповсякдененість торкається всіх сфер, включаючи науку, мистецтво, релігію, тому що вони лише в інституалізації приймають форму, здатну тривало існувати і зберігати традиції.

Перелічуючи всі ці переваги оповсякдененості, Вальденфельс погоджується з Еліасом, що виступає проти представлення повсякденності як особливої області соціальної реальності. Повсякденність існує в єдності із суспільством і культурою, лише так вони здобувають тверду організацію. Зниження до голого механіцизму, домінування стереотипів та набуття патологічних форм відбувається в чомусь лише тоді, коли зупиняється на певному рівні розвитку. [29, 44]

У цьому контексті Вальденфельс розрізняє спадний рух оповсякденювання та висхідний процес подолання повсякденності. До останнього він відносить появу незвичного в процесах утворення й інновації, що прокладає собі шлях за допомогою відхилень, відходів від правил і нових дефініцій. У цьому розумінні він

йде в руслі неопозитивістської соціології, що в особі Р. Мертонна визначає позитивний потенціал девіації не лише як розширення норми, але і як інновацію. Повсякденність існує як місце утворення змісту, відкриття правил. Коли нове й оригінальне більш не фіксується інтегративним загальним порядком чи регулятивним основним принципом, тоді воно стає відхиленням. Виникає сутінкова зона, у якій повсякденність трансформується за рахунок повільного тиску чи раптового прориву нового, де реальне і примарне, history і story не можна чітко відокремити одне від одного без вищої інстанції.

Тут також є гумус анонімності, який можна позначити як доперсональний: «Якщо знаходиться і відкривається щось нове, чия новизна не допускає руху вперед, прогресу, то разом з цілеспрямованою дією зникає і діяч, котрий має ім'я. Не декартівське «я мислю», а «воно мислить» Ліхтенберга відкриває шлях до розуміння культури повсякденності, яка отримує стилістичну розмаїтість у формах будинків і міських споруд, звичок у їжі й одязі, еротичних ритуалів, у соціальних знаках влади, елементарних матеріальних знаряддях» [29, 44]. Це шлях до розуміння культури повсякденності, що споконвічно виходить із вимог простого виживання.

Таким чином, хвиля критики логоцентризму, яка почалася з «метафізики екстазу» романтизму, призвела передусім до абсолютизації ірраціональних вимірів суб'єкта (волі в Шопенгауера, почуттєвого пориву – у Бергсона, несвідомого – у Фрейда). Остання не прояснює складність життєвого світу і не виводить європейське людство з глобальної кризи. Урок ірраціоналізму полягає в тому, що надії на звільнення несвідомих бажань так само утопічні, як і надії на технічну раціональність. Несвідоме ще більш «економне», ніж розум. Його структури архаїчніші і бідніші, а, отже, більш жорсткі і репресивні, ніж порядок реальності. Тому майбутні філософські орієнтири пов'язані з розвитком гетерогенності і мультикультурності життя, з визнанням цієї різноманітності і виробленням стратегій балансування на межі різноманітних порядків сучасного суспільства.

Головною відмінністю класичної і некласичної думки можна вважати відмову від абсолютного розуму на користь плюралістичності раціоналізму і визнання поліморфності кодів порядку, які легітимують і порядок повсякденності. Диференціації стоять за спиною локальних практик різноманітного порядку повсякденності як таке ніщо, що виявляється діючою складовою будь-якого дещо. Аналіз повсякденності прояснює раціональний вимір таких форм, як традиція (Г. Гадамер) і здоровий глузд (Г. Люббе), і розкриває її потенціал як «плавильного тиглю раціональності» (Б. Вальденфельс).

Висновки до розділу 1

Класичний раціоналізм, представлений "платонівсько-кантіанським каноном" (Р. Рорті), зберігаючи прихильність до традиційної метафізичної проблематики, тематизував трансцендентальні умови досягнення досвіду, тим самим пізнання повсякденності виносилось за дужки логоцентричних студій. Програма культивування розуму, що досягла свого апогею у новоєвропейській філософії, включала три головні завдання: очищення розуму від забобонів, вдосконалення розумного пізнання за допомогою методичних правил і здійснення розумного контролю над пристрастями й волею. До усіх цих завдань була імпліцитно залучена мета впорядкувати та санкціонувати усі сфери життя поза юрисдикцією розуму, зокрема, галузь повсякденного. Відбувається раціоналізація і гносеологізація етичної і естетичної, життєсислової проблематики в філософських концепціях Нового часу. Отже, повсякденність, яка була репрезентована як сфера, де панує хаос чуттєвих поривів, мала бути впорядкована і скерована настановами розуму.

Хвиля критики логоцентризму почалася з «метафізики екстазу» романтизму, а потім перетворилась на підозру щодо розуму з боку марксизму, психоаналізу та філософії життя. Аналіз прихованого змісту підсвідомого та прагнень «волі до влади» певним чином актуалізував проблему повсякденності. Йдеться про те, що досліджувана проблема була включена в процес тотальної критики просвітницької програми логоцентризму.

Але таким «абстрактним запереченням» (в гегелівському розумінні цього терміну) тематизація повсякденності у ставленні до класичного ідеалу раціональності не обмежилась. Разом з відкиданням настанов логоцентризму проблематика повсякденності висвітлила новий шар розуміння раціональності в контексті реабілітації «життєвого світу» (Е. Гуссерль), «авторитету традиції», «забобонів» (Г. Гадамер) та здорового глузду (Г. Люббе). В контексті проблеми

повсякденності сенс життєвого світу можна усвідомити як засаду існування феномена раціоналізації, авторитет традиції – як знятий розум, де зберігається осад сенсу, а здоровий глузд – як здатність до освоєння культурного коду, що виходить з імперативу виживання. Усі ці конотації розкривають значення повсякденності як «плавильного тиглю раціональності» (Б. Вальденфельс). Таким чином, проблематизація повсякденності стала чинником критики тотальної раціоналізації усіх сфер людського існування, слугувала проясненню смислу принципу гносеологічного плюралізму, який обґрунтовує можливість конкуренції декількох типів раціональності, але не підтримує пафос єдиного логоцентризму.

Тема повсякденності розширює горизонти некласичного розуміння раціональності, зокрема, історичних підходів до вивчення життєвого світу, і демонструє історичні закономірності їх становлення.

Розділ 2. Фундаментальні визначення повсякденності

2.1 Генеза не-повсякденних соціокультурних форм: структура опозиції

Розглянемо антропологічний зміст повсякденного порядку буття у тотальності життєвого світу. Передусім, в цьому контексті подамо генезу повсякденності від її первісної диференціації до класичної форми контрарності.

Повсякденність – поняття-проблема, неминуче пов'язана з цілою низкою фундаментальних парних опозицій. Істинне й хибне, належне й суще, сакральне й профанне – бінарні опозиції, аналогові пари, термінологічна розбіжність яких пов'язана з відмінністю предметних областей. Звернення до цих протиставлень демонструє розвінчання повсякденного, його смислові межі. У класичному стилі філософування «у якості обмеженого, замкнутого в собі, повсякденне було протиставлене справжньому життю й істинному світові, тобто життю й світові, де все партикулярне повільно розмивається, де місцеві й провінційні порядки перетікають в універсальність» [29, 42].

Так, за Гегелем, всезагальне має абсолютну владу над одиничним, індивідуальним, а в історичному розвитку саме форми спільності є сходишками становлення всезагального. Тому філософська форма свідомості за Гегелем теоретично знімає інші форми і є самодостатньою. “Адже точка зору філософської науки найбільш змістовна і найбільш конкретна в собі; будучи результатом попередніх стадій, вона мала своєю передумовою конкретні форми свідомості, наприклад: мораль, моральність, мистецтво, релігію. До цього розвитку *змісту*, що здається на перший погляд обмеженим лише формальною стороною, відноситься також розвиток особливих складових філософської науки” [42, 132]. Індивід виступає як випадкова форма здійснення цього процесу – джерело сваволі, але в кінцевому рахунку продуктивної. Бо свавілля

індивідуального буття, зокрема повсякденність, оскільки воно не є прямим і повним втіленням всезагального, слугує справі подальшого саморозвитку Духу, полегшуючи зміну соціальних форм, що втратили свою розумність. З легкої руки Гегеля, повсякденне набуло негативного звучання, зневажливих конотацій, редукувалося до уявної ясності. На перший план термінологічного змісту повсякденного вийшло похідне, вторинне, з підвищеним оціночним значенням чогось непомітного, буденного, нудного. Виходить, що винятково дрібному та суцільно рутинному, наскрізь знайомому й доконечно обридлому світові повсякденності вочевидь протистоять якісь значно більш творчі, змістовні, цікаві моменти життя, сфери людського буття, безмежно високі й неймовірно значні рівні діяльності. Саме вони, власне, і підходять для філософських рефлексій і злетів, на відміну від поверхневого схоплення думкою «суцільної лихоманки буднів» [124, 64].

Межа й поріг, розрізнення й визначення – це не тільки епістемологічні поняття, що відіграють важливу роль у пізнанні. Це насамперед феномени життєвого світу, які Ніцше охарактеризував як силову взаємодію. Навіть у раціоналістичній гегелівській «Феноменології духу» єдність самосвідомості представлена діалектикою боротьби господаря й раба, що надалі отримала екзистенціальні обґрунтування (А. Кожев, Ж. Батай [88, 8]). Тим більше виявлена Ніцше генеалогія моральної заборони й морального закону демонструє їхню похідність від почуття провини й нечистої совісті. Але й ці програми фундаментального пояснення життєвого світу виявилися не обмеженими, тому що поза межами досягнення їхнього інструментарію залишилися численні розрізнення, що утворюють тонку й непомітну мережу повсякденного порядку.

Феномени, що розрізняють і обмежують мають насамперед орієнтуюче значення. Вони встановлені не стільки для заборони, скільки для порядку. Все те містичне і незбагненне, що звичайно пов'язується зі зворотнім боком будь-чого шкіри, дзеркала чи стіни, або принципу задоволення (З. Фройд [130]),

використовується для інтенсифікації відчуттів. При цьому в тіні залишаються найважливіші, невидимі бар'єри й тому найбільш діючі й нерушимі. Існують маленькі, але очевидні бар'єри і пороги, що не можна переступити, які застосовуються на рівні повсякденності і які обминають стадію критичної рефлексії, тому що виховуються в ніжних і довірливих душах дітей дорослими й педагогами, які самі сприйняли їх у ході первинної соціалізації на рівні тіла (П. Бурдьє) [27, 267].

Непомітність повсякденності повинна стати вихідним пунктом її дослідження. Для того, щоб аналізувати повсякденність, потрібно почати з того, що до неї, очевидно, не відноситься. Тому феноменологи звертаються до “трансцендентальних почуттів” – таких почуттів, які, по суті, не зустрічаються в повсякденному досвіді й навіть характеризують собою, навпаки, неповсякденну, межову ситуацію.

З одного боку, щоденність самодостатня. Її система цінностей, інформаційних ресурсів розрахована на замкнутий цикл свого функціонування. Однак, в чистому вигляді таке можливо лише в родовому, традиційному суспільстві, або в одному, окремо взятому сегменті розвиненого суспільства. Тому що догматизація повсякденних знань і технологій прирікає відповідну культуру спочатку на стагнацію, а згодом і на виродження. Адже для суспільно-значимих інновацій потрібен досвід іншого рівня, ніж усереднено-життєвий, звернутий в минуле, яке дожило до сьогодні.

З іншого ж боку, повсякденність, узята в цілому, як соціокультурний феномен, навряд чи мислима без цілого набору своїх бінарних опозицій (таких як гра, свято, ритуал, лихо й інші виклики життя, про які буде ще згадано нижче). Між відповідними моментами, сферами людського буття відбувається інформаційно-енергетичний обмін; структура цих опозицій створює горизонт життєвого світу. Тільки в динаміці модусів диференціації різних форм культури формується логіка розуміння структури повсякденного та її історичних форм.

Первісний синкретизм людського буття не припускає будь-яких розбіжностей, у тому числі й розмежування повсякденного й неповсякденного. Е. Гуссерль характеризував таке сприйняття світу як "міфо-практичне". Повсякденність у цьому світі, за словами Гуссерля, "не тверда у своєму самосутнісному бутті й відкрита для впливу міфічних моментів" [цит. за 77, 114.]. Непомітна для міфологічної свідомості диференціація форм людської діяльності припускає становлення з хаосу порядку буття, але не його ієрархію: світ повсякденності розглядався у той час як один з можливих світів. Він був настільки ж реальний, або навіть, ірреальний, як і світи богів, демонів і тощо. Так, наприклад, у Греції світ богів існував у єдиному просторі й часі зі світом звичайних людей у їхньому сприйнятті, більше того, люди вважали себе прямими нащадками великих героїв і богів.

Поступово міф і повсякденність стали виступати двома полюсами світу людини. «Протиставлення повсякденного й неповсякденного, профанного й сакрального виникає з найдавніших часів і лежить в основі міфів і ритуалів» [29, 42]. Міфологія почала пов'язуватися із простором сакрального. Повсякденність сприймалась як світ конкретних ситуацій, у яких живе людина, коли боги в нього не втручаються. У ньому всі регулятиви ставали лише засобом вирішення приватних проблем. Повсякденний світ можна визначити як сферу профанного, де немає місця міфу. Але, з іншого боку, саме в області повсякденного й відбувалося «народження» міфу. Лише трансценденталізм християнства остаточно розмежовує ці дві протилежності. Перебуваючи саме в просторі щоденності людина традиційної культури творить міф.

Перша форма трансформації людської рефлексії виникає як розрізнення повсякденного, кумулятивно-накопичуваного родового досвіду групи й неординарного, спонтанного, індивідуального досвіду шамана. Магія формувалась як критика й збагачення колективної родоплемінної свідомості у вигляді винаходу й демонстрації міфу – історії екстраординарного досвіду. Так

були розрізнені й відділені одна від одної дві сфери реальності. Це була, з одного боку, сфера накопиченого досвіду, утворена стійкими умовами діяльності й спілкування, що повторюються, стандартними ситуаціями й пояснюваними, передбачуваними рішеннями. З іншого боку, відносно автономії набула сфера міграційного досвіду, характеризує умовами, що змінюються, нестандартними ситуаціями й оперативними, спонтанними, щоразу новими рішеннями. У кожній з них сформувалася відносно незалежна форма свідомості. Перша задовольнилася свідомістю, спрямованою на нагромадження, систематизацію й узагальнення минулого досвіду, на культивування встановлених зразків, на збереження успішних і відкидання сумнівних рецептів. Друга потребувала свідомості, орієнтованої на сміливу екстраполяцію й навіть повне заперечення минулого досвіду, несподіване пояснення й ризиковане пророкування, на логічний висновок всупереч ілюзіям і надіям, на пошук єдності в різномаїтті й різноманітності в єдності.

У просторі повсякденності відбувається переплетення різних порядків. Створюється єдина мережа амбівалентних просторів, у якій один переходить в інший, і немає розподільних чітких меж. Міф пересувається зі світу повсякденного буття в простір сакрального, а потім вертається назад. Переміщуючись, він отримує додаткові форми, набуває нових фактів, що іноді сприяє формуванню нового міфу. Він згодом стає своєрідним сховищем накопичених групових уявлень, дозволяє людині правильно орієнтуватися в просторі повсякденності: «чудовий річний цикл із його періодами труднощів і радощів, прославляється, окреслюється й підноситься як безперервний коловорот життя групи людей» [84, 287.] У контексті повсякденного, як і в міфології, «дотримання правил» виступає вищою нормою-цінністю. Міф сприяє закріпленню одноактно виниклих «божественних заповідей». І порушувати ці табу можуть лише боги, або ті, хто приєднався до їх буття (приклади цього можна знайти майже у всіх формах первісних релігійних вірувань).

Створюючи міф, людина починає зв'язати своє повсякденне життя з його законами. Міфотворчість – невід'ємна частина життєдіяльності людей. Неможливо провести чітку межу між системою міфів і повсякденністю. Вони постійно стикаються один з одним, створюючи неповторний образ конкретних культур. Вивчення міфу поза простором повсякденності ніколи не може бути повним і всебічним. Разом з тим, міф дає можливість конструювати уявлення про повсякденний світ.

Він формує й специфічні символічні уявлення, властиві даному культурному просторові. «Обставини місцевого життя, культура й традиції народу – все це неодмінно втілюється в нові діючі форми». [84, 290] Система існуючих символічних значень зберігається й передається в процесі соціалізації, у більшості випадків через систему міфологічних уявлень. Об'єктивний світ лишається таким, яким він був, але через зміщення акцентів у внутрішньому світі самої людини, світ вбачається перетвореним. Повсякденність, за допомогою ритуальних дій, переходить у світ сакрального, де все інакше. Міф закріплює цей перехід, зберігає знання про нього. Вони з'єднують несвідоме зі сферами практичного життя таким чином, що при цьому забезпечується розуміння фактичного світу.

Етимологічно термін «ритуал» походить (латиною *ritus* — обряд, звичай) з ідеї порядку. [119] Уточнене визначення набуває такого вигляду: ритуал це більш-менш свідомо впорядкованість, тобто заданість й повторюваність, якихось моментів поведінки тварин і людей. У вказаних характеристиках будь-який ритуал схожий на досліджуваний нами феномен. Проте, він має ознаки інституалізації, що можна зрозуміти як перекривання простору повсякденності.

Якщо шукати необхідну точку відліку для категоріального визначення ритуалу, то доведеться, як прийнято, визначити його широкий (як правило, переносний) і вузький (власний) змісти. У першому ритуал буде означати всі без винятку варіанти на кшталт організованої, стандартизованої (звичась,

законом, звичкою, нестатком, престижем, певною ідеєю або цінністю) поведінки людини. У такому розумінні він заповнює собою майже весь простір людського життя й перетворюється на свого роду соціальний рефлекс, культурний інстинкт, культурний код (спати, їсти, одягатися, спілкуватися, працювати, відпочивати, любити, хворіти, навіть вмирати й т.д., не будь-як, а більш-менш строго певним чином). За цими межами залишаться небагато – різні екстравагантності й примхи, ініціативи й виклики традиції, тобто акти творчості й конфлікти. З повсякденної точки зору, – епізоди соціального “божевілля” (у якого, втім, також є своя “логіка”, тобто свого роду ритуалістика навпаки).

Поняття ритуалу у своїх контекстуальних межах може вміщувати різні бінарні опозиції, але найбільш очевидною з них є саме повсякденність як неспеціалізована, – побутова, з певними елементами дозвілля й навіть професійна практика й відповідні їй виміри свідомості й знання (здоровий глузд, народна мудрість, наївний реалізм, елементи праці та інші епістемі). Якщо прийняти свідомість і поведінку Homo trivialis – людини повсякденної - за якусь норму, то будь-який ритуал буде означати періодичну зміну цієї свідомості й поведінки. Але це відступ не в бік соціальної патології, деградації ролі особистості в соціумі, а, навпаки, перехід на деякий час до іншої, як правило, більш строгої і масштабної норми.

Епістемологічний вимір обрядовості становить свого роду життєву квінтесенцію у порівнянні з “емпірією” повсякденності. На параді й молебні більш-менш свідомі пересічені громадяни нагадують собі про історичні традиції й заповіді пращурів, істинні межі своєї етнідентичності й громадянства. Відповідні моменти суспільного й особистого буття концентрують у собі його символіку й історичну атрибутику, залучаючи їх до живої поведінки своїх учасників. Щоденність відсувається на задній план, щоб не заважала усвідомленню й відчуттю практичних узагальнень (Батьківщини, народу,

пережитого ними й перебореного спільно). Обряд наочно демонструє груповий, соціальний досвід, що втратив свою утилітарність, але зберігає моральну цінність для тих, хто відповідає за подальшу долю соціуму.

Примусова логіка ритуалу занурює людину у певні психіко-фізіологічні стани, ефективно сприяючи відкриттю прихованого, неявного, таємного й виникненню невідомого досі стану. Як у релігійних святах, так і в карнавалах, і в обряді поховання американських негрів доби виникнення джазу можна побачити ту саму схему: від піднесено-урочистої урочистості події, від серйозності й винятковості моменту, - до розуміння й відчуття того, що відбувається єднання, згущення людей у певну масу, у спільність, що живе за своїми законами, що пульсує в ритмі, недосяжному для усамітненої людини.

Тісно пов'язаною, а часом і повністю співпадаючою з обрядом формою позаповсякденної культури (саме ритуальної), виступає свято. «Під словом "свято" звичайно розуміють усі будь-як значущі обряди календарно-господарського й життєвого циклів, у тому числі й ті, що відбуваються в будні» [19, 136]. Адже будь-яка його іпостась – від влаштованої експромтом дружньої вечірки до ювілейного бенкету або прийому “на вищому рівні”, сільського весілля або карнавалу в Ріо-де-Жанейро – припускає певний сценарій, що впливає із традицій народу, можливостей суспільної верстви, стану духовного клімату епохи. “Свято – дзеркало своєї доби. Свята, що створюються народом, і дають підставу висловлюватись щодо політичного, історичного й духовного життя суспільно-економічної формації, визначити ідеї, інтереси й прагнення будь-яких її соціальних прошарків” [66, 92] – вважає російський дослідник К. Жигульський.

Тільки несамовитий хуліган (на зразок п'яного Сергія Єсеніна, що зривав у гостях скатертину зі святкового столу або привселюдно роздирав вечірню сукню Айседори Дункан) здатний порушити, зірвати хід свята (звідки його безсумнівно гонять). Втім, у підґрунті всіх варіантів антиповсякденності

закладений більший або менший заряд виклику, ризику, божевілля. Отже свято також не застраховане від сюрпризів фантазії.

“Основна частина свят виконує функцію розмежування соціального часу: вони позначають межі між інтервалами (астрономічними роками, відрізками життя людини й т.д.)”. [74] Ритуальність свята очевидна, але поверхнева й оманна. Якщо придивитися, то порядок на святі потрібний, врешті-решт, для початку саме безладдя. Таким чином, свято є короткочасним забуттям повсякденних табу. “Свято – це запланована подія, що перериває повсякденну практику й породжує радісний настрій. Його характерна риса полягає в тому, що життя в його межах організовується не так, як звичайно [74]. Ритуальні аксесуари, жести, тости та інші надповсякденні атрибути свята є не більше (але й не менше), ніж сферою переходу до антиповсякденного екстазу, розкріпаченню душ і тіл (алкоголем, іншими стимуляторами; піснями, танцями, фліртом; бесідами-суперечками). “Повсякденний хід годинникової стрілки зупиняє свято. Стріла інших вимірів, загублених у суєті, свято обертає час у Вічність, простромлюючи коловорот буднів поверненням в Едем. Їж! Пий! Люби! Витрачай і обдаруй! Ніщо не пропаде, усе повернеться сторицею. Не норма, а надлишок, не історія, а вічний міф, прибуток і витрата разом — таке воно, свято, орач буття. Не думайте про користь – її тут немає. Як немає користі в картині Ель Греко, сонеті Шекспіра, посмішці дитини з морозивом у руці. Карнавал – найвище ім'я свята. Блазень — король і раб його” [116, 79].

Вихідна функція бенкету і супутніх йому елементів святкування полягає в необхідному відпочинку від інших обов'язків, що все перетворюють на повсякденність. Недарма це слово використане в назві діалогу Платона: бенкет стає місцем зустрічі з філософією, специфічною культурною формою, а не продовженням життєвої мудрості. Сутність бенкету полягає в періодичній відмові від усіх інших ритуалів (поклоніння й шанування, панування й підпорядкування, домашніх, родинних і професійних, службових обов'язків).

Прикрашаючи й звеличуючи побут, більш-менш щире й щедре свято, зрештою, знищує щоденність і її цінності (сталену ритміку, економію, стриманість, помірність, вірність обітницям, елементарну чистоту й порядок розташування речей). Свято «різко відрізняється від досвіду повсякденності й перехід від одного до іншого вимагає певної душевної й емоційної перебудови» [140, 30].

Функції свята певною мірою вже визначені дослідниками середньовічного карнавалу. Сформувались уявлення про значущість карнавального компоненту народної культури за доби середньовіччя та Ренесансу. У ці часи під маскою карнавалу ховалися елементи дохристиянської магії, ритуалів, жертвопринесення, що перевертали соціальний порядок і руйнували жорстку субординацію ролей. Дослідження особливостей свята цього періоду підводять до висновку про наявність певного стійкого архаїчного ядра, що дозволяє ті або інші події різних часів й у різних країнах називати святом. Саме в спалахах оргіастичного “божевілля”, зміні соціальних ролей полягає культурне призначення свят (що з'ясовано М.М. Бахтіним і іншими “карнавалознавцями”, “екстазологами”) [109]. Автор «Творчості Франсуа Рабле...» створив класифікацію свят: “На противагу офіційному святу карнавал тріумфував як тимчасове звільнення від пануючої істини й існуючого ладу, тимчасове скасування всіх ієрархічних відносин, привілеїв, норм і заборон” [11]. Особливості офіційного оформлення свята висвітлюються російським дослідником Д. Зеловим - так: “Офіційне свято завжди прагне відтворити художніми й не художніми засобами образ суспільства з його соціальною ієрархією й складними внутрішніми зв'язками” [70, 276]. Але водночас, зазначається й щодо ігрової функції свята: “Для розуміння сутності свята важливе поняття гри як особливої змістоутворюючої форми спілкування людей. Свято, надумку М. Бахтіна — «це саме життя, оформлене ігровим способом».

Аналіз карнавального характеру звичаїв козацтва, представлений у праці українського дослідника М. Поповича «Нариси історії культури України»,

виявляє, що перехід до стану козацтва, в першу чергу, пов'язувався с припиненням порядку попереднього життя і потребував ритуалу ініціації: «Прийняття новаків до товариства було процедурою ініціації, сакральним чи ритуальним випробуванням. Перекази не зберегли опису ритуалу; залишилися легенди, здебільшого маловірогідні, але при тому всі оповіді характеризують якійсь напівжартівливий процес – або кандидат має випити кварту горілки і перейти по колоді через рівчак, або повинен проявити особливу «сміхову» дотепність і винахідливість у нестандартній ситуації. Ініціаційний характер випробувань проявляється в тому, що прийняття в товариство супроводжувалося зміною імені. При цьому нові прізвиська, як правило, були виразними і жартівливими: Семи-Палка, Сторча-Ус, Стрільяй-Баба, Рогозяний Дід, Не-ридай-мене-мати, Часник, Барабан, Башмак, Гнида, Півторакожуха, Непийпиво. Неїжмак, Лупи ніс, Загубиколесо, Задержхвіст, Держихвіст-пістолетом» [118, 164-165].

Логіка порушення повсякденного сприйняття, виворотний характер козацького світобачення продемонстровані іменами-антогоністами: «Людину малого зросту вони, за властивістю свого гумору, звали Махинею, людину великого зросту – Малютою, шибеника – Святошею, лінивого – Доброволею» [118, 165].

Повсякденність козацтва мала свій порядок, але він принципово відрізнявся від життя інших прошарків, що дуже гостро переживалося козаками і було зафіксовано в ієрархії ціннісних орієнтацій і неписаним кодексом поведінки: «Повсякденний побут запорізького козака включав, звичайно, постійні тренування в стрільбі та інші військові вправи, що їх кожен робив на свій розсуд. При цьому побут демонстрував байдужість до господарської діяльності, до роботи взагалі, «анти-поведінку» з пияцтвом і люлькою» [118, 165]. Ці атрибути козацького буття обумовлювали його ставлення до майна, - наголошує М. Попович. З одного боку, жадібність до військової здобичі не

визнавалася гріхом, але, з іншого боку, єдиним пристойним використанням багатства була марнотратність. Український науковець наводить приклад, що козак Кіш у 1765 році отримав у Москві 4660 рублів, і тут же замовив майстрам срібне панікадило на три тисячі. Отже, робить висновок М.Попович, «козацька торгівля – це анти-торгівля, обмін – безмірний обмін. І найбільша образа для козака - назвати його крамарем. Сам процес пропивання означав вихід за рамки повсякденного, побутового часу в час поза історичний і вічний: «не на те козак п'є, що є, а на те, що буде» [118, 166]. Цей кодекс поведінки був притаманний лицарству взагалі. Характеризуючи середньовічну західноєвропейську культуру, А. Гуревич зауважив, що «багатство для феодала – знаряддя для підтримання суспільного впливу, ствердження власної честі. Само по собі володіння багатством не дає поваги, навпаки, купець, що зберігає численні скарби і витрачає їх лише для того, щоб їх збільшити через комерційні чи лихварські операції, викликає в середньовічному суспільстві будь-які емоції – заздрощі, ненависть, презирство, жах, – тільки не повагу. Сеньйор же, що без розрахунку витрачає прибутки й надбане, навіть якщо він живе не за статком, але влаштовує бенкети і роздає подарунки, заслуговує поваги і слави. Багатство мислиться феодалом як засіб для досягнення цілей, що знаходяться далеко за межами економіки. Багатство – знак, що свідчить про доблесть, щедрість, широту натури сеньйора» [49, 227]. Відштовхуючись від цього узагальнення А.Гуревича український філософ А. Канарський доходить висновку, що лицарською формою естетичного є «моральнісне» в тому сенсі, що піднесення до ідеального має бути демонстративним, виходом за межі звичайної, повсякденної сталої міри. А це можливе лише завдяки демонстрації власної вдачі як норову, тобто «веління душі, яке є тим, що репрезентується (демонструється) як те, що подобається людині, є її, при цьому така вдача має бути абсолютно безвідносною до будь-яких вимог необхідності» [49, 133], вільною у кантівському значенні, керуватися не зовнішніми обставинами, а

лише регулятивами моральності. Зрозуміло, що кодекс поведінки лицарства, в тому числі і козацтва, не співпадає з категоричним імперативом Канта, а несе історичний відбиток обумовленості станом лицарського прошарку. Але певний рух історичних форм моральності не може бути однаковим у всіх своїх модифікаціях. Тому карнавальна природа лицарської, зокрема козацької, поведінки, є певним етапом автономізації моралі від сфери повсякденності.

Особливістю козацької культури у співставленні з середньовічним лицарством є те, що вона сформувалася вже на стадії руйнації феодального суспільства в Україні. На цьому історичному і соціальному тлі стає більш зрозумілим ще більш демонстративний характер принципу заперечення та карнавалізації суспільної організації козацтва. М. Попович зазначає в цьому контексті: «Демонстративна безтурботність козака-запорожця символізувала абсолютну свободу, яка була основою існування Січі. Вибори старшини є класичною ілюстрацією так званого маргінального (проміжного) стану, імітацією хаосу. Кандидат у кошові мусив відмовлятися тричі, а його навмисне грубо випихали на площу промовляючи: : «Іди, скурвий сину, бо тебе нам треба, ти тепер наш батько, ти будеш у нас паном». Щойно обраного отамана ветерани посипають піском та мажуть гряззю, щоб він не забув про своє низьке походження і не намагався возвеличитися» [118, 167]. Карнавалізація ритуалів соціуму відрізняє козацтво від пафосу лицарських ритуалів у середньовічній Європі. Зворотний бік повсякденності відкриває нові ракурси буття людини.

Значно рідше зверталася увага на гносеологічні аспекти свята. Крім усього іншого, збаламучена атмосфера “червоного дня календаря” дозволяє побачити речі й людей, обставини й відносини з несподіваного, забороненого боку — підглянути таємно зворотнє буття. “Свято означає зміну психологічного стереотипу життя, коли люди відчувають і думають “не як завжди”, не забуваючи, втім, про проблеми повсякденності” [69, 30.]. Святкові виміри свідомості рішуче повертають людину до моральних й естетичних вимірів

життя, які таким чи іншим чином приглушуються попередньою й наступною щоденністю. Тим самим на певний час виокремлюється цілісність та самоцінність людської душі, усвідомлюється її призначення для щастя й досконалості. Свято – оригінальна форма й необхідна школа специфічне пізнання життя, де люди знайомляться, друзі нерідко сваряться, а вороги часом знаходять порозуміння в просторі застілля.

Переходячи від чіткої визначеності до невизначеності, до цілісності й забуття історії, свято звільняє силу, приховану від індивіда, що не знає меж своєї свідомості й свого «я», відкриваючись всеєдності в радісному самозабутті. Саме цю особливість підкреслює М. Бахтін у тлумаченні карнавалу: “Карнавал не споглядають, — у ньому живуть, і живуть всі, тому, що за своєю ідеєю він всенародний. Поки карнавал відбувається, ні в кого немає іншого життя, крім карнавального. Від нього немає де подітись, тому що карнавал не знає просторових кордонів. Під час карнавалу можна жити тільки за його законами, тобто за законами карнавальної волі. Карнавал носить всесвітній характер, це - особливий стан усього світу, його відродження й відновлення, до якого всі причетні” [11, 416]. Календарні, аграрні, національні й індивідуальні свята відіграють роль силових точок, у яких розчиняється категоріальна оболонка, що розділяє простір і час. Свято порушує розміреність ньютонівських констант. Випадаючи з календаря, святковий день живиться й сакральною радістю, і перехоплюючим дух перельотом до початку традиції, до моменту героїчних подвигів пращура, і реальністю участі в інсценованих міфах, або реальних подіях. Історичний час трансформується, суб'єктивно трансгресує. Людина, налаштована на те або інше свято, перш ніж підвестись, ототожнюється з Богом, стає спільником у його подвигах і Героєм. Учасник свята зустрічається один на один із традицією, із самим собою. У своїй самоті він не є душею, що замкнула в самосвідомості індивідуаліста, гордою унікальністю. Навпаки, він є тим, що є загальним для всіх, що відкривається в акті щирої радості і торжества.

Не будь цієї спільності всього з усім і кожного з іншим, ми не могли б сприймати ритми ритуальної музики, захоплюватися наскельними малюнками, пригадувати в снах своє далеке минуле, використовувати давні психотехніки й багато чого іншого.

Інтерес до ритуальних механізмів, до свят, карнавалів і містерій задається не тільки прагматичною потребою соціальної регуляції й стабілізації соціальних структур, але й нагальною необхідністю відкривати інший, не підвладний маніпуляціям і регулюванню світ безмежної волі та невідомої радості. Якщо зазначені перверсії свята і можна вважати ритуалом, то тільки в дуже особливому сенсі: свято час від часу необхідне людині й колективу як втеча від щоденності. При цьому втеча ця не “догори”, як в урочистому християнському таїнстві, а “донизу”, до природних джерел історії й архаїчних прошарків культури. Таким чином, ритуал аж ніяк не заступає зміст свята, а є лише його формальною ілюзорною подобою.

До того ж, свята, особливо календарні, що співвідносяться з певними датами, тією чи іншою мірою захоплюються повсякденністю. Вони зберігають гультайство (тобто тимчасову свободу від звичних обов'язків), але втрачають ентузіазм через періодичність повторення. Часом свята навіть починають обтяжувати своїх організаторів і учасників (як військові паради деяких імператорів або ж “демонстрації солідарності трудящих” наприкінці радянської доби в СРСР). Тоді форма уніфікації починає домінувати, превалювати над почуттям споріднення.

Разом з тим, як відзначав Р. Генон [цит. за 68, 71], вважати свято породженням або ексцесом буднів було б дещо прямолінійно, тому що воно не є особливим, хоч і якісно відмінним, станом буднів; свято не є похідною їхньої монотонності, у граничній точці нестерпності якої виявляються деструктивні й не в упорядковані складові психіки людини. Свято не тотожне до розладу й рекреації, тому що воно є таким, що передувало будням. Більш точно можна

сказати, що воно народжується разом з повсякденністю, порушуючи первісну єдність міфу. Відомо, що в давньогрецьких діонісійських, елевсінських, самофракійських і інших містеріях учасники їх вірили у відродження вже втраченої на той час гармонії — час «золотого століття». Не зворотній бік повсякденності, а форма існування, що передувала будням, (як у Гесіода) розкриває свято. Саме його історичний розвиток створив такий регламент життя. Отже, суть свята не в перверсії повсякденності усталеного й упорядкованого життя, а у відродженні того, що передувало їй, що було споконвічно: постійно нове відчуття дороги, вічний рух.

Отже, свято – це данина внутрішній потребі в кочуванні, прагнення мандрувати, данина номадичному космосу з вектором вертикального руху. На повноту здійснення попередньої форми життя вказує ще й та обставина, що давні боги, витиснуті з повсякденності, допускаються емпірією свята у вигляді персонажу або маски, яку можна вибирати й в образі якої можна бути. Вона – провідник в інший світ тілесних станів. На тлі свята попередні форми життя проступають мов водяні знаки, наявність яких, як і у випадку із грошима, є свідченням його дійсності й сакральності.

Крім того, свято надзвичайно важливе як «джерело інформації про життєдайність символу» [121], що повертає людину назад й дає їй можливість зануритись в реальність архаїчних образів, відчуттів, регулятивів і того особливого простору, у якому зовсім інша топографія місцевості, інші тимчасові ритми, інша наповненість подій, інша мова, інша інтенсивність бажань та інші об'єкти задоволень. Будучи прямим спадкоємцем ритуалу, свято увібрало всі його найбільш діючі властивості, його логіку розвитку. Серед них: зростання хаосу, невизначеності, тривоги, втоми, абсурду, трагізму. Далі відбувається злиття з хаосом і невизначеністю за посередництва несамовитості, сміху, танцю, торжества низького, відмови (перевертання) від усталених норм, заборон і табу, травестизм ролей і статей. Слідом за цим – відродження

природного й соціального Космосу, циклу, порядку, норми, доцільності й корисності. «По суті, правило регламентує корисну діяльність, а ритуальні акти, що відбуваються на святі, є його порушеннями: ціль правила – це завжди користь і насамперед збільшення ресурсів. Марнотратство є протилежним правилу: воно викликає часом тривогу, часом почуття радості, неприборканої пристрасті, до якої домішується страх, що складає сутність сексуальної активності» [8, 110.]. Дещо інші, але також близькі до концепції Ж. Батая акценти превалюють у Х. Ортеги-і-Гассета: «Глибинна життєва активність завжди спонтанна, необов'язкова, безцільна й полягає у вільному виплеску накопиченої енергії. Надлишок можливостей становить характерну ознаку здорового повнокровного життя, утилітаризм же – симптом слабкості, життєвої обмеженості» [117, 137].

Подія, що називається святом, стверджує себе в контр-позиції повсякденності. І чим більший контраст із буднями, тим величніше й урочистіше свято. Надаючи учасникам можливість доторкнутися до таємниці джерел, воно примирює протилежності, демонструючи стан світу, у якому вони ще не набрали силу опозицій, „ще не проросли”. Роль свята як засобу зняття напруги, гармонізації емоційно-психологічного стану людини й суспільства, як відновлення справжньої ідентичності з природою й соціальним середовищем, умови примирення с буднями, з їхньою одноманітністю й монотонністю, відтворенням світу з обмеженим місцем і часом, «стрибка в справжнє першоджерело ідентичностей» [Цит. за: 1, 46.] є незаперечною. На це звернув увагу ще Конфуцій, який вважав, що правителі повинні організувати й санкціонувати свято: «Не можна тримати лук постійно натягнутим, не послаблюючи його (час від часу), як і не можна тримати постійно послабленим, не натягуючи його». [1, 41] Про це свідчили і паризькі богослови XV ст., котрі стверджували, що «діжки с вином луснуть, якщо час від часу не відкривати отвір й не впускати в них повітря. Всі ми, люди, — погано збиті діжки, які

луснуть від вина мудрості, якщо це вино буде перебувати в безперервному бродінні благоговіння й страху Божого. Потрібно дати йому повітря, щоб воно не зіпсувалося. Тому ми й дозволяємо собі в певні дні блюзнірство (дурість), щоб потім ще з більшою ревністю повернутися до служіння господу» [Цит. по: 11, 12]. Свято, з одного боку, сполучає механізми сприйняття дійсності, адаптації до неї, дає можливість упокоритися під дією об'єктивно сформованих обставин, а з іншого боку - допомагає народитися новому. Вітаючи відновлення, воно служить людині опорою у її зусиллях зрозуміти дійсність, що лякає своєю новизною; воно «загострює свідомість історії й водночас дає відпочинок від неї» [90, 127]. Із втратою свята, навпаки, втрачаються риси людяності в окремій людині й в спільності в цілому. Людина стає більш обмеженою, менш пристосованою і втрачає, на думку теолога Харвея Кокса, відчуття свого важливого місця й призначення в космічному житті, із чим важко не погодитися.

Серед безлічі нестримних веселощів, радощів, справжньої святковості, неприборканості, урочистості й божевілля звернемо увагу на точку кульмінації свята – найбільш екстатичну, найбільш захоплюючу у прямому й переносному значенні точку вищого екстазу й...кровопролиття. Як пов'язане свято із кров'ю, якою воно «живиться», і як саме воно наповнює живильною вологою устояні й застигли форми тіл? Питання, які постали одного разу, не полишали більше, змушуючи в процесі пошуку задовільної відповіді відмовлятися від односторонності самого гносеологічного, етичного, естетичного чи психотерапевтичного підходів у поясненні природи свята.

«Вбрання воїна збігається зі святковим одягом», – пише Х. Ортега-і-Гассет. Аналіз образу воїна та його зброї дуже цікаво досліджує російський культуролог Ю. Лотман: «Меч також не більше, аніж предмет. Як річ він може бути викуваний чи зламаний, його можна покласти у вітрину музею і ним можна вбити людину. Це все — використання його як предмету, та, якщо його

прикріпити до поясу або, помістити на стегні підтримуючи перев'язку, - меч, символізуючи вільну людину, стає «знаком свободи», тепер він постає як символ і належить культурі». [100, 278]

Отже, військові атрибути вже на початку свого виникнення стають символами свободи. Лише той, хто може захищати себе, може претендувати на свободу. Але метафора крові, що корелює зі зброєю, відсилає нас до давніших контекстів культури.

Кров на святі – найхмільніший напій, який, якщо його шанують – п'ють усі (не важливо, що вона може бути присутньою не в буквальному, а в метафоричному значенні: як вино, чи ризик тощо), черпаючи з єдиного джерела: тотема, єдиного Бога або світового океану, – і прагнучи сягнути того стану спільності, що перешкоджає озлобленню й здичавінню.

В принципі, про природу зла, яка властива людині споконвічно, сказано чимало: ще Кант помітив, що сама по собі (за природою) людина є злою, «хоча розум тягне її до протилежного». Зазначимо, що фіксуючи протиріччя, Кант вказує на *вихідну й кінцеву* точку руху – природний стан, вихід з якого досягається не стільки шляхом розуму й просвіти, скільки періодичним уподібненням архаїчному станові у дні ритуалів і свят, коли усувається цивілізаційна надбудова над природою, відпускаються заборони й забуваються норми, коли непередбачено й безцільно (хаотично) виливається життєва енергія. Справжнє свято не тільки не цурається крові, але й навіть усіляко заохочує її, підкоряючи певному порядку й «надаючи їй сакральну-очищаючий зміст» [32, 53].

У невгамовності свята, у ризику і вдачі, у карикатурі на розмірений кровообіг повсякденності, у розламі буднів можна зустріти невідоме собі «Я». Можна програти життя. Але хіба є що-небудь азартніше, ніж гра зі смертю? Аналізуючи історію й форми прояву яскравості й гостроти життя середньовіччя, І. Хейзінга відзначає, що «жорстоке збудження й груба участь, викликані

видовищем ешафота, були важливою складовою частиною духовного хлібу народу. Це вистави з мораллю. Для жахливих злочинів винаходяться жахливі покарання» [136, 9]. Це були воїстину криваві свята. Пізніше потреба «у сильних емоціях» реалізовувала себе в тому, що «всупереч правилам дуелі, на двобій нерідко збиралася публіка як на видовище» [101, 101]. Сьогодні, як свідчить інформація, що з'явилась на сторінках газет, ця потреба реалізується не тільки переглядом бойовиків та інших «жорстоких» фільмів, але й популярністю у певних колах підпільних «змагань» з бойових єдиноборств. Вони проводяться на жорсткому контактному рівні, де часто трапляються серйозні травми й смертельні випадки, які так втамовують азарт глядачів і гравців, що змушують робити грошові ставки на переможця. На святах агресія завжди «відпускалася» і перетворювалася на культурну форму (у цьому сенсі – культивувалася), пила «хмільний напій» і виснажувала себе в участі в насильстві: у схваленні, організації та здійсненні його. Як нерозважливо веселим є бенкет під час чуми, так само особливо урочистим і світлим є свято, щедре на насильство й очищене від нього в періоди смут і хаосу.

Ритуал жартівливої смерті супроводжав і процедуру ініціації в козацтва: «Замінивши ім'я й записавшись у курінь, новачок приходив до отамана і той відводив йому місце в три аршини завдовжки і два аршини завширшки, говорячи: «Ось тобі і домовина, а як умреш, зробимо ще коротшу». Прийом до товариства ототожнювався зі сміховим похованням» [118. 165]. Антиповедінку карнавального характеру М. Попович, приміром, пояснює екстремальними умовами життя козаків. Навіть відданість козаків християнству не заважала їм заперечувати норми буденної поведінки, що схвалювались православ'ям: «Люлька-«носогрійка» була таким же символом «антиповедінки», як і пияцтво, – а «табачники» - це ті, хто палив люльку і нюхав тютюн. Вони зображувалися у той час на західній стіні храму в картинах страшного суду, бо вважалися грішниками. Козак – це не проклятий Богом грішник, а просто небезпечно

близький до «того світу», що знаходило вияв і в його особливій пов'язаності з мистецтвом – співом, танцем, музиками. Козак пив і музики водив. Міг танцювати навприсядки годинами, своєю дружиною називав у пісні то кобзу, то могилу» [118, 166]. Тобто повсякденним життям цього соціального стану була погранична ситуація. Звідси наближеність його до святкових виявів життя, тотальна карнавалізація.

Проте свідчить і процедура визнання отамана кошовим, яка вже була наведена. М. Попович називає її «демонстрацією соціальної смерті» і лише після неї отаман набував виняткових прав. Заперечення офіційного ладу є виявом свободи. «З погляду тодішніх державно-правових уявлень такий спосіб поєднання сваволі й дисципліни протистояв державницьким структурам, що спиралися ідеологічно на церковну санкцію» [118, 167]. Напівязичницькі ритуали козацтва відбувалися у формі гри.

Перетворення ритуалу на свято здійснювалось шляхом підсилення ігрового ставлення до подій, що відбуваються в ритуалі. Девальвуючи серйозність, ігрове начало може зберегти привабливість тільки із зростанням видовищності та почуття задоволення. Зміст гри – в залученні до неї всієї людини. Гра не вдається, якщо не відбувається збільшення «ставок», коли вона не підкоряє того, хто вступає до неї зі своєю логікою. Природа гри не вичерпується вільним від прагматизму виявом надлишку сил і потребою в новизні (вертикальному русі). Вона не може здійснитися без морально відповідального відношення, горизонтом якого є смерть. Той, хто грає, програє життя. Смерть – кінець гри, але гра без вибування (символічної смерті), без можливості реальної загрози позбавлена особливої насолоди і повнокровного задоволення.

Жертовна природа свята працює в режимі «смерті-народження», «тут» і «зараз»: уперше для того, хто посвячується, і знову для того, хто ініціює. Але посвята не буває без заклання звичного й повсякденного. Відбувається смерть інтелекту, норми, повсякденних форм чуттєвості, уявлень про простір-час й

залучення до особливого світу з його незвичайними ритмами, звуками, фарбами й заходами, зі згорнутим у точку першоподії світом, що володіє над усім простором, всією енергією відновлення. Його заклик є органічним. Особливого інтересу викликає стихія неформальних рухів, де, як у тиглі, утворюються новації, які можуть стати зразком для майбутньої норми, де найсерйознішим чином закорінюються нові ідеї, де, відкидаючи попередні конвенційні норми, формуються нові правила міжособистісних контактів, де часом святкуються справжні свята й виникає відпочуття архаїчної співпричетності.

Свято – це адаптація до нестерпних умов життя й праці. Імовірно, що кочовикам, які осіли на землі, свято дало єдину можливість «кочувати», переміщуючись в просторі, але, щоправда, вже у просторі свідомості, так би мовити, «вертикально». Воно дарувало зустріч з невідомим; як з невідомим зустрічався кочовий люд, так з невідомим зустрічалися й люди, що святкують, танцюючи, співаючи. Адже почуття свободи, що виникає від зустрічі з новим, до цього часу не баченим, викликає радість. “Свято, якщо визначати його нетрадиційно, є вільна життєдіяльність, що відбувається в чуттєво доступних й очевидних межах місця й часу та за допомогою живого контакту людей, що вільно зібралися” [105, 10].

Чим грандіозніше свято, тим більшої урочистості воно потребує, але святковість завжди спирається на життєво важливу мить у долі роду, спільноти, держави. Свобода від праці та днів-буднів, подолання роз'єднаності відбувається не безформно, але має свій ритм, свою логіку. Саме тут розкриває себе режисюра свята, що впливає з особливості свідомості людини, яка з більшою готовністю дістає піднесеного, ексцентричного стану серйозної врочистості, стану страху, розчулення, жалю, від якого переходить до радості, веселощів, єднання в спільноту, що відсутні в повсякденності. «...Свято й торжество, — згідно Г. Гадамеру, — з усією очевидністю відрізняється тим, що первісний поділ тут відсутній, а навпаки, настає загальне єднання. Однак, ця

відмінна риса свята пов'язана з певним мистецтвом, яким ми володіємо недостатньо добре. Це мистецтво проведення свята. І тут люди давнього світу і менш розвинених цивілізацій значно перевершували нас» [46, 146]. Його думку продовжує російський дослідник А. Мазаєв: «Свято — комунікація з приводу свободи. Свято поєднує людей узами спільності, породжує почуття волі й колективності. На святі люди, більш ніж де-інде, відчують конкретно, чуттєво свою матеріальну єдність і спільність...» [105, 12]

Спробу осмислити причини й можливості державної регуляції вільного часу, ігрової поведінки й свята здійснив американський соціолог Джон Уілсон. На його думку, однією з безсумнівно виправданих причин контролю за дозвіллям є запобігання «негативних» соціальних наслідків – пияцтва, наркоманії й т.д. Однак, висновок, зроблений ним, говорить про те, що держава при цьому не може повністю контролювати організацію дозвілля, а такі його форми, як азартні ігри, взагалі перебувають поза її контролем, причому «негативні наслідки азартних ігор ігноруються» [154, 24].

Зростання соціальної напруженості, згідно Уілсону, супроводжується вибухом суспільних безчинств, які він називає «ритуальними повстаннями», особливо це стосується спортивних змагань. Трансформацію соціальної напруги можна побачити не тільки в «кривавих святах» на стадіонах, але й, як стверджує Дж. Уілсон, в організації пересіченими громадянами таких форм відпочинку, які є «вираженням бунту проти існуючої соціальної системи». До них відносяться народні театри, фестивалі, фольклорна музика, джазові виступи. Вони використовуються для «об'єднання пригноблених у рамках опозиційної культури» [154, 25]. Ані надмірна соціологізація Дж. Уілсона, ані його погляд на свято крізь опозиційні пари «буржуазія – особа найманої праці», «держава – народ» [154, 25] не можуть зменшити загальнолюдського у святі.

Повсякденність, армована регламентом, переривається святом, котре є – радикальним засобом компенсації дефіциту вражень. І, навпаки, «повсякденне –

це те, що відбувається щодня, що проривається крізь «впорядковану метушню» свят» [29, 42]. Потреба в ньому є тим відчутнішою, чим більшим стає «культурна» відстань між виникненням і здійсненням бажання. Напруга вимагала звільнення й вирішення. Можна сказати, що перше свято вказало точку, у якій історія розкололася на до-людську й власне людську. Підсиливши тезу, можна додати, що людина стає людиною, коли вона починає святкувати, що, втім, означає одночасно й жертвувати, і грати, і ховати, і мислити, і творити.

Але своєрідні «екскурсії» із зони свята в повсякденність, приводять мандрівників до дивного висновку, що «своє» краще й звичніше ніж чуже (як казав О. Пушкін: «Звичка згори нам дається, вона і є тим, що замінює щастя»). За межею повсякденного життя в стані святкової ейфорії не можна перебувати занадто довго, тому що від неї паморочиться в голові, і тому завжди так тягне повернутися додому у звичну колію побуту й роботи. Екскурсію не можна плутати з еміграцією: те, що короткі миті приносить радість і веселощі, при затягуванні свята - стомлює і розбещує. Не дивно, що в стародавні часи, коли заборон, здавалося, було більше, дозволялося у певні святкові дні їх порушувати й не тільки для розрядки, але й для того, щоб любити й поважати рятівний порядок.

«Повсякденне – це звичне, впорядковане, близьке. На противагу повсякденному не-повсякденне існує як незвичне, далеке, те, що перебуває поза звичайним порядком». [29, 42] Втім, і сама побутова повсякденність неоднорідна. Вона починається і окреслюється зі сталих або регулярних, відносно спокійних моментів життєвого буття, проте рано чи пізно вона виявляє в себе усередині моменти епізодично-випадкові, навіть інноваційні, більш-менш бурхливі, аж до граничних для існування того ж самого обивателя і його оточення. У результаті в цілому розмірений, цілеспрямований плин звичайного життя раз у раз переривається більш-менш фатальними викликами щодо

особистостей і груп, межовими станами їхнього духу й тіла. Для загальної назви таких викликів повсякденності з середини неї самої пропонується жаргонне слово, яке нині є модним – “екстрім” (якщо точніше відтворити латинський корінь – “екстрем”). [29, 42]

До таких викликів повсякденності відносяться, насамперед, події здебільшого неминучі й необхідні у долі, які утворюють більш-менш кризові її фази (статеве дозрівання, вибір покликання, тягар середнього віку, старість; пологи й клімакс у жінок; інвалідність, що настає рано або пізно й т.д.) і екстраординарні події життя (любов-пристрасть, муки ревнощів, непримирима ворожнеча, палка дружба, смерть близьких людей і, врешті-решт, своя, власна). А, крім того, ситуації ззовні й окремо ймовірні, навіть випадкові, але, зрештою неминучі, масові: втрати й знаходження, перемоги й поразки всякого роду, нещасливі й щасливі випадки, хвороби й зцілення, інші біографічні катаклізми. Кидаючи виклик “спокійній” повсякденності, всі вони, разом з тим, певним чином необхідні для її продовження.

Щоденність час від часу порушується не тільки бажаними для людей паузами веселощів й благоговіння, зазначеними вище, але й обставинами явно й навіть зловісно екстраординарними – на зразок стихійного лиха в природі, техногенної катастрофи, соціального вибуху військово-революційного типу; «просто» особистої невдачі (включаючи тяжкі хвороби, травми, непоправні втрати близьких людей, грубе насильство або серйозну невдачу в справах, жорстоке розчарування в особистому житті; нарешті, депресію від тієї ж повсякденної сумної одноманітності).

У силу практичної неминучості більшості подібних випробувань для кожного з нас, вони набувають певних рис щоденності – вільно або мимоволі для людей, що їх переживають (особливо з віком), більше або менше в умовах різних субкультур. Але ця повсякденність, так би мовити, другого — паранормального плану. Їй відповідають ті чи інші метаморфози свідомості

(пристрасті підвищеної напруги, афекти, або, навпаки, депресії, неврози й психози).

Як правило, у повсякденному і досить стабільному житті, людина рідко замислюється над тим, у чому ж його цінності й що для неї є дійсно пріоритетним у високому, духовному значенні цього слова. Такого роду питання частіше з'являються під час потрясінь, коли починають руйнуватись звичні, торовані, укорінені у своїй повсякденній детальності підвалини, навички, ідеали й норми. Людина поступово усвідомлює їхню втрату або девальвацію. Причому, найчастіше вона усвідомлює це зовсім не завдяки різного роду роботам професійних теоретиків чи журналістів, а через життєві ситуації, що безпосередньо сприймаються. Повсякденність зживається тільки з повсякденністю.

Таким чином, дескрипція проаналізованих феноменів виявляє свого роду діалектичні протиріччя (на кшталт гегелівських) або ж бінарні опозиції (за К. Леві-Стросом) повсякденності. Відповідно до лукавої приповідки О. Генрі, у розпалі самого звичайного дня час від часу зустрічається “одна година повного життя”, коли людина пізнає “бідність, любов і війну” – витрачає останній гріш, уплутується в бійку, захоплюється міражем любові, випробовує почуття чи роздратування, чи розчулення. З ланцюга буднів не можна виключити випадковості, несподіванки, а, отже, і тут є певні інновації, творчі моменти, включаючи й пізнавальні. Крім звичності й навіть нудьги, щоденність часом відвідує поезія інтимного споріднення людських душ, а також з речами, будівлями, ландшафтами, які “схожі й близькі серцю моєму” [цит. за: 78, 48] (Р. М. Рільке). Дійсно, виокремлення та аналіз будь-якого повсякденного плину та одноманітності все ж таки відносні – це пов'язано із циклічними змінами природи, неминучими викликами життя, рухами людської душі. Вони раніше чи пізніше доповнюються тим або іншим рухом повсякденного досвіду, нескінченними його варіаціями.

Однак і сама соціальна пам'ять має сенс лише як набір “нестандартних стандартів” (за П. Рікером) – адже якби стандарти мали властивість стандартності, то досить було б лише одного стандарту. І тому кожний з архетипів, схем і зразків відрізняється неповторними рисами, а сполучення їхнього різномайття надає людській діяльності й мисленню характеру індивідуальності.

У цьому плані тезу про повсякденність як самототожний феномен досить важко обґрунтувати. У ній є місце для сакрального, екстраординарного, творчого. Досить нам тільки позбавити повсякденність цих якостей, вона одразу виявляється багатшою за себе саму. І справа вся в тому, що людина – це недосконала істота, змушена увесь час виходити за свої межі, робити кроки в невідомому напрямку.

Стабільні умови, установлені просторово-тимчасові й причинно-наслідкові межі визначають повсякденне буття й водночас впливають із його самої природи. Одна з найважливіших функцій сакральних структур є такою, щоб пізнавати межі повсякденного буття. При цьому сакральний вимір буття завжди відкривається під час виходу за межі повсякденності та задля такого виходу. Тому елементи міфу, магії, ритуалу, релігії, мистецтва, творчості, свята, граничних ситуацій взагалі, будучи іноді непомітно вкрапленими в структури повсякденності, утворюють можливості виходу за її межі, є вікнами до інших, трансповсякденних світів.

Однак, розрізнення й виділення цих опозицій повсякденності не так призвело до їхнього автономного існування, як лише перетворило людське життя на постійну проблематизацію їхніх взаємин. Жодна з цих сфер не є спроможною повністю вичерпати собою життя людини, і чим більше вона до цього прагне, тим драматичніше розчарування. Щоденність нудиться мрією про пригоди, а бурхливе життя тяжіє до безтурботної ідилії як свого закономірного результату. Зухвалий бунтар Сізіф покараний безглуздою рутинною, а

хитромудрий мандрівник Одісей увесь час мріє про Пенелопу – свою тиху гавань, де знову буде прагнути повернутись до моря.

Таким чином, саме повсякденність стає сферою виникнення смислових просторів, на підкорення яких згодом відправляється шукач пригод. За А. Уайтхедом: в основі реального драматизму пригоди лежить тиха пригода думки, що повідомляє ціль і зміст реальній пригоді, тоді як остання дає лише підставу для міркування.

2.2 Філософські константи осмислення феномену повсякденності

Розглянемо інваріанти феномену повсякденності. Кожен з них під очевидною поверхнею повсякденності викриває глибинні шари, що свідчать про онтологічну укоріненість людини у світі.

Дослідження різних способів орієнтування пов'язане з великими складнощами, з якими стикається як той, хто живе «усередині», так і той, хто дивиться «ззовні». Учасник повсякденної взаємодії, обплутаний сформованими мережами порядку, не може бути незацікавленим дослідником через дві причини: по-перше, через анонімність й непомітність структури життєвого світу. По-друге, втягування у ці структури виступає умовою можливості їхнього розуміння. Справа в тому, що, досліджуючи повсякденність, натрапляєш «на вірогідності, які, чесно кажучи, не є знаннями, що підлягають сумніву, перевірці й обговоренню» [52, 181]. Розмежування поганого і гарного складається задовго до того, як людина стала дослідником і засвоюється в ході виховання, а не обґрунтування. «Незважаючи на наявність жорстких опозицій, уже в первісному мисленні існували механізми їхнього опосередкування, що дозволяли подати незвичайне через звичайне, невидиме через видиме, зовнішнє через внутрішнє», – писав А. Шюц. [140, 29]

Дослідження повсякденності стикається із старим упередженням. Теоретики вважають його занадто невизначеним й воліють окреплювати в ньому символічний, соціальний, економічний, моральний, юридичний, політичний, ідеологічний та інші виміри. Світ повсякденної взаємодії, що «деформує ідеальні моделі, стає швидше перешкодою, ніж основою для їхньої реалізації» [72, 68]. Недаремно всілякі революції, що прагнуть перенести сукупність ідей на реальне життя, зрештою, зіштовхуються з опором повсякденності.

До світу повсякденної взаємодії все частіше звертаються етнографи, соціологи, економісти та філософи. Якщо соціальні науки прагнуть до виявлення стійких структур повсякденного порядку, то інтерес філософії викликаний труднощами обґрунтування знання, що або зависає в порожнечі логічного кола, або стикається з такими очевидностями, які не викликають сумнівів і, разом з тим, не можуть бути обґрунтованими за допомогою прийнятих в науці методів.

«Інше – своє» як бінарна опозиція вже не викликає настільки однозначного осуду, але, навпаки, пробуджує щирі цікавість – рефлексії і співбуттєвості. Іноді ж виявляються й зовсім скандальні ситуації «підміни змісту», свідоме або несвідоме змішання полюсів за жорстокої настанови залишатися «тільки» і «чисто» одним. У контексті таких перспектив доцільним є звертання до повсякденних практик життя, у яких різнорідне поєднується всупереч теоретичним, моральним, політичним і т.п. дилемам і опозиціям», – пише А. Шюц. [140, 35]

У культурі існує безліч ідей та тверджень, які, будучи самоочевидними і загальноприйнятими, однак не можуть бути доведені науковим шляхом, посиленнями на досвід або логічний доказ: той хто сумнівається в існуванні зовнішнього світу, у наявності свідомості, якщо це відбувається не на філософському диспуті, підпадає під підозру. Якщо сумніватися в цьому, то неможливо довести й все інше. Історія подібних дефініцій сягає коріннями в некогнітивні практики, і тому її «реконструкція повинна спиратися не тільки на визначення, що подаються тими чи іншими філософами, але й виявляти реальні структури, у рамках яких вони складаються й функціонують» [89, 318].

Такий досвід містить у собі уявлення про те, що світ, у якому ми живемо, – це світ об'єктів з певними якостями. Серед цих об'єктів ми рухаємося, випробовуємо їхній опір і можемо на них впливати. Але «жоден з них не сприймається нами як ізольований, оскільки споконвічно пов'язаний з

попереднім досвідом. Це і є запас наявного знання, що до певного часу сприймається як щось очевидне хоча будь-якої миті і воно може бути поставлене під сумнів» [140, 35].

Повсякденність не тільки обтяжена турботою, але часто, навпаки, культивує безтурботність («Буде день – буде й їжа»). Адже турбота є загостреним відчуттям майбутнього, тобто того вірогіднісного часу, який ще не настав, що не завжди погоджується з нашими інтуїтивними уявами щодо щоденності. Але з іншого боку, щоденність культивує мало виправдану жадібність із її культом можливого «чорного дня», що вимагає жертв задля невідомого недосконалого майбуття.

Динамізм світу повсякденних явищ, таким чином, означає «відносність його концептуальних меж» [126, 27]. Те, що є цілком рутинним для однієї людини або соціуму в певний період їх життя, для іншої ситуації - може стати яскравою екзотикою (на цьому, приміром, заснована індустрія туризму, особливо далекого й екстремального; взагалі декоративних розваг на зразок нинішніх «діснейлендів» або закритих клубів для гри в гольф, пентбол тощо). Мабуть, жодний окремо взятий феномен життя або культури не може бути визнаним раз і назавжди як буденний чи ж, навпаки, небуденний. Справа у підходах, способах оцінки.

У цьому аспекті для нас важливим є розуміння повсякденності як структури символів в горизонті життєвого світу, а не тільки його проявів у вигляді інститутів і установ. Важливим моментом феноменологічного підходу до повсякденного є розкриття його як певного горизонту, що є перспективою тотального горизонту. У ньому «вирівнюються», типізуються різні приватні ракурси: «Загальна теза взаємних перспектив призводить до здатності схоплювати об'єкти та їхні аспекти, дійсно знані мною й потенційно знані ним, як знання кожного» [139, 46]. Варто визнати цю здатність повсякденності поєднувати природний, соціальний і суб'єктивний світи, створювати загальне

поле розуміння їх різних змістовних інтерпретацій. Аргументація щодо сильної централізованої влади, що втримує порядок за допомогою негативних санкцій (так само і посилення на наукову раціональність як основу влади) долаються в моделі громадського життя, де міцний центр і уніфікована структура поступаються місцем гнучкій й мінливій повсякденності, що встановлюється сингулярно й регіонально в процесі комунікації.

Поняття повсякденності розглядається найчастіше з позицій наявності певного умовного ядра культури, звичного буття людини взагалі, усередненої особистості. Тим часом, багатопланові субкультури, що відповідають тим або іншим структурам суспільства, у тому числі крайнім – маргінальним чи елітарним, породжують особливі варіанти щоденного проведення часу й світосприйняття. Сфера повсякденного у суспільній вертикалі змінює свої межі, іноді дуже блискавично. Змінюється не тільки її мовно-співбуттєве оформлення, що, мабуть, цілком зрозуміле при порівнянні палацу й хатини. Важливіше відзначити флуктування самої пропорції побуту і його антагоністів усередині життєвого світу «принців і жебраків». Причому тенденції там і тут виявляються очевидно прямо протилежними. Повсякденність то розростається майже неосяжно (при падінні на «дно» суспільства), то неначе звужується до мінімуму (на верхніх щаблях суспільних сходів). Та, з іншого боку, саме суспільні низи позбавлені нормального побуту, а представники соціальної верхівки вільні влаштовувати його, як їм заманеться. Разом з обрієм життєвого світу змінюється й сама природа того, що відбувається й усвідомлюється щодня. Позиція людини в структурі соціального поля визначає організацію її повсякденності. Як описує подібну ситуацію російська дослідниця Н. Н. Берберова: «одні дивляться телевізор, інші в цей час читають книги, треті їх пишуть, четверті вкладаються спати рано, тому, що завтра треба вставати «з сонечком».[16, 208.]

Якщо поглянути у зворотньому напрямку знизу – догори по суспільних «сходах», то здається, що «верхи» ведуть винятково дозвільний і ритуалізований спосіб життя, вони неординарні й вільні у своїх смаках і вчинках. Насправді ж, звичайно, у багатих і знатних теж є повсякденність, тільки інша, рафінована їхнім походженням, вихованням і клановими звичаями. Еліта оповсякденює розваги, рідкісні для плебса, й тому дійсно святкові. Тягар щоденної відповідальності за свої кастові обов'язки – зовнішній вигляд, стиль поведінки, манеру мови, правила спілкування, рівень витрат – в елітарних колах суспільства насправді виявляються навряд чи легшими, порівняно з працюючою людиною або з божемним побутом, де дріб'язкова економія звичайно сполучається із чималим марнотратством. Втім, до кожного соціального прошарку належить своя порція тяжкої нудності, одноманітності, або ідилії, що розслаблює, й розваг, що підбадьорюють. Кастова герметичність способу життя різних суспільних систем сполучається з їхньою потребою один в одному, але в кожному з них і в соціумі в цілому панує соціальний атомізм, що ще більше підкреслює невизначеність повсякденних структур.

Саме цей соціальний атомізм є основою, що породжує, «спустошену повсякденність» (М. Вебер), яка розташована між традицією й харизмою, між анонімністю Ман (М. Хайдеггер) та божевіллям свята і яка перетворює людське життя на «боязкі турботи», у животіння повсякденності. М. Хайдеггер використав неозначено-особистий займенник Das Man для аналізу несправжнього існування людини. Для нього основна риса повсякденної турботи людини – її націленість (як практично-діяльного, так і теоретичного вимірів) на наявні предмети, на перетворення світу. З одного боку, сама ця націленість анонімна й безлика, з іншого боку – вона занурює людину в безособовий світ (Man), де все анонімно. У цьому світі немає й не може бути суб'єктів дії, тут ніхто нічого не вирішує і тому не несе ніякої відповідальності. Анонімність Man «підказує» людині відмовитися від своєї волі (юрба як

виразник Man не приймає осмислених рішень і не несе ні за що відповідальності) і перестати бути самою собою, стати «як всі». Світ Man ґрунтується на практиці відчуження; у цьому світі всі – «інші», навіть щодо самої себе людина є «іншою»; особистість вмирає, індивідуальність розчиняється в посередності. «Ми насолоджуємося й бавимося, як насолоджуються; ми читаємо, дивимося й висловлюємося щодо літератури й мистецтва, як бачать і оцінюють; ми віддаляємося від «юрби», як віддаляються; ми знаходимо «обурливим» те, що знаходять обурливим» [135, 16].

М.Хайдеггер вважає, що головна характеристика світу повсякденності – це прагнення утриматись в наявному, у сьогоденні, уникнути майбутнього, тобто смерті. Свідомість людини тут неспроможна співставити смерть (кінецьність, тимчасовість) із самою собою. Неможливість утримати протиріччя є характеристикою «нешасної свідомості» [40, 238] (Г. Гегель). Для повсякденності смерть – це завжди смерть інших, завжди відсторонення від смерті. Це призводить до розмитості свідомості, до неможливості виявити й досягти своєї власної сутності (самості). Повсякденний спосіб буття характеризується беззмістовним говорінням, цікавістю й двозначністю, які формують "приреченість світу", розчинення в спільному бутті, у посередньому. Спроба віднайти ґрунт під ногами Man, прояснити умови й можливості свого існування, може здійснюватись лише завдяки совісті, яка виокремлює сутність людини, загублену в анонімності, закликає людину до «власної здатності бути самістю».

Інші послідовники феноменології (А. Шюц, Б. Вальденфельс), теж визнавали таку фундаментальну характеристику повсякденності як анонімність. «Таким чином, загальна теза взаємних перспектив веде до формування такого знання про об'єкти та їхні характеристики (актуально пізнані «мною» і потенційно пізнаванні для «тебе»), яке виступає як знання «кожного». Воно є об'єктивним і анонімним, тобто відокремленим «я», незалежним від

індивідуальних визначень ситуації з усіма її унікальними біографічними подробицями, актуальними й потенційно наявними цілями» [140, 23], – вважав А. Шюц.

Анонімність повсякденності породжена необхідною «уніфікованістю життєвого світу» [120, 113]. «Набір сам по собі є конструктором типових очікувань від поведінки «іншого». Він часто досліджується з погляду соціальної ролі, функції або інституціональної поведінки. У повсякденному мисленні такий конструкт особливо важливий у проектуванні дій, орієнтованих на поведінку сучасників (але не партнерів)» [140, 23], – писав Шюц. Він виділяє наступні функції типологізування життєвого світу: 1) стандартність дій людини припускає типовість реакції партнера, на якого спрямована дія, вона повинна викликати в нього «типові «для-того-щоб» мотиви (наприклад, виконання професійних обов'язків); 2) діяльність іншого призначена для «власної самотипізації» людини. Однак це ще не все: коли людина конструює «іншого» як приватну особистість, виконавця типових ролей і функцій, у взаємодії з яким бере участь і вона сама - паралельно розвивається процес самотипізації. У ці відносини людина залучена не як цілісна особистість, а фрагментарно. Визначаючи роль «іншого», людина обирає й свою роль: типізуючи поведінку "іншого", я типізую й свою власну, пов'язану з ним поведінку. Я перетворююся на пасажира, споживача, платника податків, читача, неробу й т.д. Ця самотипізація лежить в основі виокремлення У. Джемсом і Д. Г. Мідом елементів, позначуваних термінами «*I*» і «*Me*» у цілісності соціальної особистості. Розмах дії пов'язує мікропроекти в єдиний ланцюг»; 3) стандарт взаємодії двох людей створює умови універсальності соціальної структури.

В результаті «ця конструкція взаємозалежних поведінкових моделей виявляється конструкцією взаємопереплених «для-того-щоб» і «тому-що» мотивів, що сприймаються як інваріантні. Чим більше інституалізованою й стандартизованою є така модель, тобто чим дужче вона типізована й соціально

санкціонована за допомогою законів, правил, норм, звичаїв, традицій і т.д. - тим більша ймовірність того, що моя власна самотипізована поведінка досягне бажаної мети» [140, 23]. Тому безсумнівно попереднє знання із самого початку дане нам як типове, а це означає, що воно несе в собі відкритий горизонт схожих майбутніх переживань. Зовнішній світ, наприклад, людина не сприймає як «сукупність індивідуальних унікальних об'єктів, розсіяних у просторі й часі» [28, 65].

Повсякденне мислення переборює розбіжності у індивідуальних перспективах за допомогою двох основних процедур: 1) припускається взаємозамінність точок зору: людина виходить із того, що інша людина міркує так само, як і вона, (Шюц у даному випадку спирається на ідею Е. Гуссерля про апрезентацію); 2) констатується система релевантності, тобто люди вважають розмежування перспектив, породжуваних нашими унікальними біографічними ситуаціями, не суттєвими з погляду наявних цілей кожного з учасників інтеракції, поки не доводиться зворотнє. Це актуально не тільки для окремої взаємодії, але для будь-якої соціальної ситуації. «Спробуємо показати, як доросла людина сприймає інтерсуб'єктивний світ повсякденного життя, на яке й у якому вона діє як людина серед інших людей. Цей світ існував перед нашим народженням, переживався й інтерпретувався нашими попередниками як світ організований. Для нас він з'являється в нашому власному переживанні й інтерпретації. Але будь-яка інтерпретація світу заснована на попередньому знайомстві з ним – нашому особистому або переданому нам батьками й учителями. Цей досвід у формі «наявного знання» (knowledge at hand) виступає як схема, з якою ми співвідносимо всі наші сприйняття й переживання» [140, 29], – пише А. Шюц.

Тим не менше, постулат анонімності життєвого світу не заперечує для представника феноменології біографічності кожної окремої життєвої ситуації. Людина в будь-який момент її повсякденного життя перебуває в біографічно

детермінованій ситуації, тобто у визначеному нею самою фізичному й соціокультурному середовищі. У такому середовищі вона посідає своє місце. Це не тільки місце у фізичному просторі й зовнішньому часі, не тільки статус і роль у рамках соціальної системи, це також моральна й ідеологічна «позиція». Біографічність позиції виявляє прискоренність повсякденності в бутті. «Цей додатковий зміст терміну «свій» пов'язаний, на мій погляд, не з мінливістю взагалі, а з тим її «аспектом», який доступний раціоналізації й, отже, раціональній за своєю природою. Інакше кажучи, додатковий зміст «свого» – це не що інше, як проблема укоріненості повсякденності в онтологічному», – продовжує він.

Аналіз модусу «свого» можна зустріти й у Б. Вальденфельса, котрий вважає, що саме він розкриває зміст поняття «повсякденність»: «Людина повинна винаходити порядок, створювати свій світ» [29, 42]. «Свій» у контексті даного судження – начебто кінцева мета й результат (продукт) певного акту – «винаходу». Цей акт, у свою чергу, є необхідним (можливо, єдиним, унікальним) продуктом певних якостей людини, яким вона повинна володіти, або володіє. Дана гіпотетична людина, що з'явилася в проблемному полі судження щодо повсякденності, не вільна від зазначених здібностей, у чомусь і якимось залежить від них або, через них – ще від чогось. Саме розкриття обрису спроможності людини стає історією її життя: «Я – людська істота, що народилася й живе в соціальному світі з його повсякденністю, сприймаю його готовим, побудованим ще до мене, відкритим для моєї інтерпретації й дії, завжди співвіднесеним з моєю актуальною біографічно-детермінованою ситуацією. Тільки стосовно мене певний вид зв'язків з іншими набуває того особливого змісту, який я позначаю словом «ми». Тільки стосовно «нас», де центром є я, інші виступають як «ви». А стосовно «вас», у свою чергу, співвідносним зі мною, виділяється третя сторона – «вони» [140, 34].

У цьому контексті необхідним стає інший термін, запропонований Гуссерлем: інтерсуб'єктивність як тотальність об'єкту життєвого світу. Він містить у собі як *alter ego*, так і чужі монади. Останні є результатом апрезентації, тобто аналогізуючого сприйняття: «Ми мали справу з певного роду уподібнюючою апперцепцією, але в жодному разі не з висновком за аналогією. Аперцепція не є висновком, не є розумовим актом» [53, 217]. Інтерсуб'єктивність життєвого світу була для Гуссерля основою обґрунтування несоліпсичного характеру його егології. Тільки на її підставі людина може не просто відрізнити себе від Іншого, але й зрозуміти його.

Використовуючи термінологію Гуссерля, Шюц аналізує риси, що виявляються у реальному сприйнятті об'єкта. Вони аперцептивно переносяться на будь-який інший подібний об'єкт, який сприймається лише в його типовості. Дійсний досвід підтверджує або не підтверджує очікування типових відповідностей для людини. У випадку підтвердження зміст типу збагачується; при цьому тип розбивається на підтипи. З іншого боку, конкретний реальний об'єкт виявляє свої індивідуальні характеристики, що виступають, проте, у формі типовості.

На підставі гуссерлівської інтуїції інтерсуб'єктивності життєвого світу А. Шюц висунув власну версію розуміючої соціології, у якій простежуються процеси становлення людських уявлень щодо соціального світу: від одиничних суб'єктивних значень, що формуються в потоці переживань індивідуального суб'єкта, - до інтерсуб'єктивно обґрунтованих конструкцій соціальних наук, що містять ці значення в перетвореному, «вторинному» вигляді. Тим самим фундатор соціології повсякденності намагався вирішити (у сфері соціального знання) поставлене Гуссерлем завдання – поновити зв'язок абстрактних наукових понять із життєвим світом, світом повсякденного знання й діяльності. Фактично, це завдання складалося з необхідності зрозуміти процес становлення об'єктивності соціальних феноменів на основі суб'єктивного досвіду індивідів.

Суб'єктивна інтерпретація можлива тільки як виявлення мотивів, що визначають даний хід дії. Співвідносячи тип дії з типовими мотивами, що лежать в його основі, ми починаємо конструювати тип особистості. Останній може бути більш-менш анонімним, тобто позбавленим змісту. В «містосунках» партнерів дія «іншого», його мотиви (оскільки вони проявляються) і його особистість (оскільки вона залучена в явну дію) сприймаються в безпосередності; зазначені тут типи виявляють низький ступінь анонімності й значну повноту змісту. Конструюючи типи дії сучасників (не партнерів), ми приписуємо більш-менш анонімним учасникам набір інваріантних мотивів, які керують їхніми діями. Шюц показав, як неминуча обмеженість і специфічність індивідуального досвіду долаються через властиві повсякденній взаємодії ідеалізації («тотожності об'єктів» і «взаємозамінності точок зору»). Через їхню дію складається стандартизована типологічна структура сприйняття об'єктів, особистостей, мотивів діяльності в повсякденному житті. Повсякденні типи («конструкти першого порядку») є основою формування об'єктивних наукових понять («конструктів другого порядку»). Останні пов'язані з першими генетично й схожі за способом утворення.

Таким чином, наука пов'язується з повсякденністю, наукові поняття знаходять фундамент і історію в повсякденному знанні й діяльності. З одного боку, раціоналізація з «конструкта другого порядку» перетворюється на спосіб зв'язку людини: «Світ не закритий від людини, жодна з форм принципово не віддільна від неї нездоланною межею. Все, що трапляється й буде траплятися, доступне для розуміння й усвідомлення. Співмірність і співвідносність обґрунтовується передусім не генетичною чи морфологічною спільністю. Сполучною ланкою між світом і людиною виступає гіпертрофована владна раціональність. Шляхом поступової таксономії, створення все більше компетентного й обширного підрахунку, безперервного універсального каталогізаторського зосередження раціональність здатна числити світ,

представити адекватну до нього схему рівнів і підрівнів. Більше того, світ у своїх сутнісних характеристиках, істинності онтологічних і метафізичних підстав, є збагненим у принципі, а провідні тенденції вичленовуються із загального потоку безперервних метаморфоз» [140, 31]. Виходячи із цього, Шюц постулює головне завдання технології оволодіння – пошук й подальше тиражування методологічних прийомів у становленні знання.

В той же час наука для цього представника феноменології втрачає своє привілейований статус, втрачає «право на виняткову об'єктивність і істинність суджень про соціальне життя» [25, 303]. Вона є лише одним з інститутів, що формуються в рамках повсякденності й задовольняють потреби повсякденної практичної діяльності: «Порядок історії й людських дій не визначається однозначно раціональними структурами, а реалізується у формі укладу повсякденності, що характеризується власними масштабами й ритмами. Суспільство прагне затвердити як «порядок природи», так і «порядок серця», і це досягається перетворенням природної реальності й конституюванням штучної» [140, 34]. Сфера наукового знання – одна з багатьох «кінцевих сфер значення», один з багатьох «світів досвіду», кожному з яких може бути приписана властивість реальності. Інші подібні «світи» – це світ художньої фантазії, світ релігійної віри, світ душевної хвороби й т.п. Кожний із цих світів є сукупністю даних досвіду, що характеризується певним «когнітивним стилем» і являє собою – щодо цього стилю – єдине й несуперечливе ціле.

Когнітивний стиль – це складне утворення, що сполучає в собі специфічне рішення проблеми існування даних у досвіді об'єктів і явищ, специфічну форму особистісного утягування, своєрідність прояву людської активності. Шюц показує, що найбільш повно й послідовно людська суб'єктивність реалізується у світі повсякденності. Повсякденність – один з горизонтів життєвого світу, що характеризується особливою формою сприйняття й осмислення досвіду, який виникає на основі трудової діяльності. Як така, повсякденність є значальною

реальністю, вона нагально виявляється ґрунтом, на якому тільки й можуть формуватися всі виміри досвіду. У тлумаченні повсякденності Шюц прагнув виконати поставлене Гусерлем завдання відновлення зв'язку абстрактних наукових категорій з інтерсуб'єктивністю «життєвого світу», що розуміється як «світ безпосередньої людської життєдіяльності, як світ культури» [39, 38].

Виходячи з факту безпосередньої даності Я та «іншого», Шюц аналізує перехід від безпосереднього глибоко індивідуального переживання людини до соціальності як об'єктивного феномену, до уявлення про соціальний світ як світ «речей». Він вказує на етапи такого переходу:

1) індивідуальна свідомість конституює «значимі єдності» з нерозчленованого потоку переживання;

2) ці значимі єдності об'єктивуються у взаємодії з іншими індивідами: «Серед моїх сучасників є ті, з ким я розділяю, поки тривають наші відносини, не тільки час, але й простір. Заради спрощення термінології будемо називати таких сучасників партнерами (*consociates*), а відносини між ними – прямими міжособистісними відносинами. Цим терміном ми позначаємо винятково формальний аспект соціальних відносин, який рівною мірою застосовується як до інтимної бесіди друзів, так і до випадкової зустрічі чужих людей у купе пасажирського потягу. Спільність простору означає тут, що якийсь аспект зовнішнього світу є однаковою мірою доступним для кожного партнера й містить однаково цікаві релевантні для них об'єкти. Кожний бачить тіло іншого, його жести, ходу, міміку й не просто сприймає їх як речі або події в зовнішньому світі, але і у фізіономічному значенні, як свідчення думок іншого.

3) «Інші» виступають носіями типових властивостей, котрі у свою чергу характеризують соціальні структури, що об'єктивно (інтерсуб'єктивно) існують в «точках перетину» практичних цілей і інтересів взаємодіючих індивідів. Ідея щодо об'єктивного характеру соціальних інтеракцій допомогла Г. Зіммелю та Е. Дюркгейму здолати межі дилеми індивідуальної й колективної свідомості, як

вважав А. Шюц. Вона була покладена в основу теорії Ч. Лантухи щодо виникнення «Я» завдяки «дзеркальному ефекту». «Отже, можна сказати, що, за винятком чистого «ми-ставлення» партнерів, нам ніколи не вдається «схопити» індивідуальність людини в її унікальній біографічній ситуації. У конструктах повсякденного мислення інший стає у кращому випадку частковим «Я», і навіть у чистому «ми-ставленні» він розкриває лише деякі аспекти своєї особистості» [140, 30].

Таким чином, Шюц конструює шлях соціальних наук від анонімності повсякденної дії через суб'єктивні змісти індивідуальної діяльності до інтерсуб'єктивної природи життєвого світу. Психологічні детермінанти стають «концентрацією певних життєвих практик» [4, 14]. «Аналізуючи перші конструкції повсякденного мислення, ми поводитися так, начебто світ – це мій, приватний світ, ігноруючи при цьому той факт, що від самого початку він є інтерсуб'єктивним світом культури. Він інтерсуб'єктивний, тому що ми живемо серед інших людей, нас пов'язує спільність турбот, праці, взаєморозуміння. Він – світ культури, тому що від самого початку повсякденність з'являється до нас як значеннєвий універсум, сукупність значень, які ми маємо інтерпретувати для того, щоб знайти опору в цьому світі, дійти згоди з ним. Однак, ця сукупність значень – і в цьому відмінність царини культури від царства природи, – виникла й продовжує формуватися в людських діях: наших власних та інших людей, сучасників і попередників» [139, 26].

Відмінні від повсякденності сфери значень або досвіду є кінцевими в тому сенсі, що замкнутий в собі перехід від однієї до іншої є якщо не неможливим, - то вимагає певних зусиль й уможливорює свого роду значеннєвий стрибок, тобто переорієнтацію сприйняття на іншу реальність, іншу сферу досвіду. Аналіз цих сфер досвіду, даний Шюцом, виявився аналізом різних «культурних світів», з'ясуванням властивого кожному з них когнітивного стилю, внутрішніх форм їхньої організації. Сам Шюц продемонстрував можливості використання

розробленого ним понятійного апарату, дав важливі зразки аналізу літератури, міфології та деяких типів особистостей, розповсюджених у межах повсякденності (чужинець, новачок і т.д.). Надалі ідеї Шюца лягли в основу феноменологічної соціології й соціології повсякденності (або як ще вона називається, соціології повсякденного життя).

Те, що на першому етапі творчості Шюца тлумачилось як життєвий світ, розглянутий у зв'язку з його осмисленням у термінах об'єктивної науки, пізніше стало «аналізуватися з позицій вчення про кінцеві області значень, які розглядалися як кінцеві, відносно автономні сфери людського досвіду» [110, 99]. Повсякденність у цьому принципово відмінна від них, оскільки вона не просто є однею з кінцевих областей значень: «Тепер потрібно розглянути додаткові конструкції, що виникають у повсякденному мисленні, враховуючи при цьому не приватний, але інтерсуб'єктивний світ, і те, що уявлення про нього – не тільки моя особиста справа; вони споконвічно інтерсуб'єктивні, соціалізовані» [140, 33].

У контексті цієї соціології повсякденності у новому контексті пролунала гусерлівська ідея щодо часової структури свідомості [54, 53]. А. Шюц надав їй такого звучання: «Сказати, що визначення ситуації біографічно детерміноване, значить сказати, що воно має свою історію. Ці покладання всього попереднього досвіду є систематизованими у звичних формах наявного запасу знань. Вони є унікальними, даними цій людині й нікому іншому. Біографічно детермінована ситуація припускає певні можливості майбутньої практичної або теоретичної діяльності. Назвемо її «наявною метою» (purpose at hand). Саме ця мета й визначає елементи, які є релевантними стосовно неї» [139, 28].

Темпоральність є проявом інтерсуб'єктивної природи людського співтовариства, оскільки саме в ній розгортається соціальна динаміка: «Часова спільність – тут мається на увазі не тільки зовнішній (хронологічний), але також і внутрішній час – означає, що кожний партнер є спільником у безпосередній

плинності життя іншого, що він може схоплювати в живому сьогодні думки іншого крок за кроком, у міру їхнього плину. Відбуваються події, будуються плани на майбутнє, виникають надії, занепокоєння. Коротше кажучи, кожний з партнерів включається в біографію іншого; вони разом дорослішають, старіють; вони живуть у чистому «ми-ставленні» [139, 28]. Історичність повсякденного горизонту життєвого світу забезпечує його закоріненість у «культурному коді даної доби» [75, 58]. Подібну думку можна зустріти у А. Людтке, який вважає, що «соціальна історія бере свій початок в історії повсякденності» [102, 96]. Можливість зростання міри історичності в обсязі повсякденності виявляється через інтерсуб'єктивну природу останньої.

Іновація Шюца полягає в тому, що він представляє три модуси часу не як простір трансцендентальної свідомості, а як обрій інтерсуб'єктивності. Всі об'єкти культури (інструменти, символи, мовні системи, витвори мистецтва, соціальні інститути й т.д.) самим своїм змістом і походженням вказують на діяльність людських суб'єктів. «Тому ми завжди відчуваємо історичність культури, стикаючись з нею в різних традиціях, у звичаях, – пише Шюц. – Історичність – осад діяльності, у якій історія розкривається для нас. Тому я не можу зрозуміти об'єкт культури, не співвідносячи його з діяльністю, завдяки якій він виник. Наприклад, я не розумію інструмент, не знаючи мети, для якої він призначений; знак чи символ – не знаючи, чим він є в розумі людини, котра використає його; інститут – не розуміючи, що він значить для людей, що зорієнтовують щодо нього свою поведінку. Тут основа так званого постулату суб'єктивної інтерпретації в соціальних науках» [139, 29].

Таким чином, повсякденність є продуктом тривалого історичного розвитку. Повсякденність є історичною, оскільки вона являє собою світ культури, який ми сприймаємо в його традиційності й звичності і який є доступним для спостереження, - зауважував фундатор соціології повсякденності.

Повсякденна історія пов'язана з «формами організації навколишнього простору й створенням ідеальних канонів поведінки людини» [76, 82], її зовнішнього вигляду. Кожна історична епоха створює свою «конфігурацію взаємодії суспільства й природного ландшафту» [71, 520]. Історія етносів формувала унікальний культурний простір, що втілював базові уявлення епохи про світопорядок, вічність, життя й смерть. Це знаходило своє втілення в містобудуванні, архітектурі, інтер'єрі й т.д. Цінності, норми й правила моралі залишали свої відбитки щодо вигляду поселень людей, їхнього способу життя, їхніх прагнень до втілення ідеалів краси й гармонії. «Установлюючи, що є поганим і гарним, розумним і нерозумним, визначаючи, коли і як сміятися й плакати, любити й ненавидіти, працювати й розважатися, соціум поневолює не тільки розум, але і душу, і тіло індивіда. У результаті зростають відчуження, апатія, страх, і саме так винищують себе репресивні суспільні системи. Цей процес не зводиться ані до освіти, ані до демократизації, а просякає душу й серце людей. Мова йде не про певні субстанції чи «природу» людини, а про мінливі історичні утворення, що складаються в результаті взаємного переплетення й напруги природних, суспільних, комунікативних структур, що утворюють світ людського буття» [139, 28]. Він наполягає на необхідності такого підходу щодо дослідження повсякденності, у якому вона розглядалася б як масова творчість форм життя, як соціогенетичний процес цивілізації, що включає порядок панування й підпорядкування, виховання й утворення, праці й відпочинку. Тому до феноменологічної соціології А. Шюца є близькими праці Н. Еліаса, істориків школи «Аналів», що описують зміни «фундаментальних структур сприйняття» [48, 64], оцінки, розуміння, а також самодисципліни, стриманості, далекоглядності, передбачувано у поведінці, мові, манерах, спілкуванні. Вони, на його думку, не тільки вказують на підгрунття культури, але й виявляють своєрідні «трансцендентальні» передумови життєдіяльності, на які філософія не звертала належної уваги.

Навколишній світ впливає на зовнішній вигляд і внутрішній світ людини. Дослідження повсякденності «залучає ці культурно-історичні явища до проблемного поля науки» [115, 188]. Тривалого часу вітчизняна наука не враховувала цей аспект, приділяючи основну увагу матеріальним або духовним цінностям. Але реальне Буття - пронизане людською тілесністю, її поведінкою, побутовою сферою. Людина будує своє реальне життя співставляючи своє тіло з пануючими нормами й правилами, прагнучи бути відповідною ідеальним канонам. Кожна історична епоха формує свої канони, свою символіку, правила людської поведінки. Підсилюючи ці символічні принципи заборонами й дозволами, встановлюється межа між нормою й патологією людського існування. «Від самого початку повсякденність з'являється перед нами як значеннєвий_універсум, сукупність значень, які ми маємо інтерпретувати для того, щоб знайти опору в цьому світі, дійти згоди з ним» [140, 130] Ця теза Шюца перегукується з визначенням Вальденфельса: «Повсякденність існує як місце утворення змісту, відкриття правил».

Таким чином, структури повсякденності, переплітаючись одна з одною, утворюють специфічні локальні простори, які охоплюють різні боки людської життєдіяльності. Вони містять у собі як свідомі, так і несвідомі елементи, що формують складну систему повсякденного буття. Конституювання повсякденності як специфічної сфери кінцевого досвіду людини дозволяє виділити такі її фундаментальні характеристики як невизначеність, анонімність, біографічність, інтерсуб'єктивність та історичність.

Висновки до розділу 2

Повсякденність є історичним феноменом. Життєвий світ, диференціюючись від тотальності міфу, подвоюється на контрарні виміри буття: повсякденність і свято. Перша дотримується «принципу реальності» (З. Фройд), формує правила виживання людини у світі, що втратив свою первісну єдність. Друге, у «одвічному поверненні» до засад буття, відтворює цілісність буття людини. Логіка подолання меж міфо-практичної діяльності обумовлює опозицію повсякденного і святкового: конструювання порядку одного є запереченням ладу іншого.

На сферу повсякденності впливають вибухи свята, й навпаки, крізь нестримність свята формуються константи повсякденності. З одного боку, вони відрізняються від неї своїми завданнями і способам здійснення. А з іншого, перериваючи час від часу розміреним плином буднів, ці сфери життя акумулюють життєву енергію залученого до них обивателя заради його ж подальшої ходи в русі повсякденності.

Так само, як здоровий глузд і фантазія є похідними формами (результатом розпаду) первинної, космогонічної сили уяви, так і становлення тріади міф: повсякденність – свято – дозволяє подати такі сутнісні характеристики феномену повсякденності:

1. **Невизначеність** – характеристика повсякденності, свідчить про те, що розуміння стійких структур повсякденного порядку припускає перманентну залученість до його способів здійснення, а, отже, порядок буття повсякденного сприймається як загальнозначущий. Але, з іншого боку, включеність у повсякденність заперечує наявність рефлексивних процедур (зусиль). Останні припускають порушення звичайного сприйняття або комунікації й спрямовані на поновлення смислотворчості. Неоднозначність і рухливість змісту (аксіом) повсякденності зависає в порожнечі логічного кола, або стикається з такими

очевидностями, які не викликають сумнівів і разом з тим не можуть бути обґрунтованими за допомогою прийнятих в науці методів.

2. Невизначеність структури повсякденності дозволяє конституюватися в ній двом контрарним тенденціям. З одного боку, сфера повсякденності завжди залишається **анонімною**, тобто вона є уніфікованим соціокультурним простором, позбавленим такого особистісного ставлення до світу як відповідальність. При цьому вона характеризується типовістю дій і мотивів. Зрештою, це призводить до відсутності в ній певного змісту. Людина в сфері повсякденності не претендує на винятковість. Вона сприймає себе як іншу, тобто самоідентифікація йде через типізацію іншого. Панує інваріантність і взаємозв'язок поведінкових моделей. Але при цьому, обмеженість людської природи, перспектива смерті завжди залишається значимою тільки для інших. «Нещасна свідомість» не спроможна вирішити проблему суперечності між душею й тілом, як і інші протиріччя сфери повсякденності.

З іншого боку, конституювання сфери повсякденності завжди несе відбиток **біографічності**. Йдеться про те, що співтовариство монад є централізованим, оскільки трансцендентальне його «Я» дане безпосередньо (тільки аналогізуюча аперцепція дозволяє зробити висновок про наявність інших монад, які щодо «Я» є периферійними). Тому ієрархія емпіричного світу має чітку побудову.

3. **Інтерсуб'єктивність** як онтологічна характеристика повсякденності спростовує соліпсичний характер її життєвого світу і є формою, що поєднує її анонімну й біографічну характеристики. Вона не є предметом гносеології. І вона не характеризується певною спільністю між пізнаючими суб'єктами, вона не є умовою взаємодії й передачі знання (або – значимості досвіду пізнання) від одного до іншого. Інтерсуб'єктивність репрезентує «конструкти першого порядку», де індивідуальні особливості, виступають у формі універсальності, оскільки неминуха обмеженість і специфічність індивідуального досвіду долається завдяки властивим для повсякденної взаємодії ідеалізаціям. При

цьому «Я» фіксує унікальність власного досвіду щодо Інших, які набувають інтенціональної спільності. Саме вона формує обрій можливого розуміння як себе так і інших.

4. **Історичність** іманентна інтерсуб'єктивній природі повсякденності, оскільки вона припускає присутність одного в біографії іншого, і навпаки. Отже, вихідне «ми-відношення» припускає темпоральну характеристику не зовні хронологізованого часу, а внутрішню історію даного співтовариства. Історичність присутня в ритмі діяльності людини, що формує традицію. Але ситуація сьогодення демонструє інноваційну переорієнтацію векторів становлення соціокультурної реальності, зокрема такого її виміру, як повсякденність.

Розділ 3. Динаміка форм повсякденності: постсучасна ситуація

3.1 Трансформація форм повсякденності в культурі постмодерну

Останній розділ обґрунтовує необхідність метаморфози структури повсякденності в постсучасних умовах.

В першому підрозділі детально розглянуті тенденції становлення постсучасних форм повсякденності. Суперечливість векторів розвитку повсякденного підкреслює мультикультурний порядок доби.

Експлікація культурної ситуації Постмодерну є загально визнаною позицією у філософських колах. Її аналіз представлений у роботах фундаторів цього типу філософування Р. Барта, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрійяра, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, Ж. Джеймісона, П.Козловського, Ю. Кристева, Ф. Ліотара, М. Мерло-Понті, М. Фуко, У. Еко й інших. Постмодерн... розуміється як стан радикальної плюральності, а постмодернізм — як його концепція.

Стан Постмодерну є історичною формою дистанціювання як від класичного стилю культури, так і від модерністського. Перший піддається критиці через прихильність до «мета-нарративів». «Спрошуючи до крайності, ми вибачаємо "постмодерном" недовір'я щодо Мета-розповідей» [97, 11], – вважає Ф. Ліотар.

Постмодерн переосмислює відношення до класики, яке панувало в добу Модерну. Відношення до класики та традиції “повинно бути не класичним, а вільним, іронічним. Будь-яке звертання до класичного потребує врахування демону класики”. [85, 134] Демон класики – це протиріччя класичного мистецтва: воля до форми і формоутворення та воля до влади, підкорення одиничного силі всезагального і всезагальній формі. Класика є демонічною, тому що має подвійну природу. Її добрий демон – це вічне задоволення, яке отримує людина від ідеального образу. Злий дух класики – це небезпека тиранії умовності, всезагальної схеми і, так би мовити, доцільного ідеалу мистецтва

(сучасне мистецтво не має такого ідеалу. Воно є фактуальним відображенням, копіюванням дійсності). Класичний ідеал вбиває сучасний характер мистецтва. “У спині кожної помираючої культури стирчить закривавлена дорична колона” [67, 98], – казав Герберт Рід. Світ є недостатньо однозначним для простого класицизму. Постсучасне мистецтво не знає єдиного стилю. В цьому його відмінність від модерну, схильного до маніфестів. Навіть пісуар М. Дюшана ще не втратив зв’язку, по-перше, з певною дефініцією мистецтва (мистецтво як дещо обране художником), по-друге, з теорією художньої діяльності, згідно з якою творчий метод має бути ґрунтованим на вилученні предмету з повсякденного контексту. Ще одна особливість сучасного мистецтва – його самоспіввіднесеність, рішуча відмова від програми відображення реальності. Модернізм жадав проникнення у глибину реальності, приховану від ока, засліпленого традицією та конвенціями.

Нові явища в постсучасному мистецтві виникають поза зв’язком з тим, що було досі. Зміни тут аж ніяк не означають розвитку. Тому формується новий термін “постмодерніський класицизм” (Чарльз Дженкінс). В “постмодерному класицизмі повинна знайти своє відображення багатозначність світу” [85, 191]. Якщо щось і відрізняє постмодерніський класицизм від експресіонізму, так це більш виражене прагнення до класичної форми. Модерн з його швидкими змінами форм суб’єктивізму, цинізму - в мистецтві вичерпав себе. Його утопічне суб’єктивістське породження стало сумнівним. Навіть з боку колишніх авангардистів можна почути заклик до “гуманізації” мистецтва. Постсучасна людина намагається вирватися з лінгвістичної площини у простір чистої події та тілесності. У наш час відчувається велика потреба в образах мистецтва та орієнтирах філософського мислення. Розгалудження мистецтва, масове відвідування музеїв, хвиля популярності спірітуалістичної, а особливо магіко-спірітуалістичної літератури, а також міфотворчої кінопродукції підтверджують це.

Крім того, критика модерної культури постмодерном зовсім не означає відмови від комфортних умов її життя, яких не було б без науки та метафізики Нового часу. За переконанням Г. С. Кнабе, “притаманні постмодерну сприйняття дійсності як буржуазного істеблїшменту та критична установка стосовно суспільної системи зовсім не означають відмови від тих зручностей, які ця система забезпечує. Це протиріччя породжує негативізм, іроничність та еkleктичність постмодерністського розлучення с модерном” [87, 84]. Це розлучення не є засадничим, воно не торкається сучасних підвалин повсякденного життя суспільства та людини, а здійснюється у формах філософії та мистецтва, в “емпіріях” культури, відокремлення якої від цивілізації (подане у філософії О. Шпенглером) саме й було симптомом виснаження енергії Просвітництва й перетворення її на тіло західної цивілізації. Остання ж, за Шпенглером, позбавилася своєї душі, а тому всі спроби сучасних радикальних критиків культури модерну є театральною імітацією цього позбавлення.

По мірі задоволення матеріальних потреб відбувається зрушення “від споживання благ промислового попиту до споживання благ, які мають культурний характер, благ іншого, більш високого рівня, що також є перевагою на користь збільшення вільного часу” [85, 211], – вважає Козловські.

Безперечно, існує певний тиск на споживача. Він виражається у конкуренції символів; у потребі самоконструювання іміджу особистості навіть у формі придбання (тобто вибору) товару; у пошуках соціального схвалення через життєвий стиль; у потребі символічного членства; у дії рекламних компаній, які монополізують дефініцію гідного життя. (Мистецтво, вже не дистанціюючись від життя, стає його формою, але перетвореною, тому що вибір стає об’єктом маніпуляції). Проте цей тиск, на відміну від морального і функціонального тиску системи, зорінтованої на виробництво, не виражається в життєвому досвіді, який набуває рис репресії. Обов’язок споживача – смачно їсти, гарно вдягатися, приємно мандрувати. За такими обов’язками важко говорити про

права. Місце репресій посідає спокуса як ультрасучасний засіб функціонального контролю і соціальної інтеграції [23, 423]. Соціальний контроль стає делікатнішим і дешевшим. Місце марудного обсерваційного методу контролю (прописка, закон про дармоїдство) заступає менш уїдлива і більш ефективна спокуса, яка спрацьовує, втім, не завжди.

“Функціональне відтворення і соціальна інтеграція здійснюються на нових засадах. Водночас знецінюються старі механізми. За таких умов державна система не має потреби у традиційних механізмах політичної легітимації, ідеологічного панування, тиранії норм, створених у площині культурної гегемонії” [113, 23], - вважає Ю.Морозов. Постсучасна перспектива пропонує світ, створений з нескінченної кількості автономних смислопороджувальних систем (у яких заблукали індивиди з атомізованою свідомістю). Кожна культура повинна грати саме за своїми нормами й правилами.

Девіз постмодерну можна сформулювати так, як це зробив П.Козловські: “Кінець суспільства праці, початок суспільства культури” [85, 231]. Це висловлювання торкається наслідків багатьох змін, що відбулись протягом останніх п’ятидесяти років. Так, наприклад, високий рівень безробіття розглядається тепер деякими вченими, які займаються соціальними проблемами, не як соціальна проблема, а, навпаки, як шанс створення нової форми існування людини. Хоча утопія бажаності того, щоб людина залишила працю, не враховує той факт, що людина є твариною, яка нудьгує [153], вважає В. Зомбарт. Світ без праці не має для людини сенсу, який би її задовольнив, вважає Козловські. Бо вона пов’язує людину з реальністю найміцнішим звязком, на думку Фрейда. Але ця проблема не повинна заважати бачити переваги нової культурної ситуації. П. Фейерабенд вважає, що головна заповідь доби постмодерну – «anything goes», тобто усе годиться (однак, це дуже схоже на “усе дозволено” Івана Карамазова). “Втрачається здатність до розрізнення” [144, 87], пише А. Якимович.

Після досягнення розвинених країн заходу постіндустріальної фази розвитку і створення “суспільства добробуту” працю було витіснено з центрального місця, і місце це не залишилось вільним. Свобода споживання стала фундаментальним зв'язком життєвих зв'язків індивідів з раціональністю соціальної системи. Тому ключовою, мабуть, стане проблема споживання. У сучасному західному суспільстві споживання стало підставою інтеграції суспільства, своєрідним фокусом життя (фокус як центр та як вправність рук і жодної облуди). У наш час індивіди ангажовані соціумом насамперед як споживачі, а не як виробники: тому панує смак (який врешті решт, підмінюється модою), а не розсудок, який виростає з потреб праці і виробництва.

Інституалізація є однією з найочевидніших особливостей сучасної структури повсякденного. Аналіз цього процесу можна знайти в працях А. Хелера. Він розглядає сферу повсякденного життя як крос-сегмент суспільства, що утворюється в результаті узгодження соціального аргіогі з генетичним. У цій сфері кожна людина набуває того, що згодом, у процесі подальшої соціалізації, виступає підставою персональної й комунікативної, когнітивної й імагінативної, творчої й емоційної можливостей. Значення даної сфери сприймаються як самоочевидні.

Надання цій сфері статусу реальності дозволяє індивідові навчитися використовувати мову в контексті «знати-що» і «знати-як». Сфера «реальність у собі» пропонує значення: комплект правил, норм, знаків і контекстуального значення, але не надає значення одиничного - сенсу життя. Дане значення дає сфера «реальність для себе», представлена усіма варіантами оповідання, міфологіями, візуальними репрезентаціями.

Сфера «реальність у собі» і сфера «реальність для себе» дуже важливі для людського життя, вважає А. Хелер. Сукупність соціоекономічних і політичних інститутів — утворює сферу «реальності-для-себе-і-у-собі», що

диференціюється від попередніх видів реальності, установлює свої власні норми й правила комунікації і «завжди є паразитарною» [148, 52].

Інституціональна сфера, вважає Хелер, набуває все більшої значущості, а сфера «реальність у собі» втрачає своє головування в області соціальної стратифікації. Тим самим втрачається сфера «відновлення людяності». Модель повної інституціоналізації, повністю маніпульований порядок, А. Хеллер називає моделлю хаосу. Поглинання сферою «реальність-для-себе-і-у-собі» сфери «реальність у собі» може призвести до зміни змісту значень, а це у свою чергу призведе до відсутності ієрархічної організації. Більше того, постійне делегітимізування повсякденних нормативних структур призвело б до повної втрати значення. Поглинання сфери «реальність для себе» веде до негативної діалектики, оскільки інституціональна сфера здатна вчити, але не здатна створювати змістоутворююче значення.

Таким чином, «ми усвідомлюємо, що чим більше виділяється інституціональна сфера, тим впливовішим стає правило системи й тим менш стабільними стають умови життя людини... Напруга в умовах життя людей не зменшується, змінюється лише її місце локалізації, точніше, вона переноситься в інше місце. Зараз існує напруга у трьох сферах. Кожна із цих сфер повинна утримувати своє місце для того, щоб зберегти тендітний баланс умов життя людини» – пише А. Хелер. [148, 52]

Людський чинник сучасності належить повсякденному життю. Щоденне життя повинно спрямовуватись початковою сферою реальності. Якщо ця реальність почне «тьмяніти», то людський чинник почне зникати. Люди не зможуть спеціалізуватися, не маючи можливості отримати первинний досвід у процесі повсякденної комунікації й спілкування. У сучасній версії людського існування подібний досвід набувається за допомогою прямого доступу до сфери «реальності для себе», до неінституціональних аспектів даної сфери.

Повсякденне життя може піддаватися небезпеці, а людська умова – загрозі (у сучасних умовах більш ніж коли-небудь), через тендітний баланс між трьома сферами реальності, що виникли в результаті паразитарного розростання однієї з них. Усе ще існує три моделі поєднання цих сфер, які могли б додати стабільності у сучасні умови. Принаймні, дві з них «можуть по'єднати стабільність із більшою відкритістю, більшою рівністю й більшою волею, ніж це коли-небудь постулювалось обмеженими версіями першої моделі. Якщо хоча б одна із цих моделей буде втіленою, то ми будемо на початку, а не наприкінці нової ери» [148, 60].

Зазначене А. Хеллером дозволяє зробити такий висновок: повсякденність здатна сама перебороти кризовий стан. Уникнути катастрофи вона може тільки за наявності балансу між трьома сферами реальності – «реальність у собі», «реальність для себе» і «реальність-для-себе-і-у-собі».

Характеристики «реальності-для-себе-і-у-собі» А. Хеллера дуже близькі до ознак, які експлікує Ж. Бодрійяр, визначаючи соціальне. Ці експлікації соціального можна описати кількома гіпотезами: 1. Соціальне, насправді, ніколи не існувало. Мала місце лише його симуляція, що змінилася сьогодні катастрофічною десимуляцією. 2. Соціальність все-таки існувала й існує, більше того, вона постійно зростає. Соціальне може тлумачитись як всезростаючий залишок від прогресивного розвитку людства, акумуляція смерті. На залишок перетворюється уся соціальна система, що стала цілісною. За Бодрійяром, соціальне має два обов'язки: утворювати залишок (будь-який: демографічний, економічний чи лінгвістичний) і одразу ж його знищувати (ліквідувати, принаймні без користі його споживати: наприклад, організацією польотів на Місяць і т.п.). "Соціальне діє так, що усуває будь-який приріст багатства. Якби надлишкове багатство було спрямоване на процес перерозподілу, це неминуче зруйнувало б соціальний порядок і створило неприпустиму ситуацію утопії". 3. Соціальне, безумовно, існувало, але зараз його більше немає. Раціональна

універсальна соціальність суспільного договору поступається місцем соціальності контакту, безлічі тимчасових зв'язків. Але чи можна, таким чином, як і раніше, вести мову про соціум? Свою книгу Бодрійар завершує так: "Нехай, однак, до ностальгії за соціальністю залучаються прихильники дивної за своєю наївністю, соціальної й соціалістичної думки. Це вони спромоглися оголосити універсальною та піднести до рівня ідеалу прозорості настільки неясну й суперечливу, до того ж, залишкову й уявлювану і, більше того, знищуючу своєю власною симуляцією "реальність", якою є соціальне". Соціальний й тим більш політичний вимір реальності змінюється на панування повсякденної комунікації мас. [22, 52]

Повсякденність у такому контексті стає тотальною, але втрачає свою здатність відтворювати сенс людського існування. Тобто, якщо Бодрійар вважає, що розширення сфери повсякденності змінює структуру її функцій, то Хеллер обстоює зворотну тенденцію: підміна повсякденного інституціональними сферами призводить до її редукції. При цьому оцінки сучасної ситуації аналогічні в обох дослідників: порушення здатності відтворювати сенс життя людини пов'язане з трансформацією структури повсякденності.

Тенденція інституалізації повсякденності в сучасній ситуації свідчить передусім про її історико-культурну мінливість. Розкидані в часі різні цивілізаційні форми повсякденного буття етносу утворюють винятково строкатий калейдоскоп. Загальнолюдські (етнологічні й соціальні) риси буденного духу зникають під тиском відмінностей щодо статі, віку, етносу, епохи, регіону, віросповідання, суспільного прошарку, професії, держави, регіону й багатьох інших опосередкуючих чинників. Повсякденне, приналежне до єдиного культурно-історичного типу, виявляється просто чужим для іншого, при цьому воно може посісти в його горизонті привілейовані позиції.

З просуванням всесвітньої історії певна частина змісту щоденності, особливо трудової, йде в небуття культури або ж пересувається до сфери

дозвілля, що відіграє, таким чином, роль своєрідного “смітника вічності”. Приміром, рибальство, полювання, збирання грибів, ягід і інших рослин, бджільництво, ведення саду й квітникарство, їзда верхи, звіринництво, плавання на човнах, інші подорожі та подібні заняття у давньому світі й середньовіччі були безумовно необхідними для більшості членів багатьох соціумів. Після промислової революції й особливо з настанням постіндустріальної ери вони перетворюються на більш-менш елітарні розваги певної частини населення економічно розвинених країн.

Простори повсякденності формують, насамперед, потрібний тип тілесності, а також норми й правила дії, які можуть здаватися теоретикові нестрогими, а моралістові безпринципними, і якими людина змушена керуватися в житті. Засвоєння цих правил, як зауважив Л. Вітгенштейн, схоже на дресирування, тобто воно відбувається, минаючи обґрунтування. Повсякденна поведінка ґрунтується не стільки на критичній рефлексії, скільки на дотриманні правил.

У житті люди поводяться інакше, ніж у сфері науки, де все піддається перевірці й обґрунтуванню, де судження сприймаються як істинні або хибні. На рівні повсякденної взаємодії питання про істину посідають досить скромне місце. Мовні вирази функціонують як обіцянки, клятви, погрози, накази, питання й сприймаються з урахуванням особистості їх автора. «Дотримання правил» виступає при цьому як остаточний арбітр щодо будь-яких міркувань і обґрунтувань [33, 164]. Одне з найважливіших відкриттів Л. Вітгенштейна полягає в неприпустимості кваліфікації вірогідності як істини. Це означає, що достовірне, очевидне, загальновизнане, може бути, при цьому, не щирим, або помилковим. Питання про межу між позитивним і негативним потребує нового осмислення й формування. Це викликано тим, що метафізична ідентифікація виконує своєрідні функції одного з диспозиторів, що охороняють недоторканність межі. Через нього поза полем уваги дослідників залишається величезна кількість обмежень, кожне з яких діє локально й сингулярно. Мова

може йти про історію, генеалогію або археологію меж, що відокремлюють позитивне від негативного.

Дослідження повсякденності дозволяє через факти культури побачити її зміст, у формах щоденності прочитати й розшифрувати сліди колективного несвідомого, розкрити архітипове коріння менталітету. Це стосується не тільки традиційних культур, що мають тисячолітню історію. Потребують уваги й ретельного опрацювання метаморфози мов у сучасній культурі, семіотичний зміст речей і відносин, які породжені добою пост-індустріального розвитку й масових комунікацій. Доречним у даному контексті можуть бути нотатки американського культуролога А. Геніса «Американська абетка», присвячені трансформації змістів звичних речей, занесених до Нового Світу в постсучасну добу, (порівняно з їх «класичним» буттям у Старому Світі).

Америка стала таким благодатним місцем, де мрії реалізуються перед тим, як усвідомлюються. Або, навіть, продукуються промисловим способом, що не потрібно й їхнього усвідомлення. Реалізація мрії призводить до того, що сама мрія знищується, як це довели романтики.

Французький постмодерніст Ж. Бодрійяр присвятив ціле дослідження Америці не тільки як країні світового панування, а як новому типу культури : «Тут реалізувалася утопія, тут реалізується антиутопія: антиутопія нерозумності, детериторизації, невизначеності суб'єкта і мови, нейтралізації всіх цінностей, кінця культури. Америка реалізувала все, і досягла цього емпіричним, стихійним способом. Поки ми занурені в наші мрії і лише час від часу намагаємося діяти, Америка дістається логічних, прагматичних наслідків від усього, чого тільки можна сягнути. У цьому значенні вона наївна і примітивна, вона не вміє іронізувати ані над поняттями, ані над спокусою, ані над майбуттям чи над своєю власною долею, вона вершить, вона матеріалізує. Утопічним крайнощам вона протиставляє крайність емпіричну, котру драматично реалізує» [22, 175].

Тотальна вестернізація глобалізованого світу є не тільки екстраполяцією досягнень техногенної цивілізації, але вона приховує у собі й небезпеку «кризи культурної ідентифікації» (В. Хесле). Новий Світ як соціокультурне явище народжувався й розвивався разом із просвітницькими ідеями. Багато чого з того, що ми тепер називаємо цінностями Просвітництва або модерну, трансформувалося в особливі елементи побуту, способу життя, форми розваг, спілкування, пересування.

Застосовуючи філософію до структур повсякденності, А. Геніс будує цікаві спостереження щодо семантики багатьох звичних явищ повсякденного життя, доходячи цікавих, хоча й суперечливих висновків. Так, традиційне поняття «будинок», зберігаючи зміст «міцності», нині, у постсучасному просторі знаходить значення «гри» або «хоббі» для заможної родини. Цю «іграшку» з легкістю замінюють у випадку зміни обставин, сімейних або фінансових. Така ситуація навіть не нагадує сакралізацію Домівки на освоєній землі часів перших переселенців, яка стала наріжним каменем американського міфу.

Якщо Ле Корбюз'є колись мріяв перетворити суспільство за допомогою архітектурних комплексів, де зливалися б місто й передмістя, то тепер у свідомості західної людини місто перестає бути цінністю. Його місце посідають численні затишні, а головне, не пов'язані один з одним поселення: ідилії на природі.

Річ, предметний світ також змінили форми свого буття в людському житті. На думку Геніса, з життя речей іде поняття ремонт. Як категорія Просвітництва, воно існує в лінійному часі доби механіцизму й викликане економічною необхідністю індустріального суспільства. Однак постіндустріальне суспільство вважає більше доцільним річ не ремонтувати, а викидати й переробляти. Абсолютизацію цієї тенденції за доби Модерну описує Г. Гадамер: «Ми живемо в новому індустріальному світі. Цей світ відсунув не тільки очевидні форми ритуалу й культу до межі нашого буття, але й зруйнував і саму річ у її

сутності...Речей, що складають сталий побут, навколо нас вже не існує. Кожна стала деталлю, яку можна безліч разів купити, тому що вона стільки ж разів може бути виготовлена, аж доки дану модель не знімуть з виробництва. Таке сучасне виробництво й сучасне споживання. Цілком закономірно, що ці «речі» виготовляються тепер тільки серійно, що їх збувають вже за допомогою широко розповсюженої рекламної кампанії та що їх викидають, коли вони ламаються. У нашому досвіді з їхнього використання не залишається й згадки про їх цінність. Ніщо в них вже не становить для нас, ані крапельки життя, ані певної історичної глибини. Таким виглядає світ модерну» [34, 242].

Ще більш очевидним стає таке ставлення до речей доби Постмодерну. Поняття recycling пов'язане з міфологічним часом і нагадує про вічне відродження природи. Річ у постсучасній ситуації знищується, перетворюється на вторинну сировину й відроджується для нового життя. Recycling, таким чином укладається в телеологію постмодерну з його мрією відійти від прогресу до світу вічного коловороту.

Нову семантику знаходять у пост-сучасному Новому Світі такі поняття як магазин, аптека, пошта й ін. Ми живемо в перевернутому світі. Телебачення, реклама карнавально переплутали гору і низ: стало не прийнято говорити привселюдно про релігію й моральність, а туалетний папір і дезодоранти є темою всенародного обговорення.

Інший феномен постсучасного побуту, аналізований А. Генісом, так званий *мол*, тобто безліч маленьких крамничок, кінотеатрів, ресторанів і навіть церков під одним дахом. Якщо універмаг — дитя промислового серійного виробництва й суспільства масового споживання, то мол чітко виконує заповіді постмодерну: фрагмент замість цілого, різне проти універсального. Замість серійності — відбиток особистості виробника.

Структура й функції повсякденності також помітно змінюються у тому чи іншому вимірі соціального простору. Скажімо, життя у місті або в селі, в центрі

поселення або на околиці, на хуторі або в замиському котеджі; у тій чи іншій природно-кліматичній зоні, - контрастує у зв'язку з різницею його темпоритмів, форм праці й відпочинку, дозвілля та ставлення до зовнішнього середовища. Що стосується повсякденного життя, то воно традиційно, здавнини мислилось як профанний світ, повний недосконалості й дисгармонії.

На постсучасному етапі для характеристики співвідношення повсякденності й релігійної сфери виникає такий термін як «культурна шизофренія». Він виник у п'ятдесятих роках у колі теологів США і був покликаний відобразити феномен «анонімного християнства», що фіксував збільшення «віруючих взагалі». Переважно це були представники протестантизму, для яких повсякденне життя мало перетиналося з релігійним. Йдеться про те, що настанови останнього не санкціонували організацію порядку повсякденності.

Узгодження стандартів життя віруючих не обмежувалося лише представниками протестантизму. Спочатку воно було запозичене православною богословською школою в Америці – викладачами й вихованцями Свято-Володимирської Духовної академії й семінарії, а потім увійшло у широкий теологічний дискурс. Наступний етап розпочався, коли цей стан речей почали досліджувати соціологи, культурологи та інші науковці. Нині його широко обговорюють у пострадянському науковому просторі. Найбільш детально термін «культурна шизофренія» проаналізований у працях протестантів-неоортодоксів, авторів-католиків Р.Гвардіні, Г.Марселя, російських православних філософів і богословів (зазвичай, євразійського спрямування) – Д.П.Святополка-Мирського, П.П.Сувчинського, Г.В.Вернадського.

Виникнення цього терміну прояснюють автори «Словника культурології»: «Народження терміну стало можливим за двох умов: глобальної секуляризації суспільства й поширення екзистенціального стилю мислення. За цих умов виникає ситуація вибору між релігійним (екзистенційно зрозумілим) життям і

секулярним, соціальним (уже акцентовано позаекзистенційно зрозумілим) життям. Більшість віруючих ігнорують цей вибір, сполучаючи у своєму житті й релігійну й секулярну культури. Внаслідок цього поняття «культурна шизофренія» стає ангажованим у проповідях багатьох конфесій. Протилежністю культурної шизофренії є поняття "побутового сповідання" (П.П. Сувчинський) або "теономної культури" (П. Тіллих), коли культура "мирська" освячується активною, релігійно змістовною дією віруючої людини. Для "побутового сповідання" важливе розуміння наповненості, проникнутості будь-якої речі у світі й будь-якої дії людини у світі — Богом. У такому випадку ситуація культурної шизофренії – розділення, роздвоєності – є неможливою. Цей феномен виникає тільки тоді, коли світ виявляється жорстко розділеним надвоє — на сакральний і профанний, а наукова картина світу, що припускає існування каузальних зв'язків, вступає в протиріччя з релігійною його картиною, що припускає перед-розуміння світу» [143].

Чітка опозиція сакральної і релігійної культур призводить до розмежування буденних соціальних норм поведінки та настанов релігійного життя. Ця тенденція спостерігалась вже в Новий час, але своєї очевидності вона остаточно набуває лише у ХХ столітті. Анонімність та атомарність сучасного типу соціалізації винищує всі орієнтири людини, ускладнює можливість вдосконалити своє життя на шляху просування до Бога, занурює людину у стан тотальної аномії.

Повсякденність більше не потребує освячення через релігійний культ, знаходить засади для власного обґрунтування у своїх власних структурах. Ідеології обох культурних полів розходяться. Це призводить до трансформації обох культурних форм.

У секуляризованому світі змінюються й художні норми сприйняття. В античності й середньовіччі краса в цей світ привносилася ззовні, була прерогативою Божественного промислу та телеології. В світському,

секуляризованому світі європейської культури XVII-XIX ст. творцем краси стає художник.

Побут у своїх відвертих, неприкрашених формах стає неприйнятним для освіченого погляду західної людини. Саме мистецтво та художник: архітектор, майстер прикладного мистецтва були покликані рятувати міське середовище європейців, інтер'єри й предметний світ повсякденності від згубних наслідків промислової революції XIX ст. У XX ст. головним фахівцем з естетизації повсякденності стає дизайнер. У другій половині XX ст. дизайн починає інтегрувати, залучаючи до сфери своїх інтересів і практик родинні (ті що колись були самостійними) види діяльності зі створення естетизованої реальності у всіх можливих її проявах. Дизайнерською є тепер і робота перукаря, і косметолога, і модельєра одягу, а також іміджмейкера, режисера масових видовищ і засобів масової комунікації. Розширення традиційної сфери дизайну, збільшення числа його соціальних функцій, перетворення на технологію організації життя, життєвих стилів термінологічно оформлюється як «нон-дизайн» (тобто такий, який виходить за рамки традиційного), або тотальний дизайн.

Нова експансія естетичного начала в повсякденне життя європейців в 70-80-і рр. XX ст., пов'язана із зрілістю та новою якістю дизайнерської діяльності, змусила говорити про «естетизацію повсякденного життя» як фахівців з естетики, так і соціологів.

Так, соціолог Г. Шульце говорить про західногерманське суспільство вісімдесятих років як «суспільство переживань», де однією з головних цінностей життя є можливість випробувати позитивні та інші різноманітні переживання й серед них найважливіші— естетичні. Люди стурбовані якістю суб'єктивних переживань і намагаються створити гарне, цікаве, приємне й захоплююче життя.

Подійно-предметний вимір сучасного процесу естетизації повсякденності присутній в роботах відомого польського естетика Б. Дземідока. Він будує низку сфер і модусів повсякденної реальності, які включаються в «естетосферу» (термін М. С. Кагана) повсякденності постмодерну. Це – житло, виробництво й реалізація споживчих товарів, обряди, ритуали, туризм, спортивні видовища, що межують із мистецтвом (фігурне катання, художня гімнастика), конкурси краси й шоу культуристів, косметика, параспортивні-парахудожні заняття, парамедицина (пластична хірургія й стоматологія); парамистецтво (рекламна творчість, покази мод, естрадні видовища, фотопродукція, відеокліпи, кольорові календарі, поштові листівки) тощо. Цей перелік, хоча і є хаотичним, є спробою охоплення всіх можливих проявів естетичного в повсякденному житті. Широта пропонованої панорами явищ у цьому випадку важливіша за хаос, хоча й він відбиває реалії й інтелектуальну парадигму культури постмодерну.

Польському дослідникові вдалося вийти за межі традиційної теоретичної схеми, у якій естетичне в повсякденному мислиться тільки або переважно у зв'язку з мистецтвом. Він спробував позначити контури території, що розширилася до кінця сторіччя, гранично-художніх, «парахудожніх» і інших естетизованих форм сучасної культури, кількість яких різко зростає. Це спонукає теоретиків говорити про естетизацію повсякденності останньої третини ХХ ст.

Ця тотально естетизована повсякденність має потребу в подальшому теоретичному осмисленні. Так, Є. Дуков пише: «Сучасне постіндустріальне суспільство, мінімізувавши фізичну працю як таку і значно піднявши середній освітній рівень населення, опинилось в полоні усе більш вишуканих за своїм технологічним рівнем розваг... ХХ століття, власне кажучи, визнало можливим повністю реабілітувати розваги. Воно не тільки поставило їх в рівень з іншими формами «мовних ігор», але й дозволило побачити в розважальній культурі осередок головних для них принципів» [64, 32.]. Це перегукується з тим, про що писав російський дослідник А. Мурзін: «Саме царина вільного часу є сьогодні

полем акумуляції «особистісного початку» нашої культури й водночас індикатором його розвитку, самоствердження» [114, 98.].

Виходячи з вищезазначеного, зауважимо, що «культура» для повсякденної свідомості, це – музеї та театри, тобто – місце дозвілля. А тому «культуру» сприймають зараз саме через дозвілля і ми бачимо, що люди все частіше йдуть в оперний театр відпочивати й відпочивають там навіть під музику Вагнера. Звичайно, там є й інша публіка, але для значної її частини відвідування опери і зокрема балету це — дозвільні практики, це — «вихід у світ», і, певна річ, вони не чують музики. Експансія дозвільних практик у горизонті культури викликає відповідні реакції музикантів: одні тримають оборону, спрямовуючи деякі музичні жанри у так званий простір «для своїх», інші намагаються наступати, - виносять музику на стадіони — місця дозвілля.

Відомий піаніст М. Петров критично висловився відносно трійки великих тенорів (Паваротті, Домінго й Каррерса), що співають на стадіонах. Очевидно ця критика відносилася в нього й до виконання там само симфонічної музики. Але ж ця музика не змінює стадіон. Стадіон — місце, структуруюче публічну поведінку. І стадіон структурує цю публічну поведінку одним і тим самим чином, незалежно від того, що там виконується: Бетховен чи рок. І якщо справа в стадіонах, то недостатньо досконалыми є нинішні стадіони, а не музиканти.

Якщо естетичні принципи осмислюються сферою повсякденності, то й художня практика не залишається без впливу повсякденних структур. Це продемонстрував творчий метод Ф. Кафки, що має не тільки художню, але й філософську, метафізичну значимість. Письменник-мислитель немов би «метафізує» соціальну реальність: причини того, що відбувається в соціальному світі, хоча й перебувають за межами сприйняття й розуміння героїв, але вони присутні тут, поруч із ними, у межах навколишньої соціальної реальності, тобто мають не надфізичну, позамежову, а цілком поцейбічну природу. Це особливий рід соціологізованої метафізики або «метафізованої» соціології.

Відповідно до її принципів, в людини немає потреби шукати першопричини сущого у трансцендентному світі, тому що вони приховано присутні в повсякденній реальності повсякденного існування з його політичними, правовими, економічними, моральними й іншими проблемами. Саме ця їхня прихованість – не тільки від безпосереднього сприйняття, але й від цілеспрямованих розумових зусиль раціонального пізнання, - й повідомляє їм подібність до істинно метафізичних причин. Кафка не говорить про те, що народами править зла воля політичних узурпаторів і лиходіїв. У його романах зло анонімне. Своїми масштабами й нескоримою силою воно нагадує приховану Світову волю Шопенгауера.

Повсякденне життя сучасника, змушеного відбувати покарання за «розгул» розуму, сп'янілого від панування над природою в техногенному просторі, штовхає його в лукаві обійми всіляких задовольень-протезів: від гральних автоматів до наркотиків. Загнана у площину стосунків зі світом за допомогою машин і приладів, що діють за твердими детерміністськими схемами на кшталт «причина-наслідок», — людина відчуває дефіцит цих стосунків в режимі небезпеки й невизначеності, подібно до того, як це було в стародавнього мисливця. Кожний його крок таїв непередбачуваність, невизначеність і небезпеку; вони були завжди поруч. Природа на кожний вплив відповідала унікальним чином, змушуючи людину рівною мірою використовувати й техніку примусу, і магію зваби, і умовляння її. Саме дефіцит таких ситуацій породжує потребу в азартній грі, у переживанні почуттів успіху або невдачі. Це зізнання «префекта-людини раціонального складу мислення, якщо така існує, – яка намагалася передати те магічне тремтіння – справжній наркотик, – що охоплює її щотижня під час тиражу лото» [121, 23].

Дозвілля як сучасна форма виходу за межі повсякденності привертає до себе більше уваги і як лакмусовий папір неблагополуччя в суспільстві, і як суть рішення низки соціальних і психологічних проблем, породжених розвитком

технологій і цивілізаційним процесом у цілому [121, 26]. І разом з тим образ творчого акту, що відходить від повсякденності, драматичний значною мірою через ту цінність, якою володіє повсякденна реальність як сфера стабільності, безпеки, порядку й спокою. Людська свідомість не тільки прагне порвати з повсякденністю, але й постійно спокушається цими властивостями реальності. Так винаходяться закони й класифікації, пишуться словники й підручники, укладаються угоди й закладаються символи віри, облаштовуються кордони й будуються будинки.

Відверта розгубленість, відмова від класичних ідей, що здається нігілістичною, також пов'язані зі зміною простору повсякденності. Руйнація загального порядку відбувається насамперед у процесі зростання великих міст. У них немає вже загального центру, як немає й привілейованих місць влади й закону: ці міста нагадують, скоріше, лабіринт або людський мурашник. І так само відбувається інфляція загальноприйнятих норм, що регулюють процес сприйняття, розуміння дійсності. Мешканець великого міста змушений здійснювати значну роботу для складання цілісного образу з різних деталей. Тому можна сказати, що художники авангарду не створюють якусь іншу реальність, а зображують ту, котра стала іншою.

Речі й події вже не оцінюються загальним масштабом; однозначні способи бачення й розуміння поступаються місцем розмаїтості моди й смаку. Тверді моральні оцінки, впроваджені в науковий, художній і політичний дискурси, переборюються постмодерністським естетизмом гетерогенності. Фрагментарність повсякденності розвантажує думку й перевантажує зір: стає менше місць інтелектуального спілкування й більше вітрин, реклами, видовищ. Як постсучасне життя приховано містить масу несподіванок, викликає зіткнення різних стилів поведінки й життя, так і свідомість індивіда формується на відносинах контрасту, сприймає екзотичне, незвичайне, що підвалює засади звичних уявлень. Сфера видимого й зрозумілого, що раніше не викликало

сумнівів щодо своєї вірогідності, перетворюється на гігантську ширму, за якою може ховатися все що завгодно. «Тепер ясно, – пише А. Шюц, – що зміст дії неминуче виявиться різним: а) для самої діючої особи; б) для взаємодіючого з нею партнера, з яким вона має загальні цілі та релевантності; в) для спостерігача, не включеного в це відношення. Звідси випливають два важливих висновки. По-перше, повсякденне мислення дає нам лише ймовірну можливість зрозуміти дію "іншого" тією мірою, що є достатньою для нашої наявної мети. По-друге, щоб збільшити ймовірність, ми повинні шукати той зміст, що має дію для самого діяча. Отже, постулат "суб'єктивної значеннєвої інтерпретації", як він невдало йменується, не є характерною рисою соціології Макса Вебера або взагалі методології соціальних наук. Це – принцип конструювання типів дії в повсякденному досвіді». [140, 24]

Багато сучасних теоретиків говорять про втрату ідентичності й пропонують різні рецепти її відновлення – від реанімації відчуття «крові й ґрунту» до формування нових ідей і цінностей, що поєднують людей. Ці рецепти ґрунтуються на припущенні трансценденції природи, зовнішньої щодо форм життя. Людина, на відміну від тварини, не вкорінена раз і назавжди у своє життєве середовище, а творить сам простір життя. Ця зміна часто виявляється за своїми наслідками більш важливою, ніж інтелектуальні акти.

Некласична філософія характеризується прагненням зрозуміти трансценденцію як допонятійний акт. Філософія, діалог, розум, розуміння можливі в здоровому недеформованому суспільстві, вони виникають в умовах неспотвореної комунікації, відсутності ідеологічних аберацій і душевно-тілесних аномалій. У зв'язку із цим необхідна рефлексія, критичне дослідження та контроль не тільки за ідеями, але й за формами їхнього побутування, зміною соціального простору, його метрики й топіки.

Сучасні структури повсякденності спираються на новий порядок, що не відбивається в будь – якій універсальній понятійній, ціннісній або ідеологічній

системі. Цей порядок вже не диктується з єдиного центру, а здійснюється на місцях. Не можна не помітити змін сучасних форм влади, яка вже не розпоряджається й забороняє, а рекомендує й радить. Вона стала непомітною й разом з тим липкою, тому що ввійшла в структури повсякденності, визначає не стільки те, що повинна думати, скільки те, що повинна бажати, переживати й почувати сучасна людина.

У цих умовах тактика просвітництва, спрямована на критику забобонів і ідеологем, оман і міфів, виявилася вкрай неефективною. Не тільки епістемологи, але й політики втратили контроль над владою. Її поліморфна техніка — радіо, телебачення, преса, реклама, мода, що пропонують образ думки й уявлення, архітектуру житла, стиль одягу, ритм праці й відпочинку, способи насолоди й т.п., — уже не підвладна державним органам. У цій гетерогенності порядок реалізується такими установками й стандартами, які не обминають стадію критичної оцінки на рівні вільної громадськості. Оскільки гетерогенності життя відповідає гетерогенність трансценденції, остільки привілейований дискурс аналізу й розвитку ідей має бути доповнений дослідженням різноманітного інструментарію повсякденних актів сприйняття й оцінки дійсності. Реконструкція «трансцендентальної прагматики» означає опис конкретно-історичних форм «абсолютного», конституювання його як умову можливості, яка розкриває, «що» і «як» бачить, розуміє, відчуває й переживає сучасна людина. Гетерогенність повсякденності окреслюється не тільки за змістом, але й за формою, і тому, окрім аналізу понятійних структур, необхідним є дослідження того своєрідного порядку, що визначає формування когнітивних і ціннісних феноменів свідомості.

Таким чином, релятивізм, гетерогенність, випадковість, що характеризують стиль сучасного наукового й художнього мислення, не є свідомими продуктами інтелектуальної діяльності і, тим більше, логічним наслідком глибинного

опрацювання фундаментальних ідей класики. Вони виникають на рівні повсякденності й зачіпають не тільки інтелект, але й тілесно-чуттєві структури.

Таким чином, нові структури повсякденності, що привносять потужний елемент гри й умовності в усі форми життя, володіють не лише достоїнствами широти, плюралізму, визнання різнорідності, але й недоліками релятивізму, неупорядкованості, несумірності й нерозуміння. Якщо раніше загроза деперсоналізації виходила від репресивного порядку, то тепер – виходить від безсубстанційності буття. Порожнеча у світі ідей та цінностей породжена зростанням гетерогенності простору постсучасного життя і позбавляє людину онтологічного вкорінення. Поширення шизофренії, як раніше неврозів, є яскравим тому свідченням. Інший приклад – покоління, що вирости в комунальних або перенаселених квартирах спальних районів. Вони, по суті, не знають дому як особистого облаштованого простору, як місця, що концентрується пам'ять роду і традиції сім'ї. А тому для більшості сучасних українців виявляється скрутним і майже неможливим знайти помешкання, яке б задовольнило такі вимоги.

3.2 Реконструкція повсякденності в продукції мас-медіа

Спробуємо аргументувати значення засобів масової інформації в гипостазуванні тенденцій перетворення повсякденних форм сьогодення.

По суті медіа-простір в контексті проблеми повсякденності стає специфічним феноменом, який не просто ззовні впливає на існування останньої, але внутрішньо перетворює її структуру. Досить точний образ проникнення засобів масової інформації у повсякденність ще на початку семідесятих років ХХ сторіччя дав японський письменник Кобо Абе в романі «Людина-ящик». У інструкції людини, що хоче розірвати стосунки з суспільством, читаємо: «Кількість речей потрібно звести до мінімуму, але все одно існують цілком необхідні предмети, які завжди повинні бути під рукою і без яких просто неможливо: транзистор, чашка, термос, кишеньковий ліхтар, рушник, коробка для дрібниць.» Транзистор перебуває у ряду найнеобхідніших речей, які наповнюють і структурують наше повсякденне життя, без яких воно не просто є немислимим, але і, зрештою, не прожитим, оскільки залишається незаповненим необхідним значенням. Отже, сенс сучасності продукується не самим життєвим світом, а привноситься ззовні. Які ж значення можуть бути привнесені засобами масової інформації, що впливали б на таку автентичну сферу як повсякденність? Потрібен аналіз смислотворчого потенціалу мас-медіа на формування горизонту життєвого світу людини.

Аналіз телевізійного простору, одного з найпотужніших і найпоширеніших сучасних засобів масової інформації, російський дослідник К. Пігров проводить з використанням терміну М. Хайдеггера “*das Gestell*”. Його перекладають як «постав» [135]. Можна погодитися з К. Пігровим, який вважає, що в даному контексті наочніше використовувати метафору «стелажу». Телевізійний простір (а також дану позицію можна екстраполювати на медіа-простір в цілому) він пропонує розглядати як деякий “*das Gestell*”, до якого можуть бути залучені, вписані різні дискурси в широкому значенні слова, різні, однак не всі. „З

буденного досвіду відомо, що на стелажі домашньої бібліотеки розміщуються не *будь-які* книги. Телевізійний простір, хоча він і здається вторинним щодо тих текстів, які вміщує, але сам створюється цими текстами, насправді віднаходить свою *активність*», і стає формою їх організації, легко і органічно сприймаючи одні дискурси і не сприймаючи інші. Приклад гегелівської діалектики «раба і господаря», що розкриває колізію, коли раб, який здається готовим виконати будь-яке побажання господаря, але насправді непомітно, м'яко захоплює владу над ним (у художній формі це добре продемонстровано Ф. Достоевським).

Отже, далеко не кожний смисл може вписатися в ефірний простір телебачення. Цей висновок можна екстраполювати і на засоби масової інформації в цілому. Тому що провідним і спільним атрибутом всіх ЗМІ є специфічна манера подачі інформації, активність у способі її організації і трансляції. Мас-медіа є фоном для прояву різних значень, які співіснують поряд в просторі, не заповненому до кінця. Але на цей фон лягає далеко не вся інформація. Справа тут не лише в суб'єктивному виборі авторів інформаційного матеріалу або їх редакторів і власників. Йдеться про сам спосіб подачі інформації, про його з самого початку активний і демонстраційний характер, необхідною складовою якого завжди є сенсація. Такий спосіб сам вже диктує відбір фактажу.

Необхідним елементом аналізу є суб'єктивний вплив споживача продукції масової інформації. Адже медіа-простір постає як сукупність каналів і програм (ТБ, радіо), а також друкарських текстів (газети і часописи), з яких реципієнт може вибирати. Постмодерністський принцип мультикультурності знаходить найяскравіше втілення в телевізійному ефірі або в Інтернеті. Власне ідея простору передбачає рух і суб'єктивну форму його сприйняття, як це показав ще І. Кант. Ідея вибору і похідна від неї ідея свободи перетворює на проблему питання про спосіб переміщення в цьому просторі.

Ілюзорність вільного вибору в медіа-просторі, на нашу думку, продемонстрував французький дослідник Ж. Бодрійяр: «Характерною рисою мас-медіа є те, що вони постають у якості антипровідника, що вони нетранзитивні, що вони антикомунікативні, — якщо ми прийmemo визначення комунікації як *обміну*, як простору взаємозв'язку слова і *відповіді*, а отже, і *відповідальності*, — то вони зовсім не володіють психологічною і моральною відповідальністю, але виступають як особова кореляція різних чинників в процесі обміну». [22, 152] Таким чином, він розмежував загальноприйняте уявлення про мас-медіа як про головний технічний засіб епохи інформаційного суспільства і визначив його суть через соціальну функцію, особливий вид опосередкованості людських відносин, який задає код мас-медіа: «Якщо ми визначаємо комунікацію як щось інше, ніж просто передача/прийом інформації, то остання схильна до обертання у формі *feed-back*. Таким чином, вся сучасна архітектура мас-медіа ґрунтується на цьому нашому останньому визначенні: вони є тим, що назавжди забороняє відповідь, що робить неможливим процес обміну (хіба лише у формах симуляції відповіді, які самі виявляються інтегрованими в процес передачі інформації, що, проте, нічого не змінює в односпрямованості комунікації). Саме в цьому — їхня справжня абстракція. І саме на цій абстракції ґрунтується система соціального контролю і влади». Те, що мас-медіа не є лише технічними засобами, - обґрунтовує праця Ж. Лакана «Телебачення», яка не стільки досліджує способи передачі інформації, скільки розгортає психоаналіз сучасних форм колективного несвідомого.

Модель симуляції комунікації, яка принципово виключає взаємодію, антагонізм партнерів або амбівалентність їх обміну, стає квінтесенцією мас-медіа. Споживачі продукції засобів масової інформації приречені не бути суб'єктом цієї інформаційної технології. Якщо користуватися термінологією етики Канта, то можна сказати, що вони з мети перетворені на засоби. І ця метаморфоза відбувається скрізь і повсякденно, стає нормою сучасного суспільства.

Більше того, сучасні засоби масової комунікації не лише подають реальний світ як виставу, але перетворюють його на таку. За допомогою телебачення реальний світ перетворився на театр, де реальні події перетворюються на придатні до показу по телебаченню. Так політики чи терористи, як у телеп'єсі, трансформують приватне життя на суспільне, біографію на історію. Кінцевий ефект – відсутність ясності стосовно смислу терміну “реальна історія”, зникнення опозиції “реальне – уявне”. Згідно з Ж.Бодріаром [22, 200], суспільство створюється за допомогою телебачення. Історія – це нескінчена симуляція, проміскуїтет форм.

Таким чином, при тому, що аналізуючи продукцію мас-медіа і її вплив на повсякденність, необхідно враховувати параметри впливу виробників продукції засобів масової інформації, а також смаки їх споживачів, - при цьому залишається ірраціональний залишок поза даними кореляціями, який складає суть самих ЗМІ і виражає ту саму активність медіа-простору.

Одна з найважливіших властивостей інформації, що надається засобами масової інформації, на відміну, наприклад, від знання, — її принципова фрагментарність і надлишковість. У цьому продукція мас-медіа наближається до багатьох культурних форм, у тому числі й повсякденності, фрагментарність якої визначена нами як фундаментальна характеристика цього феномену. «Не кажучи вже про багатотомні енциклопедичні видання, що зберігають непосильну для пам'яті людини інформацію, в сучасних музеях ми також «завжди відчуваємо себе трохи втраченими і пригніченими... Продукція незліченних годин, витрачених численими майстрами на малювання і живопис, звалюється за кілька миттєвостей на ваші відчуття і розум... ми неминучо маємо впасти під їхнім тягарем. Що ж робити? Ми стаємо поверхневими. Або ж робимося ерудитами...».

Продукція мас-медіа постає результатом вбудовування її в готову структуру. Принципово відрізняє її від феноменів інших культурних форм те,

що мас-медіа не містять у собі ефектів того тривалого і часом болісного процесу, який супроводжує формування системи знань, переконань, віри, традицій. Інформація прагне бути гранично байдужою до долі й переживань її носіїв. Саме емоційна непричетність дозволяє складати її в сховища пам'яті: словники, довідники, енциклопедії тощо. Як помітив П. Слотердаjk: «Для свідомості, що дозволяє звідусіль себе інформувати, все стає проблематичним або байдужим» [123, 349].

Сучасна людина шукає достовірності переживань, влучного попадання в екзистенційно значущі простори, емоційної насиченості, шукає жертви та сакральності і через них прагне віднайти свою ідентичність серед байдужої глобалізації, перед об'єктивом відеокамери, що перетворює події на мас-медійну інформацію. «Персоналізація в масштабах суспільства відповідає персоналізації особи, що виражається в бажанні отримати «більше задоволення», літати над самим собою, вібрувати всім тілом під музику, переживати безпосередні відчуття, відчувати себе залученим до спільного руху під час *trip*, охоплює весь організм людини» [98, 42] – пише автор книги «Ера пустоти» Ж. Ліповецький. Байдужість сприйняття, похідну від надмірності і фрагментарності інформації, мас-медіа намагаються компенсувати естетичними засобами репрезентації матеріалу, що подається. Ці дві тенденції стають полюсами сучасного життєстрою, які продовжуються і по той бік екрану телевізора (не дарма вихід з екрану в життя є вже штампом сучасної режисури). Мить переходу вислизає від сприйняття глядача. Трасценденція здійснюється стрибком, трансгресією (Ж. Батаj) [8, 52], фіксується лише як художній прийом. Результатом зростання цих тенденцій стає криза реальності і криза перевиробництва задоволень: «Коли тебе особисто вписують всіма засобами ідеологічної дії в проект суспільства споживання, коли всіма засобами масової пропаганди і реклами заганяють в наркотичну прогресію отримання задоволень, коли нічого більше не лишається, ніж купувати, тобто реалізовувати

регламентовані у товарному вигляді бажання, тоді настає криза перевиробництва задоволень, криза нестачі реальності, болю і невмотивованого жесту» [8, 87].

Ця гнучкість і слухняність телевізійного простору робить його доступним і близьким, комфортним і затишним, що органічно вписується в простір повсякденності. Але розмитість його меж має іншу владу над нашим життєвим світом. Непомітно, але радикально перетворюється увесь світ повсякденності.

До ери телебачення в просторі мас-медіа панували газети і часописи, які передбачали методичність в освоєнні і рефлексії щодо споживання. Тому здоровий глузд повсякденності знаходив підтримку у формах раціональності такого типу засобів масової інформації. Але згодом радіо і тим більше телебачення істотно змінили спосіб переміщення в медіа-просторі. Фрагментарність споживання і еkleктичність самого розміщення матеріалу за цих інформаційних технологій не передбачають логіки змісту, глибини осмислення. Негативними наслідками такого типу трансляції знання стає засилля ірраціоналізму у сфері сучасної масової свідомості.

Легко вписуються в продукцію мас-медіа, особливо в телевізійний формат, синтетичні форми, що наголошують на емоційному сприйнятті реальності. Гірше виглядають в сучасному просторі інформації ті тексти, які вимагають рефлексивних зусиль, особливо якщо зважати на те, що телевізійний глядач «втомився на роботі», бажає розважальної чи інформаційно-розважальної програми. Неможливо собі уявити телевізійного глядача, який би проводив письмовий аналіз тієї або іншої передачі, як це практикувалось навіть у першій половині ХХ століття з книгами, газетними або журнальними виданнями. .

Телевізійний простір серед своїх неодмінних атрибутів органічно поєднує предмети повсякденності: крісло, диван, домашні капці, вечірню їжу. Безглуздо дивитися телевізор за письмовим столом перед розкритим зошитом з пером в

руці. Новий ритуал духовної діяльності зумовив і очевидний рух в напрямку від раціонального до емоційного у домінуючому культурному просторі.

Центром всього різномаїття телевізійних сюжетів опинилася *реклама*. Саме в ній фактично сконцентрована *нова ідеологія*. «Реклама прагне ідентифікувати людину з тією невизначеною спільністю, тією колективною цілісністю, яка вже володіє рекламованою річчю або користується рекламованою послугою. Людина хоче як того, що вже є в Іншого, так і робити те, що роблять Інші. На місце трансцендентального суб'єкта, що гарантує приналежність до спільноти, яка володіє необхідним і універсально істинним знанням, на місце традиційної сім'ї, що гарантує приналежність до певної системи кровнородинних відносин, - приходить культура, що створює відчуття приналежності до того співтовариства, яке утворюється рекламою» [99, 36] – пише російський дослідник В. Літвінській в статті «Культура і виробництво бажань». Мас-медіа стають головними трансляторами цієї віртуальної спільноти, яка витісняє автентичні форми колективності. Рекламні слогани миттєво, завдяки нескінченному повторенню, посіли те місце, яке раніше посідали народні прислів'я, приказки чи, гасла.

У цій гігантській епопеї, розпорошеній на мозаїчні, роз'єднані одна від іншої картинки, міститься нечуваний раніше заклик до повсякденності і культу речей. Реклама закликає насолоджуватися матеріальними цінностями, перебувати у «миттєвостях прекрасної повсякденності». В. Розанов говорив, що вищим значенням сімейного життя є брудні пелюшки, розфарбовані жовтим і зеленим. Це здавалося свого часу приголомшливим епатажем. Реклама розширила сферу художнього осмислення побуту, залучивши до неї такі моменти, на які не зважився б не лише В.Розанов, але навіть і Ф.Рабле в книзі «Гаргантюа і Пантагрюель». Йдеться не про якісь канони пристойного і припустимого в освоєнні соціально значущих репрезентацій, що претендують на художнє оформлення, а про необхідність усвідомлення гіпертрофії сфери

повсякденності в сучасній свідомості, яка абсолютизована мас-медіа. Це призводить до виникнення не лише принципово нової буденної свідомості, але і до інновацій у сфері повсякденності як новій ідеології комфорту.

Як уже зазначалося, рекламне дійство в західному світі ґрунтується на матеріальному стереотипі практичного освоєння часу і простору. За Ж. Бодрійяром [23, 422], західна масова свідомість, підкріплена системою широко практикованого кредитування, шляхом ототожнення реклами зі своїм світлим майбутнім, опановує простір і час та єднає їх в континуумі теперішнього. Реклама виконує роль ілюзорного заміщення, для якого реальні події є віртуальною рекламою, що обіймає собою всю реальність. Як писав Бодрійяр в статті «Війни в затоці не було», присвяченій подіям в Персидській затоці початку дев'яностих років, - і війна з Іраком була перетворена на світове телешоу, і сам Саддам, і політичні реакції на ці події — все підкоряється не логіці реального простору-часу, а законам телебачення і Голівуду (формула, що стала сьогодні розхожою, але вперше озвучена саме французьким філософом).

Реклама, з'єднана з PR і дизайном, породила в телебаченні абсолютно оригінальний віртуальний простір, який має нові, невідомі раніше виміри. Саме в цьому просторі існує вся решта передач, а зовсім не навпаки. Отже, художній і інформаційний простір опиняються в ідеології гіпертрофованого побуту. Фільми, ток-шоу та інші передачі виявляються *вторинними* щодо цієї навали рекламних роликів для яких доступним є будь-який зміст – від всесвітньої історії (пригадаємо серію «Банк імперіал») до нюансів смакових відчуттів. Реклама стала, очевидно, важливішою за ті предмети, які вона рекламує.

Ще до ери тотального панування телебачення, на початку вісімдесятих років ХХ ст. поет сказав: «*Культура спрямувалась у побут*». Тепер це масове прагнення знайшло свою ідеологічну і художню форму, і такою формою стала реклама. Вона зі всією переконливістю і непохитністю запевнила нас, що та «райська насолода», яку ми можемо отримати за допомогою певної марки

шоколаду, це і є вирішення загадки буття, «і нехай увесь світ зачекає». Реклама подала нам урок західного комфорту, вона навчила нас віртуозній здатності розслаблятися і отримувати таку насолоду від чашки розчинної кави, з якою не зрівняється жодний релігійний екстаз або висока інтелектуальна напруга. «Прекрасна мить», до якої прагнув Фауст Гете, більше не є регулятивною ідеєю, а стає нарешті реально досяжною саме у сфері повсякденності, якщо вірити телевізійно-рекламним аргументам.

Новий вимір релятивізації виявив співвідношення повсякденності і політики. З кінця ХХ століття весь духовний простір України, особливо його повсякденна сфера, виявився заповненим телебаченням. В процесі формування політичної свідомості воно заявило про себе з прямої трансляції засідань Верховної Ради. Сфера політичного дійства виявилася не поза межами свідомого зусилля, а сама увірвалася в повсякденність через медіа-простір. Слідом за рекламою друге місце в просторі телебачення зайняли різноманітні «Новини», що нагадували формат «інформаційно-розважального жанру».

Так Н. Луман в своїй роботі «Реальність мас-медій» [152, 10] говорить про гіпертрофію нового і цікавого в мас-медійній реальності. При цьому утримання уваги споживачів постійно вимагає все нових «новин», тобто розвиваючись за логікою сенсацій, вони дають те, що відсутнє в реальності.

Широке розповсюдження мас-медіа приводить до появи такого феномену як новостійна свідомість, проаналізованого українським дослідником С. Пролесєвим. Він виходить з дослідження темпоральної спрямованості свідомості у просторі новин. На перший погляд здається, що потік новин спрямовує увагу людини на майбутнє. Але це виявляється оманною, на думку дослідника: «Насправді, немає нічого більш одноманітного й монотонного, аніж випуски газетних (чи телевізійних) новин. Змінюються лише особи, час та місце подій, але зміст лишається практично однаковим» [73, 13].

Негативні наслідки масового відтворення художніх творів були проаналізовані ще В. Бен'яміном в першій половині ХХ століття. Ця ситуація загострюється в еру телебачення, коли повторюваність, відтворюваність вже потроєє свій суб'єктивний характер і стає псевдо-суб'єктивною.

Український автор доходить висновку, що постійна повторюваність змісту новин позбавляє свідомість, яку вони наповнюють, історичності. Тобто вона стає неспроможною ані проаналізувати попередній досвід, ані зробити висновки на майбутнє, оскільки увесь час заглиблена в поточне. «Відповідно формою сприйняття і мислення стає не історія чи утопія, а кліп» [73, 14]. У цьому дослідник вбачає небезпеку для сучасної світоглядної рефлексії, оскільки за різномайттям «тут-і-тепер» втрачається загальний контекст доби, на тлі якого лише і стають можливими якісь рефлексивні зусилля, і навіть емоційні коди переживання історичного досвіду: «Саме панування новостійної свідомості призвело до того, що на великій знаковій межі людство виявило повну байдужість до змісту прожитого століття, мало цікавиться століттям, що прийшло» [73, 14]. Постійно коментуючи і показуючи «з місця події», засоби масової інформації девальвують сам факт події та індивідуальний план участі в ньому; людина дистанціюється, точніше сказати, її змушують дистанціюватися повідомленням про те, що вже відбулося або відбувається зараз у віддаленому місці. Тотальна єдність актуального інформаційного простору за допомогою кодів утримує архівну, але руйнує архаїчну пам'ять, що спирається на досвід болю, відчаю, радості, зустрічі з сакральним.

Така процедура викреслює з логіки історичного розвитку будь-яку оцінку або самооцінку, а відношення віддалених одна від іншої у просторі та часі точок будуються не за принципом «дистанціювання і співвідношення», а – уподібнення, ідентифікації з шаблоном. У Іншому не тільки відшуковують стигмати власних характеристик, Інший поглинається, нігилюється, розрив усувається, скасовується, а разом з ним скасовується і просторово-часова

тривалість. За такої інтерпретації все минуле може окреслюватись лише в площині уподібнення за допомогою риторично тлумаченої стратегії, що умовно передбачається або прямо промовляється (звороти типу «в стародавньому Римі жили такі ж самі люди, як і ми, тільки в них не було телевізора»). Події подаються в костюмній формі історичності маскультури, мас-мистецтва, мас-дослідів (серії популярних і популяризаторських рубрик), мас-пояснення, тобто в сферах, що обслуговують законослухняного обивателя.

Величезна небезпека „новостійної” свідомості полягає ще і в тому, що вона створює в глядача ілюзію, немов, без жодної інтелектуальної напруги, він зможе ухвалити правильне рішення щодо визначальних питань національної і світової політики. Нічого не потрібно читати, нічого не потрібно конспектувати, не потрібно глибоко замислюватися, – слухай симпатичного коментатора, і «голосуй серцем». Претенденти на ключовий пост країни і не намагаються викласти програму дій, дати раціональний аналіз. Вони очевидно або приховано апелюють до емоцій. У цьому контексті зникає навіть зв'язок з тією формою раціональності, яку репрезентує повсякденність: політичні переконання middle-man не вимагають цензури здорового глузду.

Будь-яка подія, потрапляючи під вплив мас-медіа, не просто репрезентується ним, але й підкорюється його законам: «Поширюючи повідомлення про подію в абстрактній загальності громадської думки, вони завдали події раптового і неадекватного розвитку, і саме через цей примусовий і прискорений розвиток вони позбавили рух властивого йому ритму і сенсу – одним словом, вони здійснили коротке замикання» [73, 15]. Подія конструюється ЗМІ, позбавляючись глибини екзистенційної залученості людини, відчужуючись від неї.

Особливо це позначається на інтеракції політики до мас-медійного простору. Потрапляючи до засобів масової інформації, вислови окремого суб'єкта політики автоматично набувають всезагальної форми. Візуальна

трансляція особливо сприяє метаморфозі поодинокого на спільне, що раніше було доступним лише художнім творам. «У образів є "платонічна сила", вони перетворюють приватні ідеї на спільні. Так, за посередництва візуальних комунікацій, легше проводити стратегію переконання. Читаючи в газеті, що хтось проголошує: "Х – у президенти!", я розумію, що висловлюється думка певного когось. Але якщо в телевізорі якась невідома мені особа агітує: "Х – в президенти!", то воля індивіда сприймається вже як згусток загальної волі» [141, 28] – вважає Умберто Еко.

Лунають голоси про настання нової ідеології «технофундаменталізму» (Р. Вірільо); виділяється нова форма насильства — віртуальне насильство. Якби цей «високий вид буття» (Д. Шміт) реалізувався, тоді настало б нове літочислення: все стало б міфічним, прозорим і швидкоплинно-скороминущим, все відбувалося б симультанно в теперішньому часі (real time), таким чином, насильство «технофашизму» не можна було б ані критикувати, ані здолати. [150].

Втім, помилково вважати, що тільки політика чинить вплив на мас-медіа. «Якщо завдяки мас-медіа під зовнішнім шаром подій виникає політичний вимір, то так само завдяки мас-медіа категорія події всюди полонить політику. Втім, завдяки мас-медіа, сама подія змінила свій статус: з другорядної категорії, що дійшла до нас з альманахів і народних хронік, подія перетворилася на всезагальну систему міфологічної інтерпретації, тісну мережу значущостей, з якої не може вислизнути жодна подія. У цьому — суть розвитку мас-медіа. Це не просто сукупність технічних засобів для розповсюдження змісту інформації, це нав'язування моделей» – пише Ж. Бодрійяр [22, 152]. І чим довше існують мас-медіа, тим менше подій і навіть культурних феноменів залишаються ними не освітлені. Тим більш разючий вплив справляють засоби масової інформації на таку культурну сферу, як повсякденність.

З одного боку, мас-медіа просто в дім обивателя вносять ті культурні схеми, які в традиційній культурі були дистанційовані від нього соціальним статусом, освячені таїною традиції. Політика як сфера здійснення влади під час тотальної демократії стає не приводом для вираження пієтету, а постає на суд обивателя. Причому відбувається це регулярно. Тому зниження пошани до цієї сфери стає очевидним. Політика мов би примусовим чином вмонтовується в повсякденне життя людини. Через це деформується і сфера повсякденності, і уявлення про коридори влади.

Однак, було б неправильно гіперболізувати маніпулятивну силу мас-медіа і абсолютизувати їхню продуктивність в політичних технологіях. Цей момент переконливо висвітлює Ж. Бодрійяр: «У самому граничному випадку влада (якщо ж, звичайно, вона сама не перебуває в полоні змісту і не впевнена в силі ідеологічного «переконання» мас-медіа, а отже, в необхідності контролю за змістом повідомлень) повинна була б запропонувати кожному громадянину телевізор, не переймаючись щодо програм. Марно уявляти собі поліцейський контроль влади за ТБ (Оруелл, «1984»): у самому своєму існуванні ТБ є соціальним контролем за собою. Немає потреби і уявляти його собі як шпійонське око режиму у приватному житті кожного громадянина; телебачення є значно більшим, ніж все це: це впевненість у тому, що люди більше не розмовляють між собою, що вони остаточно ізольовані — у присутності слова, позбавленого відповіді» [22, 153]. Саме симуляція діалогу є головною небезпекою мас-медіа, а зовсім не ідеологічна маніпуляція у політичних чи інших цілях влади. Саме неможливість комунікації, її постійна симуляція повинні передусім турбувати дослідників культури. Тому не правомірно було б задовольнятися лише викриттям культури мас-медіа як простих засобів ідеологічних маніпуляцій.

Наслідком неможливості діалогу стає пасивність споживачів продукції мас-медіа. «Збільшена стерильність інформації на іншому полюсі — полюсі

адресата — вимагає стерильного, усередненого до масового рівня її споживача. Відсутність особистої участі в потоці подій компенсується нагнітанням потоку інформаційних подій. Перцептивне і ментальне тіло адресата розфокусоване тим, що в *площині* екрану, шпальти газети або журналу відбувається калейдоскопічне комбінування декоративних композицій з кримінальних, економічних, політичних, культурних і т.п. подій» [73, 190] – пише російський дослідник Каргін. Країна виявляється залученою в масову безвідповідальність, коли, влаштувавшись в домашній затишній обстановці, мільйони споглядають арешти учасників політичної демонстрації. Відповідно їй пропонована засобами масової інформації форма демократії носить саме такий – пасивний і безвідповідальний характер. У своєму повсякденному бутті, як і в таємному голосуванні, рішення мені підказують, і я не відповідаю за свій вибір. Ця безвідповідальність «врівноважується» тією обставиною, що я не в змозі зробити скільки-небудь раціональний вибір: я не уявляю собі дійсного становища країни, я не знаю, хто насправді претендує на те, щоб управляти вітчизною. Звідси цілком природна реакція ескапізму: не брати участі у виборах.

Ця тенденція безумовно присутня в сучасному соціокультурному просторі, але її теж не варто абсолютизувати. Недавня історія нашої держави свідчить про можливість й іншого розвитку політичних подій. Мас-медіа лише актуалізують і підсилюють «демонстративну природу будь-якої політичної дії» (Ензенбергер). Дійсно, нині мас-медіа знаходяться у владних руках, які, звичайно, використовують їхню силу собі на користь. Але сама структура мас-медіа залишається «егалітарною за своєю суттю».

Таким чином, саме захоплення влади засобами інформації мас –характерна риса інформаційної епохи. Мас-медіа стали засобом прояву, визнання і виробництва істини, онтологічним феноменом. Мас-медіа — арбітр буття, але саме буття набуває мас-медійного, віртуального характеру. Перефразовуючи

Декарта, сучасніше буття може охарактеризувати себе: «Я мас-медійне, отже, існую». Виробляє істину і володіє нею не інтелектуал, а засоби масової інформації. Новостійна свідомість, реклама і розваги стають масовими продуктами доби глобалізації завдяки їхній постійній трансляції засобами масової інформації. Загальнокультурні очевидності тепер репрезентуються і легітимуються медіа-простором. Від його інтерпретації не може вислизнути жоден значущий соціальний факт, а вже тим більше – основні феномени людського буття. Сфера повсякденності з неминучістю виявляється втягнутою в медіа-простір. З одного боку, сфери, раніше недосяжні для повсякденного сприйняття, постійно транслюються ЗМІ, стаючи буденнішими, суміжними з щоденними життєвими процедурами (вони не вимагають особливих процедур їх досягнення як, наприклад, парадний одяг для зустрічі з прекрасним, або проникнення в інші території, що мають певний соціальний статус (політичні, церковні або інші суспільні інститути). З іншого боку, сама повсякденність у її реконструкції мас-медіа втрачає власну недосконалість, домальовується, щоб сягнути зразків сучасного споживання. Інстанція комплектації і легітимації мультимедійності перехоплює владу у традиції, або в Богом і народом обраного володаря, у харизматичної особи тоталітарного режиму.

При цьому зазначимо, що цілком демонізувати образ мас-медіа було б помилкою. Відомий італійський дослідник культури У. Еко в цьому контексті зазначав: «Собор був телебаченням свого часу. Різниця в тому, що головний редактор тих середньовічних телепрограм любив читати хороші книги, мав чудову фантазію і працював для суспільного блага – або хоча б щиро у це вірив». Тобто проблема не в спотворенні культурного поля, яке транслюється засобами масової інформації, а у тому, що сама культура наповнює духовний простір мас-медіа стерилізованими значеннями.

Висновки до розділу 3

Колишні форми повсякденного життя культивувалися в рамках однорідного соціального простору, привілейовану систему відліку якого задавали центри влади, а також заклади інституалізації, як то університет, музей, консерваторія та інші контрольовані владою установи з виховання й покарання людей. Сьогодні, у ситуації мультикультурності, можна відзначити розпад єдиної системи масштабів і формування різних систем відліку, що й сприяє поширенню стилю культури принципово нового, «некласичного» типу.

Рубіж тисячоліть народжує нову мову повсякденності, нові цінності побуту. Так званий горизонтальний вимір культури, що складається з мозаїки речей, дріб'язків побуту, особливостей способу життя – вибудовує своєрідність особи культури. Західна культура сьогодні перебуває в стані невизначеності. Говорячи мовою синергетики, — система знаходиться у стані нерівноваги, у пошуках оптимального аттракторного стану.

У сучасній ситуації повсякденність тяжіє, з одного боку до інституалізації, що структурує її предметні області й раціоналізує її змісти, тим самим, руйнуючи її фундаментальну невизначеність. Крім того, інституалізовані сфери не в змозі створювати життєві сенси, а тільки репродукують їх. З іншого боку, іде тотальна релятивізація змісту повсякденності. Стабільність повсякденності пов'язана із трудовим ритмом соціуму. Домінування дозвілля над стандартами раціональної діяльності в західноєвропейському стилі культури призводить до втрати її значення. Принципом здійснення повсякденності стає не повторення, а розмаїтість. Культурне наповнення певних історичних форм повсякденності внаслідок її мінливого характеру стає седмінтацією («випадінням в осад» за Е. Гусерлем), із форм життєзабезпечення перетворюється на дозвілля.

Відбувається радикальна духовна переорієнтація не тільки масової свідомості. Змінює свою конфігурацію й організація форм повсякденності. Принциповою інновацією постсучасності є вплив засобів масової інформації на

соціокультурні структури, зокрема, на такий «конструкт першого порядку», яким є повсякденність.

Мас-медіа є не просто певним рівнем розвитку технічних засобів інформаційної епохи, а передусім – способом трансляції моделей певних соціальних практик та їхньої інтерпретації (функція, яка в попередніх культурах була закріплена тільки за традицією або певними соціальними інститутами, наприклад, освітою). У полі критики сучасної культури стала загально прийнятою думка про негативний вплив сучасних комунікаційних технологій, і перш за все мас-медіа, на всі сфери культури (Ж. Дерріда, Ж. Бодрійяр, С. Пролєєв), у тому числі і на сферу повсякденності. Негативними наслідками такого стилю життя є: фрагментарність, релятивізація культурних форм, пасивність, байдужість, криза нестачі реальності і криза передозування задоволень, руйнація безпосередності людського спілкування і виникнення феномену новостійної свідомості.

Функцією мас-медіа є інформування, розвага, відвернення уваги від побуту, повсякденності. Але розвага та інформування складає необхідну, значну частину сучасної західної людини, орієнтованої на «якість життя». Мас-медіа непомітно і комфортно не просто заповнюють дозвілля, але й стають звичним фоном багатьох трудових годин middle-man.

Освоюючи простір повсякденності, мас-медіа перетворюють його за власним образом і подобою: естетизація всіх параметрів буття і наповнення визначеними наперед, відібраними значеннями (від політичних програм до реклами предметів споживання). Значення саме відібрані, а не вибрані, тому що свобода вибору в заданому медіа-просторі є ілюзорною (інстанція трансляції і легітимації встановлена завжди поза споживачем продукції мас-медіа і не передбачає комунікації). Ці два необхідні атрибути оформлення медіа-простору перекривають один одного. Оскільки лише естетично значущі феномени можуть бути відібрані і трансльовані медіа-засобами і лише заангажовані

естетичні параметри виявляються конкурентно здатними на дорогому ринку медіа-продукції.

Але в принципі, ці показники є сьогодні специфікою існування не лише мас-медіа, але і самої сфери повсякденності. Тому що чіткіша інституалізація, а отже й наявність інстанцій комплектації і легітимації (а так само й естетична релятивізація), є такими ж характеристиками повсякденності як і медіа-простір. Тому можна зробити висновок, що мас-медіа посилюють, гіпертрофують тенденції повсякденної сучасності, а не привносять свої характеристики ззовні. Не правильно було б зводити мас-медіа до простого засобу. Правильнішим було б сформулювати співвідношення інтеракції просторів повсякденності та мас-медіа так: однорідність їх закономірностей і спільних тенденцій обумовлена ширшим культурним полем сучасності. Мас-медіа — не *коєфіцієнт*, але *оператор (effecteur)* ідеології [23, 422].

Проте ототожнювати ці два чинники життєвого світу було б не правильно. Принципова відмінність між повсякденністю і медіа-простором полягає у тому, що перша від самого початку є принципово інтерсуб'єктивною (вона є звертанням до Іншого (А. Шюц), тоді як другий — є не-комунікація (Ж. Бодрійяр), оскільки мас-медіа не вимагають відповіді, діалогу з Іншим (тільки симуляцію відповіді) і є одностороннім нав'язуванням певних моделей поведінки, навіть якщо не виступають в певний момент засобом ідеологічних маніпуляцій.

Поряд з мас-медіа в культурі є й інші типи простору, які конкурують між собою, внаслідок чого виникає *домінуючий культурний простір*. Один домінуючий простір змінює інший, що істотно впливає на *зміст* культурного життя [152, 9].

ВИСНОВКИ

Поняття “повсякденність” за своєю змістовною значущістю є суперечливим, і тому його неможливо до кінця розчинити у всепоглинаючій універсальності певної інтелектуальної традиції. Аналіз філософсько-антропологічних теорій дозволяє виявити обумовленість повсякденності певним культурним контекстом та можливість генези його змісту на тлі західноєвропейської традиції філософування взагалі та в умовах трансформації некласичного ідеалу раціональності зокрема.

Повсякденність ми можемо розглядати як певний порядок реальності життєвого світу, що здійснює розміщення людської тілесності в контурах інтерсуб’єктивного світу. Її ординарність забезпечує стабільність існування людини, можливість збереження і трансляції культурних кодів, але у той же час накопичення певних сенсів сприяє «правилотвірній» (Е. Гуссерль) трансформації форм життєвих змістів. Сфера людських взаємодій, кожна з яких окремо запланована індивідами, - утворює таку структуру і порядок, який ніким не планувався і не передбачався. Вона містить систему практичних знань, яка включає знання норм поведінки та того, що вважається загальноприйнятим в даному соціокультурному порядку дій в певній ситуації, для досягнення визначеної мети. Дослідження порядку повсякденності потребує врахування його історичного характеру, а також послідовності її виокремлення та осмислення.

Дискурс класичної філософії виходив з пріоритету всезагального перед одиничним. Отже, емпіричні форми буття, які репрезентували для класики неловимий порядок повсякденності, були винесені поза межі основних векторів розвитку філософської думки. Традиція філософування, що бере свій початок від Платона, постулювала пріоритет незмінності ідей над світом кінечних речей. Навіть такі винятки у класичному дискурсі філософування, як

концепції Аристотеля і Канта, що обґрунтовували принцип доповнюваності теоретичної і практичної філософії, - також, врешті-решт, спрямували свою увагу на всезагальні принципи буття. Обидві стратегії, хоча і передбачають існування донаукових форм знання, у пошуках мета-нарративів не доходили до постановки питання про фундаментальні структури повсякденності. Питання про істину в класичній філософії ставилося і розв'язувалося в межах припущення щодо даності свідомості, що здійснює когнітивні акти, і щодо безпосередньої доступності «самої реальності», але не щодо кореляції цих процесів. Жорстка структура суб'єкт-об'єктної опозиції та гносеологічна спрямованість класичного стилю філософування не дозволяла виявити такий «конструкт первинної реальності» (А. Шюц), яким є повсякденність.

Звернення до життєвого світу викликане протестом проти раціональності, репресивність якої все глибше усвідомлюється людьми. Некласична філософія, починаючи з ревізії логоцентричних настанов класики, здійснила антиметафізичний поворот і абсолютизувала значення ірраціоналістичних стратегій філософування. В цьому контексті вперше в історії філософії були актуалізовані такі феномени, як воля до влади (Ф. Ніцше), соціально-економічні формації (К. Маркс), несвідоме (З. Фройд), що продемонстрували обумовленість раціональних структур укоріненістю людини у світі, не затисненому у логоцентричні схеми, і відкрили шлях до формування таких філософських стратегій, які звернулися до первинності життєвого світу. Але й ірраціональні спроби побудови філософських концепцій виявили неможливість безумовного змісту ірраціонального: він також виявився невід'ємним від соціокультурного контексту історичного процесу і обумовленим його трансформаціями.

Відкриття повсякденності як виміру життєвого світу розкриває її значення не лише як підстави для критики логоцентризму, але і як «плавильного тиглю раціональності» (Б. Вальденфельс), в якому черпають свій зміст такі форми як

«авторитет традиції» (Г. Гадамер) та здорового глузду (Г. Люббе). Їх раціональне навантаження розкриває формоутворюючий потенціал повсякденності.

Цивілізаційні процеси на індивідуальному рівні є не чим іншим, як зміною людської поведінки у напрямі самоконтролю і самодисципліни. Це не вичерпується постульованими ще Спінозою вимогами контролю і придушення пристрастей розумом, оскільки сам «розум» виступає складовою частиною і продуктом цивілізації повсякденного життя. У міру диференціації суспільної праці, виникнення станів і професійних співтовариств з'являються все більш складні взаємозв'язки між людьми, що опосередковуються монопольними центрами влади, за яких і формуються Право, Мораль, Знання, а також стиль стриманої, обачливої поведінки, що змінює зовнішність, манери і мову «благородного» стану.

Процес залучення повсякденності до проблемного поля філософії тривав майже століття. Усвідомлення цінності повсякденного життя як умови духовного самовдосконалення, як способу формування самобутності і неповторності індивідуального буття, сприяло посиленню інтересу філософії до даних проблем. Визнання того факту, що духовність притаманна повсякденному існуванню як цілісності людського життя, дозволила включити її у філософський дискурс.

Звернення до дослідження повсякденного життя людей характерне для усіх сфер гуманітарної науки. Історики, соціологи, філософи, антропологи, мовознавці істотно переосмислюють класичну парадигму вивчення культури і людини на основі реконструкції їх ідеальних сенсів і значень. Дослідження повсякденності стикається зі складнощами методологічного оснащення, для його здійснення використовуються логічний аналіз і герменевтика, історія і соціологія, психоаналіз і критика ідеології, філософія і психологія. Дослідження повсякденного життя в його дисциплінарних порядках і духовних складових є

найважливішою частиною культурологічних дисциплін. Саме завдяки зверненню до повсякденності культурологія і антропологія з абстрактно-теоретичних дисциплін перетворюються на дієві способи аналізу, що відкривають здатність до розуміння і пояснення соціальної реальності, виявляються придатними для антропологічної експертизи суспільства і терапії індивідуальних людських проблем.

У пошуках шляхів, що дозволили б наблизитися до розуміння минулого безпосередньо через його суб'єкта і носія – людину, філософія розглядає поняття "повсякденне життя" як інтеграційний спосіб пізнання, який дає можливість реконструювати історичне буття в його тотальності, осмислити внутрішні соціальні, психологічні зв'язки, що виокремлюються в реаліях повсякденності.

Проблематизація повсякденності розширює горизонти некласичного розуміння раціональності, зокрема, історичних підходів до вивчення життєвого світу, і демонструє історичні закономірності її становлення. Відокремлення повсякденного від первісного синкретизму міфу, вперше дозволяє визначити його у відношенні до цього феномену. Міфо-практичне осягнення світу ще не передбачає ієрархізації життя й, отже, на цьому рівні буття повсякденність оцінюється негативно.

Подальше становлення опозиції сакрального і профанного охоплює собою й повсякденність і відносить її до останнього типу буття. Хоча саме переплетіння порядків в сфері повсякденного дозволяє говорити і про циркуляцію сакрального у вимірах повсякденності: традиційна культура передбачає освячення буденного світу культом. І, навпаки, повсякденність за допомогою ритуалу підноситься до священного. Лише християнський принцип трансценденталізму чітко розмежовує ці порядки буття. Сфера приєднання людини до абсолюту залишається поза межами повсякденності і формує порядок свята.

У часовій структурі людського існування розмежування повсякденного і сакрального формує календар людської діяльності. Час звільнення від стандартів поведінки та табу повсякденності приводить до появи феномену свята з символічними атрибутами приєднання /повернення до Божественного буття. Свято як зміна соціокультурного стереотипу життя створює бінарну опозицію до повсякденності. Функція свята – демаркація часу повсякденності – виправдовує його форму безладдя як порушення субординації буденного. Між тим як, власне, порушення ладу з необхідністю є певним порядком занурення у глибину архаїчних символів, відновлення образу роду в окремій людині. При цьому звільнення від санкцій свідомості потребує ритуальної жертви, іноді навіть кривавої, оскільки смерть є таким само природнім моментом процесу переходу, як і життя.

Структура опозиції до повсякденності дозволяє виявити такі фундаментальні ознаки цього виміру життєвого світу, як невизначеність, анонімність, біографічність, інтерсуб'єктивність й історичність.

Загальна доступність культурного коду повсякденності робить його самоочевидним для людини, але ця очевидність не є результатом рефлексивних зусиль (методологічного сумніву, за Р. Декартом), а є всезагальністю значень, які не потребують додаткових раціональних зусиль аби встановити свою прийнятність для членів життєвого світу. Навіть постійна мінливість аксіом повсякденності не змушує піддавати їх сумніву. Тому їхньою вихідною фундаментальною характеристикою є невизначеність.

Перше наближення до розуміння констант повсякденного дозволяє говорити про можливість суперечливих тенденцій його здійснення. Так «гумус анонімності» (Б. Вальденфельс) повсякденності, на якому зростає людина, не вимагає особистісного ставлення: ідентифікація людини на цьому рівні йде через типізацію відносно іншого. Але, з іншого боку, ієрархія типів буття людини у вимірі повсякденного починається з Я, а отже, завжди несе на собі

відбиток власної біографії і має центровану структуру. Анонімність і біографічність складають певну опозицію повсякденності, але загальне невизначене тло буденних сенсів не фіксує її жорстко, не потребує її утримання як факту свідомості.

Розв'язання цієї опозиції відбувається через іншу фундаментальну характеристику повсякденності, якою є інтерсуб'єктивність. Вона є не просто пізнавальною спільністю, що дозволяє передавати знання, а певною універсалізацією досвіду, яка за умови визнання можливості загальної заміни позицій Я та Іншого в ситуації тотожних соціальних фактів, все ж таки передбачає своєрідність цього досвіду. Саме визначення інтерсуб'єктивності як фундаментальної ознаки повсякденності дозволяє зрозуміти її як «конструкт першого порядку» життєвого світу.

Демаркація повсякденності і свята породжує часову структуру людської діяльності, формує традицію поведінки певного співтовариства. Залученість історії однієї людини до існування іншої формує тотальність «ми-відношення». Отже, інтерсуб'єктивність повсякденної структури обумовлює її історичність. А. Шюц зазначав: "Повсякденність – один з просторово-часових вимірів розгортання історії, форма розгортання людського життя, сфера, де виникає надія на новацію – банальності, перетікаючи одна в одну, утворюють нові світи. Але саме вона підтримує стабільність функціонування людських суспільств. Повсякденність є цілісним соціокультурним світом, як він даний людині". [140, 31].

Вивчення повсякденності залучає антропологічний вимір до проблемного поля науки. Довгий час західна наука не враховувала цей аспект, приділяючи головну увагу матеріальним або духовним цінностям. Проте, реальне буття пронизане людською тілесністю, людською поведінкою, побутовою сферою. Людина будує своє реальне життя, "вписуючи" своє тіло в пануючі норми і правила, прагнучи відповідати ідеальним канонам. Кожна історична епоха

формує свої канони, свою символіку правил людської поведінки, підкреслюючи ці символічні принципи заборонами і дозволами, встановлюючи межу між нормою і патологією людського існування.

Сучасне соціокультурне поле характеризується принциповою неоднорідністю. Мультикультуралізм стає способом організації простору постмодернізму. В ці трансформації потрапляє і структура повсякденності від мозаїки речей до ціннісних настанов. Досліди аналізу семіотики повсякденного показують, що в постсучасній дійсності тонка грань між повсякденним і неповсякденним, часто виявляється розмитою.

З одного боку, повсякденності загрожує надмірна інституалізація (А. Хелер): зовнішня раціоналізація і організація простору не відповідають власному порядку повсякденності, а здійснюються у відповідності з логікою інших соціальних інститутів. Це призводить до втрати повсякденністю такої фундаментальної ознаки як невизначеність, тому втрачається можливість органічного розв'язання протиріччя між анонімністю і біографічністю повсякденного. Така ситуація особливо небезпечна тому, що інституалізовані простори культури не здатні самостійно створювати смисли культури, а лише репродукують їх.

З іншого боку, повсякденності загрожує тотальна релятивізація. Порядок повсякденності ґрунтується на ритмі праці суспільства. Але регулятивом постіндустріального суспільства є не етика обов'язку, а «обов'язок розваг». Повторюваність витісняється розмаїтістю, за якою губляться типологізуючі вектори повсякденності.

Специфіка постсучасної ситуації диктує свої закони розвитку повсякденності. Недооцінка цього простого факту може призвести (і часто призводить) до значних труднощів, що мають не просто теоретичний, але і цілком практичний зміст. Виявляється, що будь-який політичний, соціальний, і навіть історико-культурний прогноз має враховувати цю важливу

закономірність. Інакше повсякденність може втратити свою здатність до утворення сенсів, перестане бути простором формування і реалізації соціального габітусу. Іншими словами, фрагментарна повсякденність відкриває фрагментарність самого цього габітусу, що втратив цілісність як із створюючим його середовищем, так і з формованою ним свідомістю.

Відбувається не тільки радикальна духовна переорієнтація масової свідомості: змінює свою конфігурацію і організація форм повсякденності. Принциповою інновацією постсучасності є вплив засобів масової інформації на соціокультурні структури, зокрема, на такий «конструкт першого порядку», яким є повсякденність.

Мас-медіа стають не просто новим етапом розвитку технічних засобів, а новою універсальною формою суспільної комунікації. Вони є симуляцією комунікації, оскільки засоби масової інформації не передбачають відповіді на значення, які вони транслюють. У своїй крайній формі самодостатності вони не лише заповнюють простір повсякденності, а трансформують його структуру.

Медіа-простір здійснює естетичну реформу всіх форм повсякденного – лише естетичні орієнтири подаються як значимі, оскільки добудовують конкретні форми повсякденності до досконалих взірців споживання. Але водночас вони привносять у повсякденність сенси інших соціальних інститутів, таких як політика, наприклад. Це „оповсякденення” політичних подій, іноді навіть насильницьке, створює новий вимір сприйняття соціокультурного простору.

Але негативні наслідки впливу інформаційних технологій на сферу повсякденності не слід абсолютизувати. По-перше, зазначені тенденції притаманні самій постсучасній повсякденності і лише підсилюються мас-медіа. Тобто їх інтеракція має лише кількісні, але не якісні наслідки. По-друге, кількісний характер впливу інформаційних засобів на повсякденне свідчить про те, що тенденції обох феноменів обумовлені більш широким соціокультурним

контекстом. А тому причини демонізації повсякденності і мас-медіа слід шукати в загальній культурній ситуації постсучасності.

Таким чином, онтологічна укоріненість людини в життєвому світі передуює раціоналізації, тоді як остання є причиною кризи європейського світу, пасток натуралізму та психологізму. Життєвий світ є горизонтом творення всіх можливих дій суб'єктивності в їх трансцендентальному значенні, перехрестям всіх первинних конструктів реальності, умовою їх об'єднання. Первинним конструктом цієї реальності є повсякденність, оскільки саме вона виступає універсумом усіх життєвих об'єктів, репрезентованих анонімним формуванням первинних очевидностей. Аксиоми повсякденного переплітаються та несуть на собі відбитки ситуацій, у які потрапляє людина: якщо суб'єкт пізнання має бути безпристрасним щодо об'єкта, то для учасника життєвого світу інтерсуб'єктивні кореляції завжди позначають ті межі, в яких розгортатиметься його історія.

Список використаних джерел

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: , 1989.
- 3 Августин О Граде Земном // Антология мировой философии: В 4 т. – М.: Мысль, 1969.
- 4 Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения: Пер. с нем. – М.: Медіум; СПб.: Ювента, 1997. – 312 с.
- 5 Анцыферова Л. И. Психология повседневности: жизненный мир личности и „техники” его бытия. // Психологический журнал. – 1993. – №2.
- 6 Арістотель. Нікомахова етика: Пер. з давньогр. – К.: Аквілон – Плюс, 2002. – 480 с.
- 7 Барт Р. Эффект реальности // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1989. – С. 392 – 401.
- 8 Батай Ж. Внутренний опыт: Пер. з фр. – СПб.: АХІОМА; Мифрил, 1997. – 336 с.
- 9 Батай Ж. Сад и обыкновенный человек // Маркиз де Сад и XX век. – М.: РИК „Культура”, 1992. – С. 110.
- 10 Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – 502 с.
- 11 Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-85. – М.: Наука, 1986.
- 12 Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1965. – 527 с.
- 13 Бахтин М. М. Как философ. – М.: Наука, 1992.
- 14 Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т.: Пер. с англ. – М.: Мысль, 1971. – Т.1. – С. 59 – 84.
- 15 Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т.: Пер. с англ. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С. 7 – 214.

- 16 Белов В. Н. Обыденное сознание и человеческое бытие. – Саратов: Изд-во СГУ, 1996. – 185 с.
- 17 Берберова Н. Н. Курсив мой. Автобиография. – М.: Согласие, 1996. – 736 с.
- 18 Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
- 19 Бергсон А. Здравый смысл и классическое образование // Вопросы философии. – 1990. – №1. – С. 163 – 168.
- 20 Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX – начало XX века) // Этнические стереотипы поведения. – Л.: Наука, Ленингрд. отд., 1985. – С. 120 – 147.
- 21 Бланшо М. Опыт – предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. – С. 63 – 77.
- 22 Библер В. С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
- 23 Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 204 с.
- 24 Бодрийяр Ж. Про спокосу // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки: Пер. із фр. – К.: Основи, 1998. – С. 422 – 423.
- 25 Блок М. Апология истории или Ремесло историка. – М.: ДиректМедиа Паблшинг, 2007. – 419 с.
- 26 Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания: Пер. с англ. – Екатеринбург: Уральский университет, 1998. – 352 с.
- 27 Бродель Ф. Структуры повседневности: Возможное и невозможное // Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. – М.: Прогресс, 1986. – С. 78 – 105.
- 28 Бурдьё П. Программа для социологии спорта // Бурдьё П. Начала: Пер. с фр. – М.: Socio-Logos: Фирма „Адапт”, 1994. – С. 257 – 275.

- 29 Бутенко И. А. Социальное познание и мир повседневности: Горизонты и тупики феноменологической социологии. – М.: Наука, 1987.
- 30 Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39 – 51.
- 31 Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 44 – 271.
- 32 Вернадський В. І. Основа життя – шукання істини // Новий світ. – 1988. – № 3.
- 33 Виолле-ле-Дюк Э. Жизнь и развлечения в средние века: Пер. с фр. – СПб: Евразия, 2007. – 384 с.
- 34 Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994.
- 35 Гадамер Г. Искусство и подражание // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 228 – 242.
- 36 Гадамер Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
- 37 Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 92 – 100.
- 38 Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
- 39 Гатаева Б. Т. Концепции повседневности в зарубежной культурологии // Россия – Запад – Восток: компаративные проблемы современной философии. Сборник. – , 2004.
- 40 Гарфинкель Г. Исследование привычных оснований повседневных действий // Социологическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 26 – 47.
- 41 Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – Т. IV: Феноменология духа. – 440 с.

- 42 Гегель Г. В.Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 479 с.
- 43 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – М.: Мысль, 1974-1977.
- 44 Гесіод Роботи і дні // Антична література: Хрестоматія. Давня грецька поезія в українських перекладах і переспівах. – К.: ІСДО, 1994.
- 45 Горелова В. Н. Обыденное сознание как философская проблема. – Пермь: Пермский с.-х. институт, 1993. – 165 с.
- 46 Григорьев Л. Г. „Социология повседневности” Альфреда Шюца // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 123 – 137.
- 47 Губин В. Б. О приведении к очевидности как доказательстве в реальности // Философские науки. – 2002. – № 4. – С.141 – 148.
- 48 Гулыга А. В. Что такое постсовременность? // Вопросы философии. – 1988. – №12. – С. 153 – 159.
- 49 Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа „Анналов”. – М.: , 1993.
- 50 Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 319 с.
- 51 Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. – М.: Искусство, 1981. – 347 с.
- 52 Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – 395 с.
- 53 Гуревич П. С. Человек как микрокосм // Общественные науки. – 1993. – № 6. – С. 179 – 187.
- 54 Гуссерль Э. Картезианские размышления: Пер с нем. – СПб.: Наука: Ювента, 1998. – 315 с.
- 55 Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск: , 1994.

- 56 Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С. 154-178.
- 57 Декарт Р. Рассуждение о методе. Чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т.1. – С. 250 – 296.
- 58 Делёз Ж. Логика смысла: Пер. с фр. – М.: Academia, 1995. – 298 с.
- 59 Деррида Ж. Цілі людини // Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 114 – 144.
- 60 Деллада Ж. Про онто-телео-фалло-логоцентризм. –М., 1999.
- 61 Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. – 2000. – №4. – С. 63 – 77.
- 62 Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма: Пер. с англ. – М.: Стройиздат, 1985. – 137 с.
- 63 Дземидока Б. XIII Международный конгресс по эстетике (Lahti, 1995. –М., 1996.
- 64 Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1995. – №10. – С. 129 – 143.
- 65 Дуков Е. В. Концерт в истории западноевропейской культуры. Очерки социального бытия искусства. – М.: Гос. ин-т искусствознания, 1999.
- 66 Дюби Ж. Европа в средние века: Пер. с фр. – Смоленск: Полиграмма, 1994. – 320 с.
- 67 Жигульський К. Праздник и культура. – М.: Прогресс, 1985.
- 68 Жожелева И. К. Эстетическая концепция Гербарта Рида. – М.: , 1967.
- 69 Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты. – Ростов-на-Дону: Изд-во Северо-кавказского научного центра высшей школы, 1999. – 175 с.

70 Захаров А. В. Феноменология праздничного мироощущения // Общество. Культура. мировоззрение. – М.: ИФ РАН, 1988. – С. 27 – 38.

71 Зелов Д. Д. Официальные светские праздники как явление русской культуры конца XVII – первой половины XVIII века. – М.: , 2002. – 304 с.

72 Зиммель Г. Проблема исторического времени // Зиммель Г. Избранное: В 2 т. – М.: Юристъ, 1996. – Т.1.: Философия культуры. – С. 517 – 529.

73 Золотухина-Аболина Е. В. Мир повседневности. – Ростов-на-Дону: , 1996.

74 Идея культуры: виклики сучасної цивілізації / Є. К. Бистрицький, С. В. Пролесєв, Р. В. Кобець, Р. В. Зимовець. – К.: Альтерпрес, 2003. – 192 с.

75 Ильин В. Подарок как социальный феномен. – http://www.socnet.narod.ru/t_blank

76 Ильин М. В. Хронологическое измерение: за пределами Повседневности и истории // Полис. – 1996. – № 1. – С. 55 – 78.

77 Ионин Л. Г. Историзм повседневности // Структуры культуры и человек в современном мире. – М.: , 1987.

78 Ионин Л. Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие: Учеб. пособие для студентов вузов. – М.: Логос, 2000. – 431 с. – Библиогр.: с. 422 – 428.

79 История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 1996. – 255 с.

80 Ковальзон М. Я., Макешин Н. И. Общественное сознание и общественные науки. – М.: Знание, 1973. – 64 с.

81 Кант И. Критика способности суждения: Пер. с нем. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.

- 82 Кант И. Что такое Просвещение //Кант.Сочинения: В 6-ти т. /Под ред. В.Ф.Асмуса, А.В.Гулыги, Т.И.Ойзермана. – Т.6. – М.: Мысль, 1968. – 480с.
- 83 Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. – М.: КАНОН+, 2004. – 432 с.
- 84 Келле В. Ж. Структура общественного сознания. – М: Наука, 1964. – 248 с.
- 85 Кемпбел Дж. Герой с тысячью лицами: Пер. с англ. – К.:София, 1997.
- 86 Козловский П. Культура постмодерна: Пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – 239 с.
- 87 Кнабе Г. С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С.26 – 46.
- 88 Кнабе Г. С. Проблема постмодерна и фильм Питера Гренуэя „Брюхо архитектора” // Вопросы философии. – 1997. – № 5. – С. 84.
- 89 Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля: Пер. с фр. –М.: Логос, 1998. – 208 с.
- 90 Козлова Н. Н. Повседневность // Современная западная философия: Словарь. – М.: ТОН; Остожье, 1998 – С. 318 – 319.
- 91 Кокс Х. Праздник шутов: Теологический очерк празднества и фантазии (Реферативное изложение И.Б.Роднянской) // Современные концепции культурного кризиса на Западе. – М.:, 1976.
- 92 Костецкий В. В. Человек в экстазе. Опыт философского познания. Часть 1. – Тюмень: Тюменский международный колледж, 1996. – 250 с.
- 93 Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. – М.: Республика, 1992. –303 с. – Библиогр.: с. 109 – 110.

94 Крестева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. – С. 427 – 457.

95 Кукушкин Е. И. Обыденное сознание, обыденный опыт и здравый смысл // Философские науки. – 1986. – №4.

96 Кузанский Н. Книги простеца // Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 361 – 460.

97 Ле Гофф Ж. С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций на Христианском Западе 12-13 вв.) // Одиссей. – М.: , 1991. – С.51.

98 Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна: Пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

99 Ліповецький Ж. Ера пустоти. Есе про сучасний індивідуалізм. Пер. з фр. – СПб.: Володимир Даль, 2001. – 232 с.

100 Літвінській В. Культура і виробництво бажань. –К., 2001.

101 Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX). – М.: Искусство, 2006. – 413 с.

102 Лотман Ю. М. Роман А.С. Пушкина „Евгений Онегин” // Лотман Ю. М. Пушкин: Биография писателя; Статьи и заметки, 1960 – 1990; „Евгений Онегин”: Комментарий. – СПб.: Искусство-СПБ, 1995. – С. 472 – 762.

103 Людтке А. Что такое история повседневности? Ее достижения и перспективы в Германии // Социальная история. Ежегодник, 1998/99. – М.: , 1999. – С. 77 – 100.

104 Лук'янець В. С., Соболев О. М. Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998. – 352 с.

105 Магомедова А. А. Образная реальность, маркирующая повседневность // Материалы Научной конференции „Философия XX века:

школы и концепции”. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. – 2001. – С.137 – 140.

106 Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. – М.: Наука, 1978, – 391 с.

107 Малахов В. С. Постмодернизм // Современная западная философия. Словарь. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – С. 324.

108 Маньковская Н. Б. „Париж со змеями”: Введение в эстетику постмодернизма. – М.: ИФ РАН, 1995. – 222 с.

109 Марков Б. В. Ориентирование на краях порядков // Стратегии ориентации в постсовременности. – СПб.: ,1996. – С.69 – 97.

110 Марков Б. В. „Сайгон” и „Слоны” – институты эмансипации? // Метафизика Петербурга. – СПб.: Ёйдос, 1996.

111 Марковцева О. Ю. Облик повседневности. Опыт феноменологического описания. – Ульяновск: Печатный двор, 2005. – 133 с.

112 Маффесоли М. Околдованность мира, или Божественное социальное: Пер. с фр. // СОЦИО-ЛОГОС. – М.: Прогресс, 1991. – С. 274 – 283.

113 Мерло-Понти М. О феноменологии языка // В защиту философии. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996. – С.48 – 65.

114 Морзов Ю. Постсучасність: культура і стиль життя // Філософська думка. – 1998. – № 4 – С.6.

115 Мурзин А. Э. Актуально ли изучать свободное время? // Социологические исследования. – 1993. – № 11. – С. 95 – 99.

116 Оболенская С. В. История повседневности в современной историографии ФРГ // Одиссей. Человек в истории. Сб. ст. – М.: , 1990. – С. 182 – 198.

117 Олди Г. Л. Вертушка. – М.: Ексмо, 2003.

- 118 Ортега-и-Гассет Х. О спортивно-праздничном чувстве жизни // *Философские науки*. – 1991. – № 12. – С. 137 – 152.
- 119 Попович М. Нарис історії культури України. – К.: , 1998. – 73 с.
- 120 Ритуальное пространство культуры. Материалы международного форума 26 февраля – 7 марта 2001 года. – СПб.: , 2001. – 451 с.
- 121 Савченко Л. А. Социология повседневности. – Ростов-на-Дону: Университет, 2000. – 159 с.
- 122 Савчук В. В. Пульс свята. – <http://anthropology.ru/ru/texts/savchuk/feast.html>.
- 123 Серов Ю. М. Общественное и индивидуальное сознание. – М.: Мысль, 1964. – 312 с.
- 124 Слотердайк П. Критика цинічного розуму: Пер. з нім. – К.: Тандем, 2002. – 544 с.
- 125 Третьякова И. А. Метаморфозы языков повседневности // *Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. Материалы научной конференции 10 октября 2001 г. Серия “Symposium”, Выпуск 16.* – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.63 – 68.
- 126 Февр Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – 529 с.
- 127 Федотова В. Г. Истина и правда повседневности // *Философская и социологическая мысль*. – 1990. – № 3. – С. 24 – 31.
- 128 *Философия пира* / Под ред. Ю.В. Перова. – СПб.: , 1999.
- 129 Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // *Проблема человека в западной философии: Переводы*. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357 – 403.
- 130 Фрейд З. Бессознательное // *Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа*. – СПб: Алетейя, 1998. – С. 151 – 193.

- 131 Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия; Я и Оно: Пер. с нем. – М.: Харвест Фолил АСТ, 2007. – 160 с.
- 132 Фрезер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т.: Пер. с англ. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – Т. 1. – 528 с.
- 133 Фуко М. Жизнь и наука // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С.44 – 53.
- 134 Фуко М. Рождение клиники. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
- 135 Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 80 – 101.
- 136 Хайдеггер М. Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.
- 137 Хейзинга Й. Осень Средневековья: Сочинения: В 3 т.: Пер. с нидерланд. – М.: Издательская группа „Прогресс” – „Культура”, 1995. – Т. 1. – 416 с.
- 138 Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31 – 96.
- 139 Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: Пер. с нем. – М.: Наука, 1993. – 670 с.
- 140 Шютц А. Здравый смысл и научная интерпретация человеческой деятельности // Вестник СПбГУ. Сб. науч. трудов. Выпуск 4. – СПб.: Издательство С.-Петербургского Университета, 1994. – С.46.
- 141 Шютц А. Структура повседневного мышления // Социально-политические исследования. – 1988. – № 8. – С.23 – 34.
- 142 Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст. Отрывки из публичной лекции Умберто Эко на экономическом факультете МГУ 20 мая 1998. – М., 1998.
- 143 Эко У. Заметки на полях „Имени розы” // Иностранная литература. – 1988. – №10.

- 144 Энциклопедия культурологии. – М.:ИНФРА-М, 2001.
- 145 Якимович А. О лучах просвещения и других световых явлениях // Иностранная литература. – 1994. № 1 – С. 244.
- 146 Albersmeyer-Bingen Н.М. Common sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. – Bonn, 1985, – S. 28.
- 147 Baudrillard J. Requiem pour les media // Baudrillard J. Pour une critique de l'economie politique du signe. – Paris: Editions Gallimard, 1972. – P 200 – 228.
- 148 Elias N. Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd.1. – Frankfurt am Main, 1978. – S. 329.
- 149 Heller A. Can Everydey Life be Endangered? // Heller A. Can Modernity Survive. T.J.Press Ltd, Padstow, – Cornwall, 1990. – P.46 – 52.
- 150 Freedom and Constraint. Paradoxe of Leisure: Ten Years of the Leisure / Studies Association. – London, 1989.
- 151 Kommunikation, Medien, Macht. Hrsg. von Rudolf Maresch und Niels Werber. Fr. am M.: Suhrkamp, 1999.
- 152 Lübbe H. Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense // Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 285. Geisteswissenschaften. – Opladen, 1987.
- 153 McLuhan M. The violence of the media. “Canada forum”, – Toronto, 1976. – Vol. 56, № 64. – P.9 – 12.
- 154 Surber J.P. Culture and critique. Westview press, 1998.
- 155 Wilson J. Politics and Leisure. – Boston, 1988. – P.54.