

Олена Бочуля

ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ГУМАНІТАРНОЇ РЕФЛЕКСІЇ

У статті розглядається проблема повсякденності у гуманітарному дискурсі. Аналізується низка наукових праць, у яких порушується тема повсякденності; виокремлюються основні аспекти. Також у статті наголошується на важливості саме філософського аналізу повсякденності, оскільки філософія дозволить вийти за межі останньої, побачити перспективи оновлення та здійснення нових типів повсякденного буття.

Ключові слова: повсякденність, життєсвіт, не-повсякденне, структура.

O. Bochulia Daily occurrence as object of humanitar reflection

This article is dedicated to the problem of daily occurrence in humanitarian discourse. An author analyses a number of scientific works in which the theme of daily occurrence is affected; distinguishes basic aspect. Also in the article an author emphasizes importance exactly of philosophical analysis of daily occurrence, as philosophy will allow to go out outside the last, see the prospects of updating and realization of new types of everyday existence.

Keywords: daily occurrence, life world, non-everyday existence, structure.

O. Бочуля. Повседневность как предмет гуманитарной рефлексии

В статье рассматривается проблема повседневности в гуманитарном дискурсе. Анализируется ряд научных трудов, в которых затрагивается тема повседневности; выделяются основные аспекты. Также в статье отмечается важность именно философского анализа повседневности, поскольку философия позволит выйти за пределы последней, увидеть перспективы обновления и осуществления новых типов повседневного существования.

Ключевые слова: повседневность, жизненный мир, не-повседневное, структура.

Емпіричний опис повсякденності має місце ще у працях давніх мислителів, проте ці описи перебувають на рівні загальнокультурної очевидності та не потребують концептуального пояснення. Так, у Гесіода присутні фрагментарні описи повсякденної структури морального досвіду. Загалом мотив поєднання моралі та життєвої мудрості у житті присутній майже в усіх давньогрецьких мислителів. Платон та Аристотель теж звертали свою увагу на повсякденність, але ця тема посідає маргінальне положення у їхніх філософських системах. Повсякденність тут забезпечує чуттєву, тваринну складову природи людини. Повсякденність врівноважується такою чеснотою, як поміркованість. Чуттєвість стає визначальною формою репрезентації повсякденності та її антропологічної проблематики як у Середньовіччі, так і у Новому часі.

У німецькій класичній філософії повсякденність не дістала концептуальної розробленості. У некласичній теорії пізнання теоретико-методологічні акценти переносяться від об'єктивно-суттєвих до особистісно-суб'єктивних. Класична гносеологічна рефлексія доповнюється реконструкцією онтологічного знання із життя особистості в соціумі. Повсякденний побут як впливова частина самого життя містить у собі теоретико-методологічні ідеї, що застосовуються для дослідження цієї ж повсякденності з позицій феноменології та типології.

У наш час некласичної та постнекласичної науки, коли можливості філософської науки як суто раціональної вичерпуються, виникає необхідність звернутись до наукових практик, що поєднують раціональне та ірраціональне, індивідуальне та соціальне, тілесне і духовне [1, с. 24].

Інша назва для повсякденності – це “життєвий світ” (World of Life, Lebenswelt, Le Monde de la Vie). Це поняття вживається у двох значеннях, а саме: перше, позначає специфічно людський світ, який сформовано культурою і наукою, на відміну від природи; друге – це дорефлексивний світ міжсуб'єктного існування. Ще до Е. Гуссерля термін “життєсвіт” був введений у філософію В. Джеймсом (1904), Г. Зіммеlem (1907), а також іншими німецькими авторами, наприклад Е. Трелчем (1910) та Р. Ойкеном (1918). “Життєвий світ” протиставляється науковій, позитивістській, а також умоглядно-метафізичній спробі досягнути повсякденність людини. Е. Гуссерль, як засновник феноменології у ХХ ст., надає цьому терміну певної теоретичної ваги. У своїй праці “Криза європейського людства і філософія” він зазначає, що ця криза зу-

мовлена забуттям того, що М. Гайдеггер називає “повсякденним буттям” (*Alltäglichkeit des Daseins*) [2, с. 232].

Після гуссерлівського прориву до інтерсуб’єктивності життєвого світу тема повсякденності для феноменології стає ключовою. М. Гайдеггер залучає її 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. Своє розуміння повсякденності запроваджує Б. Вальденфельс. Однак не лише феноменологи зосереджуються на дослідженні зазначеної теми. У традиції лінгвістичного аналізу Л. Вітгенштайн звернувся до буденної мови, аргументувавши її 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).

Повсякденність часто визначають як “реальність історичного процесу”, що постійно існує, але змінюється в її предметно-речовому оточенні та ментальних структурах (Ж. Ле Гофф, Ф. Бродель, А. Гуревич, Ю. Лотман, Ю. Безсмертний, А. Ястребицька). Водночас виявляється і обґрунтовується соціокультурне значення повсякденної сфери, її цінність як історичного джерела, а також обмежується коло явищ, що належать до повсякденних.

Значну частину робіт присвячено ролі та значенню предметно-речового оточення в повсякденності, де автори підкреслюють поліфункціональність речі в побуті, яка має не тільки значення знаряддя, але й комунікативну та естетичну цінність. Це може дати можливість характеризувати повсякденну сферу як елемент культури, створений для задоволення матеріальних та духовних потреб людини. Домашню обстановку як прояв “переживання життя” досліджує французький філософ-постмодерніст Ж. Бодрійяр, який намагається простежити, як раціональність речі у сучасному влаштуванні бореться з ірраціональністю потреб людини. Він аналізує сферу побуту, яка тепер вочевидь виявляє свій культурний зміст.

Неодноразово поняття повсякденності використовується у своєму вузькому значенні – повсякденність лише як побут, або ж ототожнюється із поняттям звичайного життя. Автор книги “Джерела себе” Ч. Тейлор зауважує: “Звичайне життя – це мистецький термін, який запроваджую, аби позначити ті аспекти життя людини, які пов’язані

з продукуванням життєвих благ та продовженням роду, тобто працю, виробництво речей, необхідних для життя, а також наше життя як носіїв статі, включаючи шлюб та сім'ю" [5, с. 280]. Ще в середньовіччі існувало відчуття своєрідної ієрархії, згідно з якою життя воїна або правителя, що спиралося на честь і славу, було не співмірне з життям людини нижчого ґатунку, яка опікується самим життям. Готовність ризикнути життям була ознакою людини честі. Як зауважує Ч. Тейлор, з ходом історії в орієнтирах людства відбуваються суттєві зміни, а зокрема, порушується вищезгадана ієрархія.

У XVIII столітті виникає нова модель добропорядності, коли життя, присвячене комерції та придбанні майна, посідає небачене досі позитивне місце. Ліберальне суспільство почалося із закладення підвалин для виникнення ідеалів рівності, почуття всесвітньої справедливості, етики праці, шанування статевої любові та сім'ї.

Тут важливо зрозуміти ту позитивну оцінку, яка надається звичайному життю, Ч. Тейлор повертає нас до теологічних джерел. Утвердження звичайного життя бере свої витoki із юдеохристиянської духовності, а практичний імпульс, який воно отримує в епоху Нового часу, походить з ідей Реформації. Відмова разом від сакрального та від посередництва призвела до підвищення статусу профанного (так раніше називалося звичайне життя). "У весь новочасний розвиток утвердження звичайного життя, у всіх своїх аспектах був зніщений та передвіщений духовністю реформаторів церкви" [5, с. 288].

У XX столітті повсякденність починає вивчатися як сфера соціальної взаємодії, яку потім конкретизовано А. Шюцем у понятті "повсякденний життєвий світ". Його подано як субуніверсум (першорядну реальність обставин і оточення), що включає речі та події зі своїми причинами, зв'язками і природними законами, соціальними явищами та інститутами. Як феноменальна реальність, повсякденність іманентна буденній свідомості. На думку феноменологів, вона дає можливість аналізувати індивідуальний початок загальнозначущого досвіду, тому має важливе значення для науково-теоретичного пізнання. Ці висновки розвинено в "соціології буденного життя" Г. Гарфінкеля, Д. Ціммермана, М. Полнера. Вони розглядають фактологічний матеріал повсякденного життя як першорядний для соціологічного аналізу.

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. Особливої уваги заслуговує праця І. Касавіна та С. Щавелева “Аналіз повсякденності” – це одне з перших фундаментальних досліджень, присвячених баченню повсякденного життя очима вчених-гуманітаріїв.

Повсякденність досліджується як вітчизняними, так і закордонними науковцями. Для вирішення загальнометодологічних проблем розуміння повсякденності необхідним було звернення до робіт таких українських дослідників, як: Т. Андрущенко, Г. Волинка, І. Дробот, Н. Мозгова, Д. Білько, М. Бойченко, В. Горлинський, І. Карівець, А. Лактіонова. Різні аспекти повсякденності також представлені у таких дисертаційних дослідженнях: В. І. Кебуладзе “Інтерсуб’єктивне вчення Е. Гуссерля як трансцендентальний фон феноменологічної концепції досвіду А. Шюца”, А. В. Худенко “Феномен повсякденного і шляхи відновлення суспільства”, С. П. Петрущенко “Повсякденність у контекстуальних реконструкціях науки”, Л. В. Губернюк “Жизненный мир человека в контексте социально-философского исследования”, С. І. Щербак “Інтерсуб’єктивність і соціальність”, Я. М. Кунденко “Повсякденність як реалія культурної дійсності”.

Так, О. Ільїн пропонує неупереджене розуміння істинних можливостей повсякденної свідомості як такої, що не розмінюється на окремі свої стани та періоди. Продовжуючи тему повсякденної свідомості, М. Бахтін зазначає, що основним завданням останньої є адекватність до суб’єктивних цілей і об’єктивних обставин, якими управляє людина, живучи і спілкуючись у своєму власному світі. Тобто основним завданням повсякденної, а точніше, буденної свідомості, за словами М. Бахтіна, полягає не тільки і не стільки у відображенні самого по собі об’єкта чи стану суб’єкта, скільки у проектуванні процесу взаємодії суб’єкта та об’єкта заради їх узгодженості. Таке незатеоретизоване мислення науковець називає мисленням в момент події (“событийное”). Основною його характеристикою є ситуативна конкретність. Об’єкт такого мислення у неідеалізований наукою і нетипологізований мистецтвом чи релігією. Теоретична свідомість виділяє головне, необхідне, загальне. Повсякденне (буденне) існування потребує сприйняття цілого з його другорядними випадковими, одиничним рисами. Споглядати подію і протистояти їй – це ознака буденного мислення. М. Бахтін підкреслює колективний характер повсякденного духу, стверджуючи, що мислення суб’єкта на повсякденному рівні за соєю природою є співдієве.

У складі діалектичного та історичного матеріалізму сфера побуту була вторинною у порівнянні зі сферою праці чи іншими сферами суспільного виробництва. Прихильники марксистсько-ленінської філософії вважали, що рівень розвитку виробництва і змістовність виробничих взаємин між людьми, визначають, впливають на позавиробниче життя та діяльність індивідів. При цьому не заперечувалось те, що побутові стосунки відіграють значну роль. Завдяки буденній свідомості передбачалось засвоєння основної частини, культурно-ідеологічних цінностей. На цьому рівні мало відбутися становлення фундаменту характеру особистості. У рамках діалектичного матеріалізму буденну свідомість звинувачують у гносеологічній неповноцінності. Як результат такого звинувачення останній приписуються такі характеристики: безпосередність, обмеженість лише пізнанням явищ (не сутностей чи закономірностей), існування у вигляді навичок, уявлень, часткових знань, емпіричність, стихійність навчання самим досвідом життя. Відповідно буденній свідомості протиставляється систематизоване, упорядковане знання про суть речей та явищ. Таким властивостями володіли виключно наука та філософія.

З позицій історичного матеріалізму буденна, свідомість є найбільш близькою із суспільною психологією. Вони то повністю отожднюються, то суспільну психологію розглядають як нижчий рівень буденної свідомості. І знову ж таки у будь-якому із варіантів цього розуміння буденна свідомість носить масовий, стихійний, поверхневий характер. У своїй діяльності ідеологічна система враховувала особливості буденної свідомості мас, задля того, щоб поступово піднімати їх за допомогою наукової ідеології до усвідомлення загальнокласових інтересів. Адже за своїм визначенням “розвинутий соціалізм” не міг описуватись таким же відсталим як власне пролетарська свідомість.

Звернення до теми представлення повсякденної свідомості у діалектико-матеріалістичному періоді має своє особливе значення, адже витоки сучасного розуміння і ставлення до повсякденності та буденної свідомості ще й сьогодні сягають глибин цього періоду.

Тему вивчення масової свідомості продовжує Б. Грушина, на основі емпірично-документального підходу вона подає історико-соціологічні дослідження повсякденності в часи Леніна, Сталіна, Хрущова. Статті, монографії та докторська дисертація О. Кукушкіної [2, с. 94] містять зведення реалістичних тенденцій буденної свідомості з позицій діалектичного та історичного матеріалізму.

В. Найдиш вивчає та систематизує форми квазінаукового

фольклору, що витворюються масовою свідомістю. Окрім теорії буденної свідомості, реконструюються окремі форми її методології. С. Денисов вивчає рецептурну форму вираження побутово-практичних знань, роль розумових форм мислення в організації людської діяльності. У низці праць радянських філософів в розглядалось також відношення буденної свідомості з іншими областями суспільної свідомості, значна увага тут приділяється науці, проте не оминались питання моралі, етики (В. Василенко, В. Назаров).

Є. Шевцов стверджує, що так само як і в художній творчості, так і при вирішенні завдань повсякденного знання значну роль відіграє візуальне мислення. Воно є своєрідною сумішшю чуттєвого та раціонального пізнання. Саме в пробуті, за певних практичних труднощах, людина нерідко обходиться без вербалізації проблемної ситуації, а шукає вихід за допомогою наглядних прикладів.

О. Грязнов присвятив свої роботи поняттю здорового глузду у лінгвістичній філософії. Ю. Мілютін опублікував новий коментований переклад головної праці лідера шотландської школи "Філософія здорового глузду" Т. Ріда. Т. Ойзерман на основі історико-філософських матеріалів з'ясовує співвідношення буденного знання і здорового глузду. Спроба Ю. Мілютіна розділити здоровий глузд на буденний і науково-теоретичний призвела, по суті, до ототожнення порівнюваних феноменів [3, с. 37]. Б. Пукшанський трактує здоровий глузд як певний концентрат, неформальний критерій раціональності у складі буденної свідомості, а також за її межами у сферах спеціалізованого пізнання і практик. Окрім власне філософських досліджень буденної свідомості, доволі продуктивними є вивчення її з позиції окремих гуманітарних наук – історії, етнології, лінгвістики. Представники школи "Анналів" та дотичні до них західні автори (Ф. Бродель, Ж. Ле Гоф, Ф. Арієс, Й. Гейзінг) заклали основи методології реконструкції ментальних структур минулих історичних епох. У цих формах світосприйняття та мислення відображалась повсякденність минулого у найширшому значенні цього слова (середовище життя, форма виробництва, обмін товарами, відпочинок, ставлення людей до народження і смерті, шлюб і сім'я, миру та війни).

За словами І. Касавіна та С. Щавелева, теоретико-методологічному піднесенню філософського інтересу до духовного життя повсякденності сприяли дослідження ненаукового пізнання його форм і природи [2, с. 152]. У радянській літературі поняття "ненаукове знання" використовувалось у явно зневажливому сенсі.

Проте при поглибленому дослідженні логіки та методології науки не можна було не звернути уваги на те, що серед суспільно-історичних умов виникнення і розвитку соціології та культурології значне місце відводиться буденному знанню, що є квінтесенцією здорового глузду та гносеонтологічних феноменів.

У неklasичній теорії пізнання теоретико-методологічні акценти переносяться з об'єктивних, вербалізованих, соціально-апробованих форм знання та пізнання на найрізноманітніші гносеологічні та соціокультурні ціннісні форми знання і пізнання наявного, особистісного суб'єктивного. Останні представлені не у дискурсивно-логічних горизонтах людської свідомості, а безпосередньо у формах людської діяльності і спілкування. Характерна для класичної гносеології позиція рефлексії доповнюється реконструкцією своєрідного онтологічного знання, заглибленого у життя особистості та соціуму. Оскільки повсякденність і побут закономірна та впливова частина цього життя, то до розгляду буденного знання підходили із феноменологічних та типологічних позицій. Ю. Урмацев у своїй праці про різні форми осягнення буття, виділяє такі з них, як: наукова, технічна, художня, філософська, релігійна, міфологічна, демонологічна (народна) та інші. Всі вони тотожні на онтологічному рівні (заслужують на існування), але якісно відмінні на рівні феноменологічному (виходячи із можливостей відображення і проектування реальностей).

Протягом дев'яностих років двадцятого століття розвивається тенденція як фундаментальна умова не лише процесу пізнання, а й усього буття людини у світі культури.

Виходячи з наявного кола проблем повсякденності у гуманітарній рефлексії, можна виділити такі аспекти дослідження повсякденності, які у філософських та суміжних з нею дисциплінах розроблені ще недостатньо, представлені суперечливо або ж зовсім нерозкриті:

1. Гносеологічна природа буденної свідомості, яка служить своєрідною соціокультурною матрицею для всіх інших дистанційованих від повсякденності форм духовної культури; роль здорового глузду і народної мудрості при виробленні універсальної культури.

2. Співвідношення власне буденного і суміжних з ним типів і видів свідомості, знання, їх місце у духовному світі особистості та соціуму; зв'язок буденної свідомості із психологією та ідеологією; місце, роль та значення масового та індивідуального, раціонального та емісійного, теоретичного та емпіричного; місце, роль та значення, універсального, загального та спеціалізованого знання, істини та цінностей, здорового глузду, розсудку, розуму у повсякденності.

3. Структура власне повсякденної свідомості; розмежування у складі повсякденності побутових, виробничих, гуманітарних знань та вмій, мудрості та здорового глузду, виявлення вербалізованих та неявних, латентних елементів.

4. Форми вираження повсякденного знання, характер його методології (ідея, рецепт, стиль, навик); особливості повсякденних варіантів картини світу і менталітету, носіїв буденної духовності.

5. Бінарні опозиції повсякденності, які, з одного боку, заперечують її, а з іншого – наповнюють життєвою енергією (свято, ритуал, кризи, катастрофи, екстраординарні стани буття і свідомості) [2, с. 156].

Різноманітні концепції феномену повсякденності і досі залишаються недостатньо узгодженими між собою і часто втрачають поза та внутрішньосистемний зв'язок. Постмодерн проголошує повсякденність зоною позасистемної свободи дух, у той час, коли сама онтологія повсякденності не стоїть на місці і постійно змінюється у своїх бінарних опозиціях-доповненнях. Для кращого розуміння теми повсякденності необхідним є сумарний досвід філософської рефлексії, проведений з різних теоретико-методологічних позицій, та результати спеціального поаспектного вивчення повсякденності в археології, історії, етнології, лінгвістиці, психології, соціології та інших гуманітарних дисциплінах. Філософія та її гуманітарні “сусідки” (культурна антропологія, феноменологічна соціологія, когнітивна психологія) вже отримали і можуть досягнути неабияких результатів та успіхів у розумінні вічного духу і сучасних структур повсякденності.

Повсякденність існувала для філософського знання у різних іпостасях: як джерело загальнозначимих ілюстрацій; як основа і критерій істинності; як ціль критики та пояснення. Філософія неодноразово звертається до вивчення повсякденності. Кожна нова епоха шукала у ній свій зміст, накладаючи на неї свої розчарування та надії. Відношення філософії до повсякденності подібне відношенню генія до натовпу. Вивчаючи повсякденність, філософ віднаходить у ній певну внутрішню мудрість; використовує приклади із повсякденного досвіду. Буденна свідомість, своєю чергою, звинувачує філософію у відірваності від життя, в умоглядності, проте одночасно засвоює філософські ідеї у вигляді загальновідомих штампів. Захоплення наївністю, схвалення в контексті нерозуміння, з одного боку, з іншого – антагонізм і любов сплітається тут у певну парадоксальність, у якій зникають відмінності між повсякденністю та її конкретними образами, між повсякденною реальністю і побутовим знанням, між повсякденним досвідом і філософією.

сю здорового глузду. Всі ми живемо у світі повсякденності та не без підстав вважаємо, що знаємо його і можемо судити про нього. Проте у цьому нашому знанні немає або ж є надто багато джерел, які дозволяють аналізувати повсякденність. Теоретики школи “Анналів” на основі історичних даних подають фрагментарні історичні зрізи повсякденності; письменники, спираючись на свій досвід, яскраво описують повсякденне життя, повсякденну свідомість; соціологи, психологи, лінгвісти розробляють свої ракурси вивчення повсякденності; аналітична філософія і феноменологія визначили своїм предметом світ повсякденності. Усі ці джерела частково так чи інакше збігаються один з одним, суперечать один одному, а то і зовсім неспівмірні. Правомірним тут постає питання: в чому завдання філософії у такій ситуації? Якщо це завдання полягає у здійсненні глобального синтезу, то існує небезпека, що його результати застаріють вже в процесі самого синтезування. Як зауважують І. Касавін і С. Щавелев, сьогодні ми перебуваємо у пошуку нового світогляду та нової філософії XXI століття, ми потребуємо певного фундаменту, і ним може послужити наука, релігія, міф або ж всі разом, проте (і цього не укинути) вони повинні бути адаптовані, внутрішньо перетворені повсякденною свідомістю [2, с. 150].

Література:

1. Добронравова И. С. Постеклассические практики повседневности: преимущества сенергетического контекста обсуждения // Практична філософія. – 2010. – № 2. – С. 24-29.
2. Касавин И., Щавелев С. Анализ повседневности. – М.: Канон, 2004. – 432 с.
3. Милютин Ю. Е. К понятию “здравый смысл” // Вопросы философии и социологии. – 1973. – № 5. – С. 29-37.
4. Худенко А. В. Феномен повсякденного і шляхи відновлення суспільства. – Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук за спеціальністю 22.00.01 – теорія та історія соціології. – Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна. – Харків, 2000.
5. Тейлор Ч. Джерела себе / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка **Б. Ю. Поляруш**