

ОСОБЛИВОСТІ СТАВЛЕННЯ ДО ТЕМИ ПОВСЯКДЕННОСТІ В КЛАСИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ

Анотація. Стаття присвячена аналізу місця проблеми повсякденності в західноєвропейському філософському дискурсі, починаючи від стародавнього світу до сьогодення. З'ясовуються та обґрунтовуються причини маргінального становища досліджуваної теми в історії класичної європейської філософії та причини зміни такого порядку речей у сучасній філософській традиції.

Ключові слова: повсякденність, маргінальність, філософська традиція, раціоналізм, суб'єкти історії, філософський дискурс.

Аннотація. Галушко М.М. Особенности отношения к теме повседневности в классической традиции философствования.

Статья посвящена анализу места проблемы повседневности в западноевропейском философском дискурсе, начиная с античности до сегодняшнего дня. Исследуются причины маргинального положения обозначенной темы в истории классической европейской философии и причины изменения такого порядка вещей в современной философской традиции.

Ключевые слова: повседневность, маргинальность, философская традиция, рационализм, субъекты истории, философский дискурс.

Annotatoin. Halushko M. Peculiarities of the attitude to the everyday life topic in the classical philosophizing tradition.

This article is deal with the problem of everyday routine, its place in the world of philosophy in the Westen Europe countries. The author analyzes that problem from the ancient world to nowadays. The causes of secondary position of that subject in the classical history of the European philosophy and causes of chanching of them in the present day are elucidated and substantiated in that article.

Keywords: commonnes, marginalness, philosophyc tradition, rationalism, subjects of history, philosophyc discourse.

Коли визначають поняття “повсякденність”, на думку спадає щось звичне, рутинне, нормальне, все здається ясным, зрозумілим. Але коли ми намагаємося чітко окреслити зміст поняття, воно стає недосяжним, складним для інтерпретації. Усе це відбувається тому, що повсякденність просто вислизає з-під рефлексії. І в історії філософської думки тема повсякденності виникла не відразу і довгий час займала маргінальне положення в її проблемному полі. У текстах давніх дослідників виникає опис структур повсякденності, але він носить емпіричний характер як фіксування даності наявного буття людини. Такими є праці Гесіода, Тацита, Фукідіда. Тільки в окремих концепціях, які створюють цілісну картину світу, виникають моменти не тільки емпіричного

осягнення проблеми, але й її концептуалізація.

Дескрипція повсякденності в перспективі історії людства вперше виникає у Гесіода в поемі “Труди та дні” (про що свідчить назва твору). Починаючи від золотого віку, де люди жили “як сном обійняті” [2, 116], до залізної доби людство занурюється в безодню труднощів і повсякденних дріб'язкових турбот. 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 добродієм 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” [2, 289]. Занурення в марноту буденності є не тільки симптомом для античного мудреця, але і способом подолання кризи для античного люду. Це засвідчують спроби реабілітації повсякденності (і її морального значення) вже в давньогрецькому світі після героїчної естетики Гомера. Головний його персонаж – Ахілл – перед безвісною буденністю віддає перевагу короткочасному моменту її переривання і безсмертя в історичній пам'яті нащадків.

Первинна гармонія людини зі світом, що виявляється в тотожності макро і мікрокосмосу, припускала вбудованість структур повсякденності, що починали випадати з тотальності міфу, у загальний порядок всесвіту. Прояв такої гармонії можна знайти й у соціальному космосі Платона, що визнає необхідність особливого суспільного класу серед вільних людей, занурених у прозу життя, функцією якого є задоволення життєвих потреб. Цей клас, хоч і є більш віддаленим соціальним станом від світу ідей, але усе-таки включений у перспективу соціально-космічної гармонії і представлений певними чеснотами – розважливості і помірності, 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.

У Аристотеля етика спрямовує людей, “недосвідчених у життєвих справах”. 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.ін. 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” [1, 480]. 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” [1, 480]. Природа людини вінчається її розумною душею, а її чуттєва, утилітарна складова, хоча і є необхідною, але виступає засобом для досягнення кінцевої мети і 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. 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 у середньовічній філософії. Августин Блаженний обґрунтовує ієрархію буття, де кожне суще має своє місце і співставлене з усім ладом універсуму. Добродетель полягає в умінні правильно оцінювати речі відповідно до їхнього місця в цьому порядку. Тому любов до речей плинних, до тварного всупереч вічному Творцю є “непорядок і збочення”, “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, що не в самих речах гріх, а в незаконному користуванні ними. Незаконне користування, що породжує порок, припускає розрізнення понять “користування” і “насолода”. Їхня дихотомія виправдовує для Августина життєві справи «граду земного». 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 життям, що вона здатна досягти вічного життя, отже, 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 пересічної 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 рухати волю потрібним чином, а тому з'являється нестаток у вільному виборі.

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 Августина, до розумності певних світських прагнень у Аквінського.

В епоху Відродження закономірно зростає інтерес до індивідуального буття спочатку святих, потім людини і 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 півтора тисячолітнього 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” – 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 Роттердамський, 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 мови. Ця тенденція Відродження утворює діалектичне протиріччя з тенденцією “гуманістичного буквоїдства”.

Загальна раціоналістична спрямованість філософії Нового часу призводить до нової варіації закріплення негативного, принизливого ставлення до повсякденності. Фундатор новоєвропейської філософії Ф. Бекон починає побудову “нового органону” 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 раціоналістичний критерій істинності Декарта – їх не можна підпорядкувати до вимоги очевидності і ясності, а, отже, обробити правилами дедуктивного методу. Різноманіття 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, що подаються, і ті, що виявляються і досліджуються. Подальша типологізація принципів призводить до логічних проблем, які перешкоджають побудові несуперечливої системи.

У цьому переконує і кантівська критика повсякденного розуму в передмові до “Пролегоменів” і “Критики здатності судження”. Кант полемізує з Рідом і Біті з приводу їхньої прихильності до здорового глузду. Він є “зручним засобом”, “оракулом”, до якого апелюють як до “судження юрби”, що 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. Разом з тим, саме розсудок конституює сфери наукового пізнання, на відміну від метафізичного розуму. 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, масового виробництва, економічні поняття, які раніше розцінювались як низькі, усе ширше використовуються широкими верствами, обговорюються на сторінках газет і журналів. 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. В ідеї вивчення маленької людини як антиподу сильних світу цього, які завжди були в центрі уваги історика, був схований протест проти несправедливості, проти панування бюрократії в суспільстві, проти втрати простої людяності. Історія повсякденності дозволяє людині наблизитися до минулого, оцінити його адекватно, вжитися в нього, відчувати своє минуле. 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. 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.

У концепції М. Вебера ми зустрічаємося з терміном “оповсякденення”, під яким розумівся щоденний процес навчання, освоєння традицій і закріплення норм. У цьому процесі повсякденність виступає як сфера, де збирається і зберігається минулий досвід. Для нього “оповсякденення”, – одне з центральних понять у проблематиці стабілізації кризи, виникнення нового релігійного плану, становлення соціального порядку тощо. Адже будь-які нововведення політичного й економічного характеру сприймаються людьми як ворожі, як замах на стале, знайоме.

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

У дослідження феномену повсякденності значний внесок зробив М. Гайдеггер, що, аналізуючи основи людського існування, визначив повсякденність як екзист, суть якого – присутність. “Повсякденність означає те, як мірою якого присутність “живе сьогоднішнім днем”, 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” [4, 370]. Присутність у повсякденності

найближчим чином і здебільшого захоплена своїм світом. Суб'єктом повсякденності, що розкривається в присутності, є людина. Я є суще, той, хто тотожний у різних модусах і співвідносить себе з їхньою множинністю. Онтологічно він завжди наявний 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, “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” [3, 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 складає її перевагу порівняно з іншими кінцевими сферами значень. Тому, говорив він, повсякденність є “верховною реальністю”. Людина переважно живе і працює в ній, відлітаючи думкою в ті чи інші сфери, завжди неминуче повертається у світ повсякденності. Визначаючи структуру повсякденності, А. Шюц створює феноменологічний варіант соціології.

Підводячи підсумки історіографії філософсько-методологічних досліджень проблеми повсякденності, можна визнати, що ці дослідження міцно ввійшли в традицію. Зазначена тема далеко не одразу привернула до себе увагу сучасних мислителів, протягом тривалого часу проблема знаходилася на “другому плані” наукової думки. В другій половині ХХ століття інтерес до неї 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 теми повсякденності в проблемному полі філософії.

Література

1. Арістотель. Нікомахова етика: Пер. з давньогр. – К.: Аквілон–Плюс, 2002. – 480 с.
2. Гесіод. Роботи і дні // Антична література: Хрестоматія. Давня грецька поезія в українських перекладах і переспівах. – К.: ІСДО, 1994.
3. Григорьев Л. Г. „Социология повседневности” Альфреда Шюца // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 123 – 137.
4. Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 80–101.

ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Анотація. Стаття присвячена дослідженню особливостей тематизації проблеми свободи в російській релігійній філософії кінця 19 – початку 20 ст. Аналізується філософський доробок таких мислителів як В. Соловйов, Л. Толстой, М. Бердяєв, С. Франк.

Ключові слова: свобода, російська релігійна філософія, персоналізм, сенс життя, етатизм, природа людини.

Аннотация. Культенко В.П. **Этико-антропологическая проблематика в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века.**

Статья посвящена исследованию особенностей тематизации проблемы свободы в российской религиозной философии конца 19 – начала 20 века. Анализируется философское наследие таких мыслителей как В. Соловьев, Л. Толстой, Н. Бердяев, С. Франк.

Ключевые слова: свобода, русская религиозная философия, персонализм, смысл жизни, этатизм, природа человека.

Annotation. Kultenko V. **Ethic-anthropological problems in the Russian religious philosophy in the late XIX – early XX centuries.**

This article is dedicated to the investigation of the peculiarities of the Russian religion philosophy at the end of the 19th century and at the 20 century. The philosophical writings of such author as V. Solovyov, L. Tolstoy, N. Berdyayev and S. Frank are analyzed here.

Keywords: freedom, russion religious philosophy, etatism, personalism, sense of life, human nature.

Російську філософію ХХ ст. часто називають персоналістичною, персоналізмом, наголошуючи на принциповій відмінності її як від релігійного, так і від атеїстичного екзистенціалізму. У своїх сутнісних настановах персоналізм виходить з твердження, що без досягнення того, що складає сутність особистості, неможливо просунутися у вирішенні й інших філософських питань. Як зазначає Н. Хамітов: “В персоналізмі немає онтологічної прірви між людиною і Богом; ...персоналізм не стверджує, що трансценденція дана людині самим фактом виходу з повсякденності в граничне буття” [6, 248]. Йдеться про