

дотримуючись своєї логіки диз'юнктивного синтезу, що геометричний метод, професія полірувальника лінз і життя Спінози слід розуміти як складники цілого. Спіноза, на його думку – один з живих ясновидців, а його метод – третє око, яке дозволяє бачити життя по той бік усіх хибних тотожностей, пристрастей і смертей. Даний метод – це спосіб доведення, осягнення життя, не призначений переконувати чи панувати. Він, образно кажучи, слугує для полірування лінз, що допомагають натхненному радісному вільному баченню. Спіноза вірив лише у радість і зір [8, 204].

З аналізу філософії Спінози і Ніцше випливає етика Дельоза, яка є „обґрунтуванням радості і щастя як конструктивних принципів буття” [14, 203]. Етичне ствердження волі і радості як головних цінностей життя співвідноситься у мислителя із силою волі і процесом радості, які забезпечують творчий синтез. У розумінні Дельоза етика – це не вчення про добро і зло, а практична наука про пристрасті і волю людини. Саме воля, на його думку, слугує творенню життя, і це є основоположний принцип даної етики. Водночас етичні позиції Дельоза щільно пов'язані із естетичним сприйняттям життя, тобто йдеться про прагнення досягти калокогатії [14, 141]. Естетика в даному випадку постає як занурення у життя, насолода ним. Етика при цьому є дуже далекою від будь-якої діалектики у гегелівському розумінні, від зв'язку з негативним, яке знецінює життя. Відмовляючись від діалектики, Дельоз відкидає і нестаток, наголошує на повноті життя. Отже, етика Дельоза ґрунтується на радісному життєтворчому процесі, уявленні про життєвий потік, в якому зростають і множаться сили життя.

#### Література

1. Бадью А. Делез. Шум бытия. – М., 2004.
2. Бергсон А. Смѣх. – К., 1994.
3. Грицанов А.А. „Берсонизм”(„La. Bergsonisme”, 1966)// Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001.
4. Грицанов А.А. „Жизненный порыв” // История философии. Энциклопедия. – Минск, 2002.
5. Делез Ж. Логика смысла. – Москва – Екатеринбург, 1998.
6. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. – М., 2000.
7. Делез Ж. Бергсонизм. – М., 2000.
8. Делез Ж. Спиноза. – М., 2000.
9. Делез Ж. Ницше. – СПб., 2001.
10. Deleuze G. Difference et repetition. – Paris, 1968.
11. Deleuze/ Image movement image temps: [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com).
12. Энциклопедия постмодернизму. – К., 2002.
13. Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. – М., 2001.

14. Карцев И. Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имагинация. – М., 2005.
15. Жицінський Ю. Бог постмодерністів. – Львів, 2004.
16. Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури. – К., 2000.
17. Повторева С.М. Структуралізм і постмодернізм. Гносеологічний аспект // Філософські науки. Вісник НУЛП. – №525. – Львів, 2005.
18. Сігов К.Б. Між духом і літерою: життя і сміх. – К., 1994.
19. Скопин Д. Французи, немці і греки // Бадью А. Делез. Шум Бытия. – М., 2004.
20. Соболев О.М. Постмодерн і майбутнє філософії. – К., 1997.
21. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Избр. произв.: В 2-х тт. – Т.1. – М., 1957.
22. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Труды по языкознанию. – М., 1977.
23. Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. и др.. Постмодерн как ситуация философствования. – СПб., 2002.
24. Усманова А.Р. Постструктурализм // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001.
25. Ярошевец В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. – К., 2004.

*А.Ю. Лустенко*

### ПОВСЯКДЕННІСТЬ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СИСТЕМІ ПЛОТІНА

*У статті розглядається проблема формування та осмислення у класичних філософських системах предметів й тематик, остаточне розкриття котрих відбувалось лише в умовах некласичної філософії. Зокрема це стосується такої проблеми філософії ХХ століття, як повсякденність. Дана стаття є спробою відтворення конкретного категорійного змісту предметності повсякденного у системі Плотіна.*

Інтерпретація філософської спадщини, яка стала класикою, її читання та розуміння, перечитування та переосмислення у сучасному світі, на нових об'єктах проблем, ситуацій, подій, є одним з перших завдань науки філософії. Її простір, якщо розуміти його як сукупність тем, що підлягають розробці з боку філософської рефлексії, розширюється, а якщо говорити про ХХ століття, то тут воно зазнає безжалісного перекроювання та буквально вивертання навиворіт. Виникають не просто нові теми та питання, йдеться безпосередньо про викликання з небуття, проступання рис та оголення поверхонь нових

предметностей. Але це не означає їх повне небуття раніше, до їх розкриття у якості самостійної теми. Це є нові ракурси, кути огляду, до яких дійшла людина, нові ціннісно-сміслові красиви, що відкрились їй, дали можливість побачити цю предметність більш самостійно та самосуттєво. І тоді більш розумним буде говорити про певну непрямую, імпліцитну рефлексію, котра могла мати місце або мала місце.

Серед таких питань важливе місце займає повсякденність. У проблемі повсякденності є очікуваними різнопланові виходи конкретизації та виявлення: соціально-феноменологічні, релігійні тощо. Істотним та проблемним у відношенні до повсякденності є те, що вона виступає сферою їх не-даності, незґрунтованості; в прямому сенсі слова це місце, котре очікувано *всім* відносно даного предметного поля. Та водночас це область формування та підтвердження відповіді, котру людина висуває своїм існуванням – назустріч цій невизначеності, де формуються цінності, твори, концепції як форми протистояння та вистоявання у цій тотальній невизначеності.

Якщо вказувати місце повсякденності у ретроспективі філософської рефлексії, то вона постає у якості цілком сучасної проблематики та постановки питання, що спирається на засоби та долі самовідношення людства у ХХ столітті. Та, водночас, неможливо не визнати, що така проблематика, як проблематика амбівалентності, потоковості зовнішнього щодо людини сущого та генези завершеності культурного результату, який проступає з неї та перебуває у ній – чи приймає цей результат форму теоретичної концепції, твору, моральної цінності, вчинку, суспільного порядку – не могла не поставати у класичній парадигмі в умовах минулих історико-культурних та інтелектуальних цілісностей.

Принципово моністичний характер системи Плотіна є причиною того, що повсякденність визначається в її умовах як внутрішньоєдична реальність. Вона одержує своє з'ясування цілковито через ейдос, і розкриття її у плотинівській картині всесвіту повністю є діалектикою ейдосу, його розкриття та повернення до самого себе. До Плотіна той предмет, що сучасна філософія тематизує як повсякденність, було виражено в античній філософії в умовах дуалістичного погляду. Повсякденність неодмінно протиставлялась будь-якій іншій модифікації, в котрій перебуває суще, та яка з необхідністю виражає собою світ оформленості, обмеженості, тобто, будь-якої єйдетики. Плотін першим прийшов до системного обґрунтування того, що повсякденність й не-повсякденність існують як стани, яких набуває буття ідеї. Але, за платонівською традицією, ідея та суще тотожні, ідея і є врешті-решт тим, що реально існує, а існувати – те ж саме, що виступати у власній оформленій цілісності, тобто бути причетним до ідеї. Повсякденність є окремим випадком існування ідеї, та плотинівський монізм ніяким чином не психологізує

повсякденність, не переводить її у ранг стану суб'єкта, а стверджує її у всьому багатстві онтологічних прерогатив, але при цьому виводить нас із стану дуалізму у розумінні цього питання.

Головною метою даного дослідження історії філософської рефлексії над повсякденністю є визначення того, як в інтелектуальних умовах конкретної системи філософії розуміється креативно-спонтанний принцип існування нероздільного, яке місце та яку роль він відіграє в даному інтелектуальному універсумі. Адже повсякденність ще до того, як вкладати в це поняття будь-яке конкретне значення, складає нероздільна сукупність. Те, що в ній міститься, є недиференційованим в плані чіткого, осмисленого й усвідомленого відрізнення речі від речі та змісту від змісту. По-друге, предметом філософської рефлексії повсякденність постає, коли питання про неї ставиться у ракурсі принципу існування цієї нероздільної маси. Само по собі її буття є невербальною та позапонятійною реальністю за самим своїм визначенням, будь-яка постановка питання про вираження її на рівні слів та суджень є, за змістом, накладанням деяких меж на те, що за самою своєю природою є безмежністю. Мінливе й вічнорухоме Дао, якщо воно буде виражене словами, не є, за твердженням відомого китайського класика, істинним Дао. Тому ми одразу ж повинні зробити деяке зауваження феноменологічного плану, саме таке, що мірою рефлексії, культурологічної, художньої чи, як у даному дослідженні, філософської, повсякденність фіксується мірою накладання меж, визначення її, але, звісно, в окремих принципах її власного існування.

Та, оскільки у самому своєму бутті повсякденність є реальністю безумовно позбавленою окремої оформленості, то об'єктом мислення вона може поставати лише там, де вона опиняється на своєму прикордонні та переходить в своє інобуття у вигляді відокремлених предметів й інтелектуальних форм, обертається у не-бутенне не завдяки нашій рефлексії, але це є іманентним самому процесові буття речей та змістів. А все це є ніщо інше, як креативно-спонтанний принцип, принцип того, що із глибин безречового утворюються речі, аморфне подає себе як оформлене.

Мається на увазі креативність як онтологічне начало, котре є тотальним та, складаючи змістовну й необхідну паралель таким якостям буття, як дія, рух та рухомість, пронизує собою все, що існує. Цілеспрямована креативність, інакше кажучи, усвідомлена людська творчість має сенс як окремий напрямок розвитку й розгортання цього руху, що протікає в бутті суб'єкта, та взагалі не мала б ніякого місця за відсутністю необхідно-онтологічного характеру акту творіння; саме з цього приводу ми змушені тут додавати слово *спонтанність*.

Креативно-спонтанний принцип, який пронизує все, що існує, є у Плотіна ніщо інше, як оглядання, θεωρία, „все, що тягнеться до споглядання”. „Вся

природа, которая всегда так или иначе стремится и творит, стремится и творит созерцанием и для созерцания” [1, 424]. „Всё бытие созерцает само себя и тем самым творит самого себя” [1, 435]. Для грецького філософа вживання такої характеристики ніякою мірою не спричинювало психологізацію усього суцього, якщо розуміти її так, як до цього привчає погляд, вироблений Новим часом, тобто як суб’єктивізацію. Будь-яка річ оглядає себе й процес її існування цілком адекватно описується як процес оглядання, оскільки під огляданням розуміється придатність до того, щоб існувати в просторі мислення, бути інтелектуально цілим та інтелектуально наочним. Тобто оглядання як процес означає те, що предмет творить себе, займаючи місце у бутті як конкретна змістовність.

Природа як нижчий ступінь ієрархії суцього, що розкривається в онтології Плотіна, творить себе через те, що в ній з самого початку присутній зміст як нероздільна цілісність. Цей зміст неможливо собі мислити як щось чуже по відношенню до матеріальної природи, він є ейдосом матерії, він міститься в ній як потенція. Та креативна сила природи представляє собою перехід ейдосу від стану можливості до стану конкретної визначеності. Зміст, який до того був чистою можливістю, розглядається в собі, залишається собою як непорушне, й саме вирізняється як рухомий зміст діяльності, самопротиставляється та у цьому приходять до оглядання самого себе як інтелектуального й водночас предметно-тілесного змісту. Так реалізується креативно-спонтанний принцип на рівні природних речей.

Оглядання є розкриттям душею себе через утворення свого інобуття в актах експлікації, виходу у діяльність та проявлення як у своє інобуття. Душа оглядає себе у своїх душевних актах, впізнає себе та повертається до власного змісту, який вона від початку мала. „Душа есть смысл. Но этот смысл перешёл во внешнее действие и забыл себя. Надо, чтобы через это внешнее действие душа вернулась к себе и узрела свой собственный смысл ” [1, 427]. Душа привласнює те, що малося в ній як її невиражене буття, й тим творить себе як виражену цілісну змістовність.

Ноўс оглядає себе, не претендуючи на опосередкування через зовнішнє інобуття. Уму немає для чого привласнювати свої акти, що існують як чужі й зовнішні до нього, оскільки він існує сам по собі вже тому й тільки тому, що він мислить. В тому є його власне буття, яке не підлягає інакуванню. Якщо оглядання для матерії та душі відчуває потребу в окремій предметності, коли цей акт проходить через від-речевлене інобуття, то оглядання себе Умом цілком формальне. Думки не виступають як його-інше, а форма того, коли ноўс віддзеркалює самого себе, має місце тоді, коли нпэт мислить самого себе таким, для якого мислення й буття є тотожними. Думки відокремлюються та постають як відокремлені у самому інтелекті. Оглядання Ума має місце при цьому лише

в акті стягування інтелектуальних форм – до єдиного центруючого начала. У своєму акті оглядання ноўс виступає як творець речей, оскільки оформленість речі, що міститься у ньому, є єдиною причиною того, що ми можемо розмірковувати про річ як про таку, що має буття. Оглядаючи себе, нпэт у той же час звертається до Єдиного (Ев) й одержує від нього силу й начало неформленої й першопочаткової креативності. Само по собі Ев не має в собі ніяких визначених форм [2, 132], воно є тільки Начало суцього, але бути суцхим означає перш за все мати межі. З цього приводу Ум, від котрого залежить інтелігібельна окресленість всілякого суцього, одержує у Плотіна назву *реальної потенції усього* [2, 131]. Тоді як Єдине виступає *універсально-космічною апредикативною потенцією* [1, 430], його буття у деякому сенсі саме є тотожним огляданню, оскільки Ев є собою та повертається до самого себе без опосередкування будь-яким змістовним (як для ψυχή), чи формальним (як для ноўс) інакуванням.

Спонтанний характер креативності зумовлюється необхіднимимовольним протіканням того, як Універсум розгортається в еманачії та повертається назад до самого себе через оглядання. Еманация, виходження буття із точки абсолютної невираженості триває з необхідністю, не має нічого спільного з волез’явленням. З іншого боку, оглядання в неоплатонічному розумінні не походить від суб’єктивного кореня; будь-який предмет та рівень ієрархії суцього оглядає себе тим та у тому, що представляє собою пряму й безпосередню ідейну цілісність, відкрити для споглядання, та, що те ж саме, відкрити для мислення. Предметність утворюється у Плотіна в акті сходження ідейності й одержання нею самої себе в огляданні, що відбувається спонтанно.

Застосування поняття оглядання у рефлексії над спонтанною креативністю дозволило встановити внутрішню нерівноцінність, що має місце у процесах такого роду, й дає змогу встановити складність та нерівнозначність у самому феномені повсякденності. Оглядання, повертання до внутрішньої самототожності є вищою функцією та кінцевою метою усього існуючого. Оглядання має свої градації, що залежать від предмету оглядання. Оглядання нижчого та практична діяльність є проявом слабкої здатності до оглядання, слабкої згрунтованості в ідейну цілісність [1, 424]. Врешті-решт воно виявляється у полоні речей та мінливих подібностей того, що є справжнім предметом оглядання, тіней речей. Практична діяльність – то є теж творіння, але воно відчужує людину від справжньої цілі її зусиль, а річ відчужується від самої себе, транслюючись у нівелюючий потік технологічних операцій. Плотін першим дає понятійну основу, на якій можливо конструювати діалектику повсякденності. В спонтанній креативності всього суцього, яка триває як споглядання, із глибин буття утворюється річ й виступає у всій оформленій цілісності власного буття. Будь-яке споглядання несе в собі креативну функцію, але тільки зверненість того, що споглядає, на самого себе, є завершенням й

підсумком власної ейдетичної тотожності предметів. Він належить універсуму всього суцього, але у той же час він є собою. Зверненість на інший предмет теж утворює річ, але у той же час вона розчиняє річ у множині усього існуючого, віддаляє предмет від самого себе. В результаті таке буття предмета можна визначити як *негативну айдетичну протяжність в інаковій речовій суміші*, або, стисло, *айдетичну дисперсію предмета в речах*.

Метафізика Плотіна дає змогу схопити ще один змістовний момент повсякденності, який неможливо було досягнути з позиції більш ранніх європейських систем філософії. Найвищий принцип суцього, Єдине, оскільки будь-який вимір його буття зводиться до граничної апофатики й потойбічності, так, що навіть застосування тут слова „його буття” виглядає менш адекватним, ніж казати про нього, як про позабуттєве *ніщо*, цілком не підлягає ніяким формам оцінювального судження. Воно є абсолютно байдужим до усього. О.Ф. Лосев, визначаючи цей аспект, вказує, що, коли розуміти під словом *axios – гідний, вартий*, то буття Єдиного адекватно описується терміном „анаксіологічне”. Але будь-яка оформлена й цілісна ідентичність предмету є буттям її, згідним із власним ейдосом. А справжнім буттєвим началом будь-якої ейдетики виступає, врешті-решт, Єдине. Таким чином, автономність від будь-якої оцінюваності пронизує все суще. „Эта самообоснованность, следовательно, переходит... вообще к эйдосам действительности, то есть к действительности как таковой” [1, 214]. Тобто світ, якщо брати його з позиції його справжнього буття, буття за ейдосом, не відчуває потреби ні в якій оцінці, ні в ухваленні, ні в засудженні, не є гідним та не є ганебним. З повсякденності випадає головний ряд категорійних опозицій духовно-практичного змісту, за котрими людина оцінює світ: головне/другорядне, моральне/аморальне, чудове/огидне. Під час оцінки предмету виходять з його цільності, завершеності. „Ніщо не є оціненим”, „Ніщо не є зафіксовано гарним чи поганим, головним або зайвим” – такі заперечення адресує повсякденність до людського жадання судження, оцінки. Зворотним боком цієї понятійної невизначеності є більш предметне та змістовне багатство повсякденної реальності, більша багатогранність його буття. Не-повсякденне є визначеним за допомогою характеристик, оцінок, дефініцій, та від того опиняється змістовно збідненим. Там зайве вказано саме як зайве в силу його другорядності та завдяки цьому випадає із розгляду та актуальності.

Субстанційну якість повсякденного існування складає розцентрованість судження щодо актуальності для речі будь-яких границь. Але, якщо ставати на точку зору Плотіна, повсякденність як креативно-спонтанний принцип суцього позбавляється обмежень, що накладаються з боку суб’єкту, коли він виносить оцінку про предмет. Самі межі зберігаються; більше того, вони підтримуються у справжній своїй природі, оскільки в огляданні себе розкривається й затверджується власна ідейна подібність та самототожність речі, або, якщо називати це інакше, ейдос. В повсякденності предмет утворюється

іррелевантно лише до суб’єктивної оцінки, до обмеженості людської оцінки, яка вже за своїм статусом приречена на односторонність, тоді як ейдос можливо характеризувати як власну, речову конкретну багатогранність.

Оглядання як акт реалізації тотожності, що знаходилася для античного погляду між існуванням, оформленістю та мислимістю, має тотальний характер; ніщо з того, що визначається у системі Плотіна як суще, не знаходиться поза межами цього акту. З цього слідує, що розділення, яке існує між буденністю та її інобуттям, слід шукати в самій палітрі можливих форм, яких може набувати цей акт. Не-повсякденність є вищим видом споглядання, коли його предметом виступає не нижче або однопорядкове інобуття, й не сам предмет в його ейдетичній оформленості, а рівень буття, що є вищим за своїм ступенем в ієрархії універсуму. А такий окремий вид споглядання виражається у Плотіна категорією екстаз. В екстазі річ загублює та залишає свою власну форму, звертаючись до вищих рівнів буттєвості: до шхчЮ), до нпэт, й нарешті до Эн як до єдиного й невисловлюваного початку всього суцього й будь-якого ейдосу. Від форм, сприйнятних до чуттєвого осягання, через відкидання усього, що є зайвим для чистої ідеї, в екстазі здійснюється підйом до абсолютного інтелектуального осередку буття. „...сама душа должна в начале приучиться взирать на прекрасные здания, затем на прекрасные дела... а затем уже взирать на души тех, кто совершает прекрасные дела” [2, 24].

Повсякденність не є якоюсь відокремленою сферою буття, яка охоплює виключно матерію як хаос та опозицію ейдосу. Повсякденність, так само як її інобуття, виділяється у самому ідейному існуванні речі. Повсякденність як креативно-спонтанний принцип існування нероздільного є утворення та ствердження речі у її власній тотожності, що є ейдосом речі, а ейдос байдужий до оцінок. Ейдос речі виходить від Ума та Єдиного, набуває динамічного характеру завдяки Душі, але процес поступового розкриття ейдосу речі й тотожності його на всіх ступенях суцього є повсякденністю. Реальність повсякденного двобічна. Якщо воно, як споглядання, має за мету інтелектуальне, художнє та пластичне осягнення себе, то предмет центрує себе у власному ейдосі та *розумно* привласнює свої інобуттєві моменти. Інакше, коли споглядання є націленим на інші речі, однорідні або нижчі, триває негативна розтягнутість чи дисперсія предмету по його речовому середовищу. Опозицію повсякденності складає екстаз як вихід та відкидання ейдетики речі при підйомі та повертанні її до тотального невираженого начала суцього.

### Література

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. – Т. 6. Поздний эллинизм. – М. : Искусство, 1980. – 768 с.
2. Плотин. Эннеады. Пер. с древнегреч. – К.: УЦИИМ-ПРЕСС, 1995. – 400 с.