

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Инна М. Наливайко

БГУ Минск

Проблема повседневности в постклассической философии (опыт компаративного анализа)

*Zagadnienie codzienności w filozofii postklasycznej
(próba badania porównawczego)*

Наше время несомненно отменно своеобразным всплеском философского интереса к феномену повседневности. Обыденное сознание, повседневная речь, стереотипы повседневного поведения, структуры обыденной жизни – становятся предметом исследовательских усилий многих мыслителей современности. Повседневность так или иначе проблематизируется в феноменологии и феноменологической социологии, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, этнометодологии Г. Гарфинкеля, традиции лингвистического анализа, неомарксизме, постструктурализме.

Этот факт тем более примечателен, что тема повседневности долгое время оставалась вытесненной на периферию философской проблематики, поскольку недостойной рефлексии считалась сама повседневность как определенная сфера и способ жизни. Наблюдаемая смена приоритетов весьма симптоматична, так как заставляет задуматься о причинах столь существенных подвижек в структуре современного философского знания.

Начало проблематизации повседневности хронологически точно совпадает с кризисом и переосмыслением оснований новоевропейской субъективности. Европейский субъект был традиционно ориентирован на обретение некой предзаданной, рационально постигаемой сущности, подлинности, очищенной от всех эмпирических наслоений. Поэтому, строго говоря, повседневность и не могла быть тематизирована в классической философской традиции, ориентированной на познание и обоснование этой

сущности. Повседневность трактуется классической философией как анонимный модус социальности и автоматически относится к сфере предрасудков, недомыслия, непроблематизируемых стереотипов. Таким образом, повседневность для самосознания западной культуры равносильна утрате себя, собственного «Я». Однако новейшие культурные трансформации предельно заостряют и проблематизируют саму возможность существования Я как неповторимой самости, равной себе идентичности, они обрекают на поиск новых оснований субъективности.

Именно эти процессы, на наш взгляд, обуславливают глубинный интерес к проблематике повседневности в XX веке. Но, вместе с тем, основания постановки проблемы повседневности в рамках различных философских концепций не всегда представлены с достаточной степенью очевидности. Нет даже терминологического единства в определении понятия «повседневность». Если немецкая традиция выработала и закрепила употребление слова *Alltäglichkeit* для совокупного обозначения всех феноменов, относящихся к сфере обыденной жизни, то, например, в английском языке вообще нет некоего единичного термина для обозначения этого понятия. Повседневность описывается комплексом словосочетаний, включающих прилагательное «каждодневный» (*everyday*). (Авторы переводов трудов М. Хайдеггера на английский язык вводят неологизм «*everydayness*», который невозможно отыскать ни в одном из словарей английского языка.)

Поэтому мы в данном исследовании пытаемся найти некое связующее звено, позволяющее объединить всю вариативность подходов к пониманию повседневности в постклассической философии. В этом плане актуальным представляется рассмотрение феномена **повседневности в диалоге различных культурных и философских традиций**, что позволяет выявить оттенки и нюансы этой проблематики. Сопоставление историко-культурного и историко-философского контекста западноевропейской и русской философских традиций особенно плодотворно, так как при наличии единых культурных корней, они отличаются ярко выраженной спецификой, представляя собой своего рода «несходство сходного».

Единство и идентичность культуры тесно связаны со спецификой человеческой субъективности, вызревающей в рамках конкретной социо-культурной общности и потому основой этого исследования может выступать проблема типов субъективности и процессов субъективации (становления субъекта), характерных для западной и русской культуры.

В этой связи можно привести две предельно общие оппозиции, задающие понимание повседневности. Первая из них: «обыденное – необычное» фиксирует изначальный, возникающий уже в архаических культурах и наличествующий в любом человеческом сообществе опыт упорядочивания, созидания «своего мира» перед лицом чуждого и незнакомого. Этот опыт возникает как результат первичной дифференциации социального

пространства и не влечет за собой отношения соподчинения двух составляющих этой пары. Они взаимно необходимы и ни одна из них не претендует на абсолютное первенство (хотя в чем-то «свой мир» все же значимее «чужого»).

Но усложнение социальной структуры порождает другую оппозицию: «частная (повседневная) жизнь – публичная (общественная) жизнь», которой уже управляет иерархическая зависимость, где повседневности отводится подчиненная роль. Именно эта оппозиция задает понимание повседневности в пространстве западной культуры и определяет характер отношения к миру повседневного.

Итак, проблемным полем, на котором разворачивается наше исследование, является **повседневность как определенная сфера и способ жизни, заданная противопоставлением повседневного (частного) и публичного (общественного) среза человеческого бытия, которое возникает как результат реализации определенного типа властных отношений.**

Следующий шаг, который предстоит нам сделать в связи с прояснением места феномена повседневности в культуре и его осмысления в рамках философского знания, заключается в анализе причин, порождающих вышеназванную оппозицию, и её реальных последствий для существования и самосознания человека в рамках западной культуры. В силу этого, мы, пройдя проторенной тысячелетним опытом философской мысли дорогой, должны вернуться к истокам западного мира – культуре Эллады, где зарождались основания европейской субъективности и складывалась та модель социального и культурного пространства, которая с некоторыми вариациями и метаморфозами просуществовала вплоть до XX столетия.

В рамках новейших исследований преобладающим является тезис о том, что ключом к пониманию специфики европейской субъективности служит «проговорившаяся» в ницшеанской философии воля. Но воля, очищенная от узко психологических трактовок этого феномена, проистекает из более глубинного основания – *власти*. Но власть в самом глубинном значении (до и помимо политических, социальных, психологических интерпретаций) – это сила, могущество, можествование. Власть – это сила бытийственности, что отмечается, к примеру, П.А. Флоренским, когда он пишет: «(...) для того, чтобы хотеть, надо быть» [13, с. 59].

Таким образом, в западной философской традиции сила рассматривается как доминирующий способ и основа бытия сущего. Власть есть отношение между силами, поскольку сила реализует себя только в движении сопротивления, только в отношении с другой силой, и именно власть задает исторически первый опыт субъективации, первый опыт выстраивания человеческой самости в соотнесенности с бытием как таковым.

Для уразумения специфики процесса субъективации, который разворачивается в мире античности, нужно вспомнить, что в греческой демократии впервые реализуется *имманентный* характер власти, что означает, что власть не приходит извне, не является внешним оформлением и упорядочением социального пространства. Власть разворачивается как *сила*, равно распределенная между всеми свободными гражданами государства. В рамках такой системы властных отношений для того, чтобы осуществлять власть, властвовать над другими, человек принужден выносить власть на себе, то есть опыт управления требует самоуправления, отношения с другими порождают отношение к себе. Эта ситуация достаточно продуктивно описывается концепцией складки Фуко-Делеза. Греческая самость самость рождается как результат «складывания» власти, она есть удвоение и оборачивание властных отношений. «Властвование над другими должно быть продублировано властвованием над собой. Отношения с другими должны быть продублированы отношением с собой (...) Греки (...) открыли субъект, но только как производное или продукт субъективации» [6, с. 233]. Таким образом, субъект изолирован, ограничен, самовластен и самостоятелен, но его самость задана властью. Самость, заданная извне, в то же время выстраивает внутри себя отношения самогосподства и приобретает независимый статус, с позиций которого выстраивает отношения с составляющими внешней власти: политикой, социальной группой, семьей и так далее.

Западная субъективность изначально формировалась как результат воления, осуществления *власти* и как *форма, граница*. Субъективность как форма противостоит силам власти, но ими же и порождается.

Кроме того, для человека западной культуры важно не просто *быть*, а *быть кем-то*, но для этого надо кем-то ещё *стать*, то есть войти в свои границы, *состояться*. Поэтому можно сказать, что в природе западной субъективности как точки сопротивления заложено и стремление к *реализации*, актуализации. Кроме того, согласно словам Аристотеля, «легко делимо то, что легко оформляемо» [3, с. 378], поэтому можно констатировать, что помимо формы и границы западная субъективность держится дифференциацией и *дистанцией*, противостоянием другому и другим, что является результатом реализации власти.

Итак, Запад лелеет культ формы и пафос дистанции, но форма есть результат *сформованности*. Западной культурой правит принцип границы, но граница есть результат *ограничения*. Внутренняя взаимосвязь формы и сформованности в тенденции неминуемо ведет к унификации продуктов этой культуры, что в полной мере относится и к самому человеку. Особенно ярко эта особенность западной культуры выявляется в реализации идеи единства, в практике выстраивания сообщества. Западная культура со времен античности разрабатывает модель такого типа общности, который ос-

нован на калькуляции интересов и равном соотношении сил. Прародиной этого сообщества является площадь, *áγορά* как центр и символ социального пространства, как политический, торговый и сакральный центр одновременно. Единство вырастает из публичности, оно также является производной от властных отношений и сводится к согласованности посредством кодексов и договоров, то есть норм и ограничений. Западный индивид формируется в пространстве агоры как публичном, то есть открытом, общем, общественном пространстве и его субъективность подчинена законам единства, диктуемым публичностью, то есть, *сформована* социальными практиками. То есть, и в практике выстраивания социального единства правят *форма, граница, норма и дистанция*, заданные кодексами и договорами.

Однако дистанция между Я и другими, между Я и миром сущего (на которой настаивал Аристотель как на необходимом условии обретения человеком своей самости) неминуемо трансформируется в дистанцию *внутри* Я, дистанцию между откровенным и прикровенным, где то, что спрятано от света публичности, то есть может и пытается уйти от вмещающего и формирующего воздействия внешних сил, имеет сомнительную ценность. Именно отсюда проистекает таящееся в западной культуре презрение к повседневности, быту, частному миру дома как той сфере, которая размывает волеие, рассеивает субъективность. Уже в античности этот факт находит свое выражение в противопоставлении человека как гражданина (*polites*) и как частного лица, хозяина дома (*idiotes*), противопоставлении, утверждающем приоритет и значимость первого в противовес второму. В пространстве дома общественные кодексы не то чтобы совсем утрачивают свою силу, но существенно ослабляются. Дом, частная жизнь, мир повседневных забот – это своего рода укрытие от всепроникающего света публичности. Здесь человек в какой-то мере убегают от необходимости «стоять и выстаивать», оказывая сопротивление внешним, властным силам и формируясь под их воздействием. Здесь размывается та субъективность, которая возникает как результат воздействия властных структур, но «большому властью» человеку западного мира кажется, что размывается субъективность как таковая. Именно это дало основание «последнему метафизику» (по словам М. Хайдеггера) и последнему «классику» (следуя определению Г.Г. Шпета) Ф. Ницше сказать: «Я ненавижу обывательщину гораздо больше, чем грех» [7, т. 1, с. 722]. Тот же отзвук презрительного отношения к миру повседневного слышится и в хайдеггеровском «ничтожестве несвоехарактерной повседневности» [15, с. 43].

В силу вышеописанных причин повседневность трактуется классической философской традицией Запада как *анонимно-усредненный модус социальности, как неподлинная сфера человеческого бытия*, и потому тема повседневности занимает периферическое место в системе классического философского знания, носит в нем маргинальный характер.

Однако, субъективность, сведенная к заданной извне, то есть, со стороны власти и всегда равной себе идентичности, «остановленная» в своем движении становления, к исходу XX столетия приходит к радикальному тезису М. Фуко «Освободиться от себя (...)». Но прежде чем впасть в подобный радикализм и начать прогнозировать смену формы «человек» формой «Сверхчеловек», западная мысль проходит период проблематизации субъекта как такового, самих оснований, на которых выстроена западная субъективность. Приходит осознание того факта, что старые практики субъективации не отвечают современной ситуации, что «мы продолжаем играть в бытие греков или христиан и потворствовать вкусу путешествий вниз по тропинкам памяти» [6, с. 238]. «Разоблачение» власти, вызванное переосмыслением оснований субъективности, ставит под вопрос и правомочность выстроенных ею оппозиций. Кризис субъективности заставляет всмотреться в то, что было принижено в своих правах и очень редко становилось предметом философского интереса. Это в полной мере относится к феномену повседневности.

Но помимо власти в становлении западной субъективности присутствует и знание как «инобытие» властной стихии. Более того, если первая осуществляет свое воздействие более или менее завуалировано (во всяком случае, наиболее эффективными являются именно те властные механизмы, которые утаены), то знание изначально было «*persona grata*» западного мира. Уже античность отдавала предпочтение теоретическому человеку; мир новоевропейской культуры закрепил и гипостазировал этот приоритет. Более того, предметом пристального внимания и предпочтения философов, в конце концов, становится трансцендентальный субъект как чистая возможность познания, лишенная конкретно-жизненных «примесей». И поскольку для классической традиции субъект есть, прежде всего, познающий субъект, кризис субъективности неминуемо приводит и к проблематизации знания как такового, к попыткам его переосмысления, новой реинтеграции в культурное целое¹. Итак, власть и знание становятся главными направлениями исследовательских усилий современности, именно они определяют и способы тематизации повседневности. Как это происходит?

¹ Строго говоря, знание является для западного мира необходимым дополнением власти, они всегда сцеплены, всегда сосуществуют в некоем глубинном единстве, которое лишь чисто внешне может приобретать форму противостояния. Знание всегда нагружено властными потенциями, так что знаменитый тезис Ф. Бэкона «Знание – сила» можно проинтерпретировать и в буквальном смысле. Знание само выступает формой проявления воли, суждение о мире – волевой акт. Кроме того, знание закрепляет властные отношения в системе кодексов и норм, которые в свою очередь руководят становлением человеческой самости. Таким образом, мы можем сказать, что знание тоже участвует в процессе субъективации.

Прежде всего, стоит вспомнить о том, что знание непреодолимо двойственно по своей природе, так как сплетено из визуальных и вербальных компонент, включает в себя видение и говорение. Уже античность фиксирует эту двойственность человеческих отношений с миром сущего, вводя различие между эйдосом и логосом. XX век вновь вспоминает об этой оппозиции как возможности преодоления рефлексивной модели познания и расширения границ понимания человеческой субъективности. В настоящее время довольно часто апеллируют к замечательным рассуждениям на эту тему П.А. Флоренского: «То, что созерцается глазом, оценивается как данное ему, как откровение, как открываемое. Это воистину явление, ибо φαινόμενον есть именно являемое глазу – зримое (...). Напротив, воспринимаемое слухом – по преимуществу *субъективно* (...). Посему восприятие света в основе всегда пассивно (...). Но восприятие звука в основе всегда активно, хотя бы не мы, но *нам* говорилось (...) зримое всегда чисто, (...) поскольку в нем не участвует наша самость (...). Звук, нами посылаемый, как и вообще звук, – обнаружение самости, самость бытия, страстен (...)» [13, с. 35–36]. По мере нарастания индивидуализирующих тенденций в культуре повышается статус слова, знания-говорения и, наоборот, снижение притязаний субъекта вводит в свои права мир видимого. Проблематизация знания в целях поиска новой субъективности ведет к переосмыслению вопроса: «Что значит «видеть» и «говорить»?». Но видеть можно только приобщившись к изначальной стихии света, а говорить – находясь в пространстве языка. *Свет* и *язык*, явленный нам в световой стихии мир вещей и мир слов становятся проблемными узлами современной философии. Большинство ведущих философских течений современности можно классифицировать, исходя из этого критерия. Они могут изучать «свет» и «язык» в их неизбывной соотнесенности (как Хайдеггер) или автономизировать их как две несводимых друг к другу ветви знания (как Фуко и Делез), но интерес к этому проблемному полю остается неизменным. Это в полной мере относится и к тем направлениям современной философии и гуманитаристики в целом, которые делают объектом своего исследования мир повседневности.

Целый спектр исследований, вырастающих из феноменологического посыла Гуссерля (феноменологическая социология А. Шюца, этнометодология Г. Гарфинкеля, экзистенциальная феноменология М. Мерло-Понти – как возможные примеры), направлен на преодоление предвзятости зрения, «нагруженного» парадигмальными требованиями социальности и культурными стереотипами, на припоминание онтологической природы феноменального, что заставляет их обратиться к миру непосредственного опыта, в определенном смысле, – к миру повседневности. Движение феноменологической волны – это движение к «чистым» видимостям, «назад к вещам» – к «непрозрачности» мира. Но апеллирование к сфере повсед-

невного, к сфере дорефлексивных форм опыта, «слою живого опыта» приводит феноменологов к некой новой *усредненности* и *анонимности* (будь то «анонимность тела» Мерло-Понти или типизации А. Шюца): к типическим формам восприятия и понимания мира.

Аналогичные тенденции мы наблюдаем и в тех исследованиях феномена повседневности, которые связаны с анализом языка: аналитическая философия, постструктуралистские версии работы с языком и т.д.

Но наибольший интерес в осмыслении повседневности с позиций проблематизации субъективности представляют теории, включающие в контекст своего рассмотрения как видение, так и говорение, мир вещей и мир языка. Самым ярким и плодотворным по своим экспликациям здесь, несомненно, является учение М. Хайдеггера, который не только придает «повседневности» категориальный статус, но и делает её одним из ведущих понятий своей фундаментальной онтологии. Повседневность рассматривается им как то, в чем пребывает тот род сущего, который является предметом его пристального внимания – *Dasein*, как то, в чем «оно (присутствие – И.Н.) *ближайшим образом и большей частью есть*»² [14, с. 16]. То есть, Хайдеггер в какой-то степени снимает классическую оппозицию предшествующей философии, признавая самостоятельное значение повседневности и пытаясь отыскать в ней основания человеческой самости. К сущностным структурам и характеристикам повседневности Хайдеггер относит прежде всего бытие с другими (или «бытие друг с другом»), которое обременено «*хранением дистанции*». Эта дистанция есть дистанция, которую выстраивает и которую требует власть других как некой анонимной господствующей инстанции. Другие не есть конкретные персонажи, это некий усредненный модус существования людского сообщества – *das Man*, которое переводится В. Бибихиным на русский язык как *люди* (как замечает сам Хайдеггер, – неизвестного рода). «Человек сам принадлежит к другим и упрочивает их власть» [14, с. 126]. Именно *люди* «предписывают повседневности способ быть» [14, с. 127]. В чем же состоит этот способ быть? Он состоит в *середине* или среднем (согласно переводу А.В. Михайлова).

Дистанция, середина, уравнение как образы бытия *людей* конституируют то, что мы знаем как «публичность» [14, с. 127].

² Обращаясь к тексту «Бытия и времени», мы будем попеременно прибегать к двум разным русским переводам этой работы, – А.В. Михайлова и В.В. Бибихина, но не с тем, чтобы выявить их сильные и слабые стороны, а для того, чтобы усилить смысловые акценты того или иного тезиса. В силу этого в цитируемых отрывках *Dasein* будет попеременно переводиться либо как «присутствие» (пер. В.В. Бибихина), либо как «здесь-бытие» (перевод А.В. Михайлова).

Поскольку Хайдеггер трактует понимание как «можеествование здесь-бытия» (интересно как еще одно указание на связь воли, власти и знания), то именно через возможности понимания, открывающиеся в Среднем как способе бытия *Dasein* в модусе повседневности, он пытается прояснить саму «сущностную тенденцию повседневности» [15, с. 30]. Способ бытия понимания, присущий повседневному бытию эксплицируется Хайдеггером в терминах «болтовня» и «любопытство». Хайдеггер ещё раз оговаривается, что слово «болтовня» он использует не в уничижительном смысле, а как особый модус существования языка в повседневности. Болтовня – это «безразличная понятость», то есть эрзац смысла: «Болтовня, которую всякий может подхватить, не только освобождает от обязанности подлинным образом понимать, но и образует некую безразличную понятость, от которой ничто не закрыто» [15, с. 32]. Происходит это в силу предопределенности способа бытия повседневности усредняющей силой *людей* (того самого неизвестного рода), что ведет к отсутствию самобытной почвы, к беспочвенности, в которой конституируется болтовня. Причем все вышесказанное относится не только к устному речению, но и к письму, которое в пространстве повседневности существует как «писанина». Понятое через болтовню Хайдеггер называет посредственным уразумением. И очень важным здесь оказывается то, что Хайдеггер подчеркивает необходимость и определенную конституирующую силу такого уразумения, силу болтовни: «Этой повседневной истолкованности, в которую здесьбытие вращается в первую очередь, не в состоянии бежать уразумение. *В ней, из неё, вопреки ей* (выделено нами – И.Н.) совершается всякое подлинное понимание, истолкование и сообщение, новообнаружение и новоусвоение». [15, с. 33]. То есть, Хайдеггер размыкает границы между повседневным и необычным, профанным и смыслопорождающим, описывая повседневность как необходимый онтологический фундамент бытия *Dasein*. Лишенность корней «составляет отнюдь не небытие здесьбытия, а совсем напротив, его повседневнейшую и прочнейшую реальность» [15, с. 34].

По аналогии с особенным характером говорения в рамках повседневного бытия, Хайдеггер акцентирует специфический характер смотрения: «Основная устроенность смотрения проявляется в своеобразной бытийной тенденции повседневности к тому, чтобы «смотреть». Мы обозначаем эту склонность термином «любопытство», который характерным образом не ограничен зрением и выражает тенденцию к своеобразной внимающей встрече с миром» [15, с. 34]. Любопытство так же лишено корней, как и болтовня, оно «бесприютно», и так же не озабочено подлинным пониманием. Оно хочет смотреть, а не понимать видимое. Оно «(...) не ищет праздности наблюдающего пребывания, но ищет непокоя и возбуждения постоянной новизной и чредою случающегося. В своем непребывании любопытство озабоченно устраивает постоянную возможность *рассеяния*»

[15, с. 36]. Здесь уже заложен ключ к прояснению хайдеггеровского отношения к повседневности. Рассеяние противоположно собиранию самости, её самостоянию, оно лишает субъективность своеобразности (чтобы не сказать определенности), оно размывает форму субъективности. Любопытство и болтовня (причем интересно, что именно последняя является ведущей в этой паре) «дают (...) здесьбытию, существу таким образом, гарантию некоей будто бы подлинной “живой жизни”» [15, с. 37].

Эта иллюзорность ещё более явственно видна в том основном, по Хайдеггеру, способе бытия повседневности, который показывается через любопытство и болтовню, а именно, – в *обреченности* здесь-бытия. Опять-таки, подчеркивая отнюдь не негативный, но более того, положительный характер обреченности, Хайдеггер рассматривает её как возможность движения *Dasein* к миру, возможность движения вообще. Хайдеггер подчеркивает, что в своей экзистенциально-онтологической интерпретации, он уходит от понимания здесьбытия как изолированного субъекта, как «я», как некой точки самости, с одной стороны, с другой – что он не делает никаких онтических высказываний об «испорченности человеческой природы». То есть, он ищет некое онтологическое обоснование нового понимания субъективности. И, тем не менее, сам язык, к которому так чуток Хайдеггер, и к которому призывает прислушиваться и нас, «проговаривается» за него. И хотя Хайдеггер проясняет, что «настоящая, *своехарактерная* экзистенция есть не что-то такое, что парит над обреченно пропадающей повседневностью, но экзистенциально есть лишь модифицированное схватывание последней» [15, с. 45], все равно трудно избавиться от ощущения, что повседневность есть нечто, что требуется преодолеть, перейти предел, пробиться сквозь рассеяние и все искушения Среднего к «*наиглубочайше-личному* здесьбытию» [15, с. 43].

Этот краткий экскурс в учение Хайдеггера позволяет сделать вывод о том, что, проблематизируя повседневность через осмысление особого модуса речения и смотрения, немецкий мыслитель делает важный для европейской традиции шаг осмысления *онтологического* статуса повседневности, но вместе с тем не может до конца избавиться от навязчивого фетиша «подлинности». Повседневность у Хайдеггера фактически не есть то, что противостоит публичности, а скорее есть пространство «проживания» последней.

Альтернативный подход к пониманию феномена повседневности мы находим в пространстве русской культуры. Наиболее яркая и самостоятельная экспликация этого похода реализована в творчестве В.В. Розанова³.

³ В.В. Розанов – одна из самых ярких и одновременно самых сложных для концептуальных оценок фигур русской философии. Во-первых, очень трудно назвать «философией» в привычном смысле этого слова его творения. За исключением своего раннего исследе-

Мы не можем в рамках данного исследования предпринять подробный анализ генезиса и становления русской культуры, предопределивших её специфику, поэтому выдвинутые ниже положения по необходимости будут носить тезисный характер, не претендуя на детальное обоснование, но, скорее, намечая тенденцию. Русская культура, родственная западноевропейской, имеет вместе с тем ряд специфических отличий, что позволяет нам вести разговор об особом типе субъективности, возникающем в её контексте. С известной долей схематизации можно принять тезис о том, что русская культура реализовывала *трансцендентный* характер власти, как в светской, так и духовной сфере. Объединение в рамках единого государства разных земель и народов требовало некоего внешнего оформляющего начала. (Знаменитая легенда о призвании варягов тому подтверждение). Власть не была имманентна социальному пространству, не реализовывалась каждым, а приходила извне. Для русского сознания «сама по себе власть (...) – это нечто, находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее» [1, с. 235].

Поэтому субъективность не могла возникнуть как удвоение властных отношений, как результат властвования над собой, самогосподства, она проходила иными дорогами субъективации и обретала иное воплощение. Прежде всего, в русском типе субъективности поражает отсутствие законченной формы, а вместе с ней и воли к реализации (своеобразная русская вне-актуальность, мечтательность), что очень тонко было подмечено В.В. Розановым: «Во мне нет воли к реализации, но зато всегда была воля к мечте, воля к вечному» [12, с. 232]. Русская субъективность с трудом принимает любые формы ограничения, ей свойственно отсутствие культа нормы и границы, скорее анти-культ безграничности и а-нормальности. (Хотелось бы сразу отметить, что все эти положения приводятся вне моральной оценки, осуждения или восхваления, но носят характер констатации.) Пресловутое отсутствие в России гражданского общества

дования – трактата «О понимании», он не создал ни одного философского произведения, отвечающего классическим образцам. И дело не только в принципиальной а-системности его творчества, а в особом, полностью выбивающемся из классических канонов стиле философствования, который отвечал насущным задачам его мысли. Розанов во многом опередил свое время и потому вызывал столь страстные (и пристрастные) споры и оценки современников. Но, несмотря на это, уже в начале XX столетия он становится широко известен читающей публике Европы. Его произведения переводят на основные европейские языки, и его идеи начинают входить в контекст мировой философской мысли, что подтверждается тем фактом, что творчество Розанова становится темой ряда специальных исследований в Западной Европе и Америке. «После него говорить, принадлежит ли Россия мировой цивилизации, уже анахронизм » [22, XXII], – пишет В.В. Библихин в предисловии к трактату «О понимании».

объясняется отсутствием гражданина как сформированной социальными практиками идентичности, объекта вменения, нормы как моральной и гражданской добродетели, что позволило М. Волошину сказать: «В нас нет достоинства простого гражданина (...). Зато в нас есть бродило духа – совесть и наш великий покаянный дар, оплавивший Толстых и Достоевских, и Иоанна Грозного (...)». Но как же тогда рождается эта субъективность, в чем заключена сама возможность её бытия? На наш взгляд, особый образ субъективности взаимосвязан с особым образом пространства и типом освоения пространства в русской культуре. Последняя не покоряла, но обживала пространство, не противостояла ему, а собирала его. Мы исходим из тезиса, что устойчивый способ культурного бытия в России – не кочевье, а *дом, место*, приют, не-пустота. Архетип дома – один из самых значимых архетипов в русской культуре, что очень ярко воплощено в символических культурных пространствах. Так устойчивое противопоставление Москвы и Петербурга раскрывается, в частности, и через тему различной организации пространства – органичного русской культуре пространства Москвы и чуждого пространства Петербурга. Основная единица Москвы – дом. Топография Петербурга ориентирована на площадь, открытое пространство, пустоту. Москва долгое время была символом дома, уюта, прибежища и тепла («Москва (...). Какой огромный странноприимный дом (...)» (М. Цветаева)), символом укорененности в бытии. Петербург – символ чуждости, пустоты, беспочвенности (буквально – возник на болоте), призрачности, небытия. Значимость *места* как условия субъективации проговаривается в самом языке: «уместный», «совместный», «поместье», «получить место» (в смысле – должность). Итак, можно предположить, что в русской культуре субъективность не является результатом воления, реализации власти, она задана местом в бытии. Складка внешнего, конституирующая внутреннее (если эксплуатировать все тот же образ Делеза), создается не властью, а обживанием пространства (стены дома как внешнее образуют мир внутреннего).

Эта специфика русской культуры прослеживается и в модели социального единства. Если прообразом социального пространства западной культуры является площадь, агора, то идея единства, возникшая в контексте русской культуры, реализовывала себя через принцип *соборности*. Можно оспаривать адекватность философского самосознания культуры её реальному бытию, но это не меняет существенных характеристик самого понятия собора. Собор, в противовес площади, реализует архетип дома, места. Но это место, имеющее сакральный характер. Это место, где присутствует Бог и одновременно – это место, где мы собираемся (во множественной семантике этого русского слова). Это единство предопределено и освящено сакральным авторитетом, трансцендентным, и потому собор – это место, где, по мнению В.С. Соловьёва, падают все разделения или разобщения

и сохраняются все различия. Это единство задано не равенством во власти, а равенством и ответственностью перед Богом, и потому в нем не действует культ границы. Русская ментальность предполагает единство не как опыт сформованности и ограничения, а как опыт собирания всех раздробленных частей бытия в единстве *места*, дома.

«Философия повседневности» Розанова есть, пожалуй, исторически первая попытка осмысления онтологической природы повседневности, понятой как место, дом, обжитое пространство, где рождается и вырастает человеческая самость. Существование «без места в мире» или обреченность на «внешнее место» есть для человека наихудшее из зол, оно фактически равнозначно небытию. «Еще Вы не знаете во мне сторону: вечный плач (...) и вечный гнев, плач о рае потерянном, гнев на юдоль холодную и неприютную, на «внешнее место», куда мы загнаны» [8, с. 505], – писал Розанов в письме П.П. Перцову. «Внешнее место» – это место, лишенное статуса смыслового центра, энергии собирания. Место ничьё или чужое и следовательно, выталкивающее меня. Выход из этой «холодной юдоли» видится Розановым в обращении к *повседневности* как частному миру дома, уюту и теплу, в противовес неприютности публичности. Мой дом трактуется как мое место в мире, место, отмеченное у-местностью действий и своевременностью вопросов и ответов.

Глубинный нерв философии повседневности Розанова есть откровение вечного в повседневном. Его огромной заслугой является воскрешение давно забытой истины: *вечное живет в повседневном*, нет непроходимой грани между обыденным и сакральным. Даже более того, – вечное дано нам *только* в повседневном, *здесь и теперь, в мимолетных событиях, мелочах, «паутинках быта»*, в пространстве *дома*. Розанов «снимает» начинающееся уже с Платона удвоение мира, разделение его на мир подлинный и иллюзорный. Для Розанова подлинное дано нам только через повседневный опыт, а не в произвольных потугах разума и гипотетических экстремальных «пограничных ситуациях». Он признает единственное разделение: пространство дома, сберегающего тепло бытия, и чуждое «внешнее место», от которого следует беречь себя и дом: «Крепче затвори́й двери дома, чтобы не надуло. Не отвори́й ее часто. И не выходи на улицу. Не сходи с лестницы своего дома – там зло. Дальше дома зло уже потому, что дальше – равнодушие» [10, с. 524].

Напоенный «мимолетным» и «паутинками быта» мир дома Розанов противопоставляет холоду метафизической пустоты и небытия. То, что скрыто от человека в формирующем и нормирующем мире публичности, от чего заслоняют игры социальности, – силы рождения и смерти, произрастания-поглощения, «хаокосмоса», – открываются в интимном и сакральном пространстве дома. Именно в нем человек становится причастным миру, преодолевает дистанцию, излечивается от антропоцентрического высоко-

мерия и брезгливости. В.В. Розанов не просто уходит от привычных философских шаблонов и «крупных форм», он спускается на некий микроуровень, но именно на нем происходит странное оживание мира.

Обживая свой дом, человек входит в особое соприкосновение с сущим, в особые отношения с миром вещей. В сфере повседневности как пространстве дома человек не присваивает себе мир вещей, подчиняя его своему своеволию и своемерию, и не делает их предметом «всеядного» суетного «любопытства» (Хайдеггер), а любовно сосуществует с ними, признавая за ними право на тайну и «самостояние». Розановым неоднократно подчеркивается этот момент «укрывания» вещей, «непрозрачности мира» (как сказал бы Мерло-Понти): «(...) *уклончивость* всех вещей от определения своего (...). Может быть, она в том, что мир хочет быть «застегнутым на все пуговицы» и не показать внутренних карманов ни репортеру, ни Ньюто́ну» [10, с. 563]. Человеческий глаз разучился видеть эту таинственность мира, человеческое ухо стало глухо к его призыву, человеческое «вняtie и делание» (Хайдеггер) почти утратило способность выводить в наличное присутствие не явленный прежде мир. Все это, по мнению русского мыслителя, происходит благодаря господству публичности, пресловутого «внешнего места». Это «внешнее место» делает человека чужим миру и самому себе, превращая *вещь* в *объект* изучения и потребления, волевая экспансия приводит к тому, что мир «сворачивается» под взглядом «репортера и Ньютона».

Стоит отметить, что нельзя отождествлять розановское «оправдание повседневности» с неоднократно предпринимавшимися в западной культуре попытками реабилитации повседневности, которые сводились к двум основным тенденциям: «*простому возвышению* повседневного *посредством возвращения к прошлым ценностям*», то есть смене ударений в паре «высокая и низкая культура», или «возвращению к архаичным состояниям, когда Логос и Техне еще не обрели свой собственный предмет» [5, с. 44–45]. Это отождествление неправомерно прежде всего потому, что при всем его «в хорошем смысле рабском уважении к устоям бытия» [4, с. XX], Розанов не разделяет западного понимания повседневности как «изнанки» официальной культуры. В отличие от Запада, который трактует повседневность как анонимный модус социальности, мышления («Не Я мыслю, а Оно мыслит»), языковых практик, как будни, «каждый день» сообщества, Розанов утверждает её самостоятельный бытийный статус. Он избавляет повседневность от «рабской зависимости» от публичности; а тем самым, его понимание повседневности уходит от идеологических штампов прогрессистского сознания. В силу этого становится бессмысленной и попытка найти конкретную философскую «прописку» концепции Розанова. Её нельзя свести ни к гедонизму, ни к утилитаризму, ни к мистицизму, вообще, к любому «изму», хотя и были попытки трактовать её как «мистический

пантеизм». Её трудно классифицировать как феноменологию, несмотря на присутствующую в произведениях мыслителя «феноменологическую хватку, ловкость мастера» [22, XII], нельзя приписать к экзистенциалистскому направлению, не вписывается она и в «философию жизни» в её привычном варианте, хотя в чем-то соприкасается с каждым из вышепоименованных учений. Это новое (или хорошо забытое старое) видение мира, опирающееся на новое понимание субъективности, которая неподвластна никаким формулирующим силам публичности.

Именно это задает неповторимый индивидуальный характер розановской философии повседневности и порождает особый язык его философствования (так называемую «рукописность души»), который делает его тексты столь притягательными и столь же трудными для рефлектирующей критики. Но этот язык сам есть органичное продолжение присущего философу особого мировидения, он не является попыткой теоретической систематизации основных положений концепции Розанова и не подражает языку обыденного сознания. Это реализация (уникальная по своей силе и значимости) особого модуса говорения перед лицом вглядывания в до-визуальные пласты мира, вслушивания в «молчание бытия». Слово обретает свою весомость тогда, когда устраняется его зависимость от власти внешнего, от о-публикования, когда преодолевается *дистанция*, выстраиваемая риторической культурой, дистанция между голосом и письмом, между моей самостью и моим словом. Подлинное письмо не манифестирует себя, оно продолжает мой диалог с миром. Новый стиль письма, язык философии повседневности В.В. Розанова, возникающий как естественно-спонтанная запись речи, «выговаривания», некий мыслительный «жест», является символом нового единства субъективности. Он основан на самоидентификации пишущего, но эта самоидентификация, эта новая субъективность задана не формулирующими силами внешнего, а миром повседневного бытия, интимно-сакральным пространством дома.

Розанов не признает *изолированного* самовластного субъекта, так как эта изолированность, выделенность из мира есть господство пустой формы, она направлена на подчинение мира своему своеволию и в пределе чревата непреодолимым одиночеством. Определенность субъекта волей и знанием, сращенность воли и знания противопоставляют человека миру, выстраивают неуничтожимую дистанцию между ними. Повседневность, описываемая Розановым, «дом» создают не изолированность и дистанцию, а *уединенность*, что предполагает, с одной стороны, права субъекта на свой мир, своё пространство, а, с другой, размыкает круг онтологического одиночества. Уединение служит питательной средой для становления моей самости, но его всегда можно прервать, «выйти в мир». Дом – это и есть то пространство, где мы можем уединиться, не будучи при этом одиночками.

Одиночество, изоляция субъекта преодолеваются как раз-таки отказом от своих экспансионистских, сознательно-волевых усилий. Не только человек, по Розанову, обращен к миру, заинтересован в мире, но и мир заинтересован в человеке. И потому воля с уровня сонательной активности перемещается на уровень глубинно-телесный. Здесь уместно привести обширный отрывок из «Опавших листьев», который и раскрывает эту новую обращенность к миру: «В каждом органе ощущения, кроме его «я знаю» (вижу, слышу, обоняю, осязаю), есть ещё – «я хочу». Органы суть не только органы чувств, но еще и хотения, жажда appetитов. В каждом органе есть жадность к миру, алкание мира; органами не связывается только с миром человек, но органами он входит (врезается) в мир, уродняется ему. Органами он «съедает мир», как через органы «мир съедает человека». Съедает – ибо властно *входит в него* (...). Человек входит в мир, но и мир входит в человека. Эти «двери» – зрение, вкус, обоняние, осязание, слух» [10, с. 449]. Таким образом, субъекта порождает не дистанцированность от мира, а наоборот, встречная открытость и активность человека и мира. Между ними нет абсолютной границы, которую создает экспансионизм волящего субъекта. Фактически, философия повседневности Розанова подходит к проблеме не данности, а заданности самости через опыт встречи с Другим⁴.

По Розанову, субъективность задана не только и не столько движением рефлексии, сколько вышеописанной встречной открытостью человека и мира, которая начинается на уровне досознательном и дорефлексивном

⁴ Как мы знаем, эта проблематика занимает одно из центральных мест в философии XX века как попытка преодолеть тупики новоевропейской парадигмы в понимании природы субъективности. И подход Розанова выявляет специфику западно-европейской и русской моделей Другого, укорененную опять-таки в особых способах субъективации. Б. Вальденфельс, суммируя западный опыт отношений человека с миром сущего, подчеркивает, что другим для западного сознания была внешняя по отношению ко мне реальность, которая, тем не менее, подвластна моему движению упорядочивания, где я могу реализовать свое понимание и свой опыт порядка. Фактически, это та сфера сущего, которую я могу усвоить и присвоить. Поэтому подлинно продуктивной силой в понимании моей самости выступает только *чужое* как задающее границу моего я, как то, что ускользает от овладения и присвоения. В русском языке слово «чужой» явно нагружено смыслом враждебности и деструкции. И философия повседневности Розанова не просто не знает чужого, а противостоит ему. Дом не приемлет чужого, чужого не впустят в мир «единенного». Но и Другой в русском сознании понимается иначе, что особенно явно видно на примере творчества Розанова. Другой не подвластен моему опыту порядка, поскольку порядок выстраивается активно-сознательно. Другой не может быть присвоен мною, поскольку я лишен «воли к реализации». Но Другой сосуществует со мной в пространстве дома как родственное любящее другое существо, можно было бы сказать словами М.Бахтина «другое сознание», если бы не тот факт, что Другой для Розанова не сводим к миру межчеловеческих отношений. Другой – это и явленное нам таинство вещей, и фигура Друга.

и пронизывает собой все существование человека. Прежде всего, она сращена с нашей телесностью, укоренена в опыте тела. Уже Ф. Ницше писал, что вся философия была «лишь толкованием тела» [7, т. 1, с. 494], разница для нас лишь в том, каким было это толкование. Тексты Розанова «перенасыщены» телесными характеристиками: движение, полет, дыхание, плач, боль образуют какое-то особое смысловое пространство. Не холодный пафос дистанции по отношению к миру, а повышенная чувственная восприимчивость создают нашу субъективность.

Итак, В.В. Розанов осуществляет реконструкцию повседневности, мира частной жизни, дома как *позитивного* фактора и необходимого условия человеческого существования. Реконструируемая в философии Розанова повседневность призвана служить имманентным смысловым центром человеческого бытия.

Таким образом, анализ феномена повседневности в контексте диалога западной и русской культуры выявляет антиномичность и одновременно взаимодополнительность двух типов субъективации. Этот вопрос имеет достаточно длительную историю, но наше время предельно обостряет его, так как разрушает и перестраивает («деконструирует») все привычные модели. Возникает предельно острая проблема: как сохранить человеческую и культурную идентичность, не растворив ее в безликой тотальности, и даже более, насколько необходимо ее сохранение? Вероятно, попытки современной философии осмыслить онтологический статус повседневности вносят свой вклад в прояснение новых оснований субъективности, снимающих крайности как первой, так и второй модели.

Литература

- [1] Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. – 1988. – № 7. – С. 210–221; № 9. – С. 227–240.
- [2] Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы – М.: «Coda», 1997. – 343 с.
- [3] Аристотель. О небе // Сочинения: В 4-х т.: Пер. с древнегреч. Т. 3. / Вступ. ст. и прим. И.Д. Рожанский. – М.: Мысль, 1981. – С. 263–379.
- [4] Биbihин В.В. Время читать Розанова // Розанов В.В. О понимании. – М.: Танаис, 1996. – С. IX – XXV.
- [5] Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос: Пер. с англ., нем., франц. / Сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39–51.
- [6] Делёз Ж. Складчатость или Внутреннее мысли (Субъективация) / Пер., вступление, комментарии Наливайко И.М. // От Я к Другому: Сб. пер. по

- проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Мн.: «Менск», 1997. – С. 223–254.
- [7] Ницше Ф. Сочинения в 2 т. / Сост., ред., вступ. ст., примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 829 с.; Т.2 – 829 с.
- [8] Розанов В.В. Мысли о литературе / Вступ. ст., сост., комм. А. Николюкина. – М.: Современник, 1989. – 607 с.
- [9] Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый // [Сочинения: В 2-х т.] / Вступ. ст., сост., прим. Е.В. Барабанова. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – С. 277–419. – («Из истории отечественной философской мысли». Приложение к журналу «Вопросы философии»).
- [10] Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй // [Сочинения: В 2-х т.] / Вступ. ст., сост., прим. Е.В. Барабанова. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – С. 421–629. – («Из истории отечественной философской мысли». Приложение к журналу «Вопросы философии»).
- [11] Розанов В.В. Сочинения / Сост., подг. текста и комм. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской; вступ. ст. А.Л. Налепина. – М.: Сов. Россия, 1990. – 592 с.
- [12] Розанов В.В. Уединенное // [Сочинения: В 2-х т.] / Вступ. ст., сост., прим. Е.В. Барабанова. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – С. 195–274. – («Из истории отечественной философской мысли». Приложение к журналу «Вопросы философии»).
- [13] Флоренский П.А. У водоразделов мысли // [Сочинения: В 2 т.] / Сост. игумена Андроника (А.С. Трубочева). – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – 447 с. – («Из истории отечественной философской мысли». Приложение к журналу «Вопросы философии»).
- [14] Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем., комм. В.В. Бибикина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
- [15] Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. / Сост., пер, вступ. ст., примеч. А.В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – 464 с.

Celem tego artykułu jest zbadanie przyczyn powstania i sposobu pojmowania problemu codzienności w postklasycznej filozofii. Analiza opiera się na porównaniu zachodnioeuropejskiej i rosyjskiej filozofii. Zasadnicza teza jest następująca: specyfika rozumienia tego problemu jest związana z różnymi rodzajami określenia subiektywności wykształconymi w różnych kontekstach kulturowych (wewnętrzny charakter władzy tworzy subiektywność jako parawan władzy, jako samorządzące się doświadczenie). Kultura rosyjska łączy subiektywność z miejscem, w którym się mieszka. Wyjaśnia to, dlaczego zachodnia tradycja uznaje codzienność za sferę rozproszenia jednostki, podczas gdy rosyjska filozofia widzi codzienność w kategoriach miejsca urodzenia. Współczesna filozofia postklasyczna dąży do syntezy tych dwóch podstawowych modeli codzienności.

The article is devoted to the examining of the reasons of arising and the modes of comprehension of the problem of everydayness in postclassical philosophy. The analysis is based on the comparison of West-European and Russian philosophy. The main hypothesis is that the specificity of the comprehension of this problem is connected with the different modes of subjectivity formed in different cultural contexts. West-European culture gets subjectivity as the result of a definite culture strategy (the immanent character of power creates subjectivity as a fold of power, as self-governing experience). Russian culture connects subjectivity with dwelling of the space (place). That's why Western tradition regards everydayness as the sphere of dispersing the self, as anonymous mode of sociality, while Russian philosophy considers everydayness to be the place of its birth. Contemporary postclassical philosophy is on the way of combining these two basic models of everydayness.