

УДК 141.3

**И.М. Наливайко**

канд. филос. наук, доц. каф. философии культуры  
Белорусского государственного университета  
e-mail: [niminna3@gmail.com](mailto:niminna3@gmail.com)

**ТЕМПОРАЛЬНЫЙ СТАТУС ПОВСЕДНЕВНОСТИ**

*Анализируются различные теоретические модели темпоральности повседневного человеческого бытия, выделяется определенный инвариант, позволяющий осмыслить специфику и онтологическую значимость переживания времени в повседневности. В результате обосновывается роль «философии повседневности» в построении неклассической модели субъективности и решении актуальных проблем формирования индивидуальной и культурной идентичности.*

**Введение**

На первый взгляд, название данной статьи является своего рода тавтологией, поскольку само слово «повседневность» как обозначение особого среза нашего существования отсылает ко времени, к каждому дню нашего обыденного бытия, к текучести нашей жизни как таковой. Однако наше обыденное сознание наделяет это слово и аксиологическими смыслами. Повседневность чаще всего оценивается как нечто ординарное, нормальное, привычное в противовес экстраординарности неких особых событий, отмеченных для человека яркими эмоциональными переживаниями и якобы оказывающими определяющее воздействие на формирование его самости.

Вместе с тем тот факт, что повседневность и повседневная жизнь становятся одним из самых популярных объектов исследования современной философии и гуманитаристики в целом, не может не навести на мысль, что сама повседневность имеет более сложную и неоднозначную природу и играет значимую роль в формировании человеческой субъективности. Несмотря на то, что в современных теориях повседневности довольно четко выделяются два подхода к оценке ее экзистенциально-онтологических характеристик (один из них ориентирован на ординарный и усредняюще анонимный характер повседневности, другой полагает, что в ней сочетаются обычное с экстраординарным), все философские концепции подчеркивают ее значимый онтологический статус. Повседневность есть то, в чем человеческая экзистенция, согласно М. Хайдеггеру, ближайшим образом и большей частью есть, и в силу этого ее изучение является необходимым фундаментом построения онтологии человеческого бытия.

Поскольку значительная часть неклассических моделей субъективности построена на осмыслении ее темпорального характера, то экспликация временного аспекта повседневности как сферы формирования субъективности представляется очевидным шагом. Причем прояснение темпорального статуса повседневности с необходимостью затрагивает как индивидуальное, так и социальное бытие человека, внося тем самым вклад в становление онтологических и социально-онтологических концепций современности.

В соответствии с вышесказанным цель данного исследования заключается в экспликации темпоральных характеристик повседневности и их онтологического статуса. Осуществление этой цели означает постановку и решение следующих задач:

- 1) раскрыть эвристическую значимость феноменологических концепций темпоральности для прояснения природы повседневности;
- 2) дать феноменологическое описание и анализ специфики протекания времени в повседневности;
- 3) обосновать социально-онтологическую значимость повседневной темпоральности.

В рамках решения поставленных задач предполагается обращение к различным версиям повседневности, наиболее значимые из которых представлены в работах М. Хайдеггера, А. Шюца, А. Лефевра, М. Бахтина, М. де Серто и др.

### **Проблематизация темпорального характера повседневности в феноменологии**

Одна из самых ранних философских концепций повседневности выстраивается М. Хайдеггером в контексте его фундаментальной онтологии. Само наименование работы «Бытие и время» ориентирует на особую значимость темпоральности для реализации его философского проекта. Не вдаваясь в подробности хайдеггеровского замысла фундаментальной онтологии, хотелось бы упомянуть, что на этом раннем этапе своего творчества Хайдеггер откровенно указывает на генетическую связь своей работы с феноменологией Э. Гуссерля. Он не только посвящает последнему свою работу, но и выбирает феноменологию в качестве «метода разыскания». Есть множество содержательных и методологических аспектов, как связывающих, так и разъединяющих концепции обоих мыслителей, но в рамках данной статьи хотелось бы подчеркнуть те моменты философии Гуссерля, которые предопределили проблематизацию повседневности в неклассической философии.

Во всех работах, посвященных философии повседневности, в качестве очевидной предпосылки исследований повседневного бытия называют гуссерлевский концепт «жизненный мир», который получил свое развитие в работах позднего Гуссерля. Учение о жизненном мире, несомненно, важно для осмысления темпоральной природы повседневности, поскольку, наряду с прочим, отсылает к перцептивному опыту «живого тела», который создает особые возможности конституирования значений в силу того, что обладает возможностью кинетического движения. Поскольку движение изначально связано не только с пространством, но и со временем, одно это уже указывает на то, что перцептивный синтез, как впоследствии это заметит французский феноменолог М. Мерло-Понти, носит временной характер. Наше освоение в мире через выстраивание идентификаций и ассоциаций, intersубъективный характер жизненного мира, по сути, есть прямой путь к феноменологии повседневности. Но этот путь вряд ли бы стал возможным без обращенности к концепту времени в ранних работах основателя феноменологии. Феноменология внутреннего сознания времени, прописывающая неизменную актуальность для нашего сознания «точки теперь», связывающей прошлое и будущее посредством ретенции и протенции, является не только новым словом в прояснении природы сознания, но и таит в себе весьма значимые онтологические проекции, которые впоследствии позволили философам экзистенциально-феноменологической волны осмыслить специфику экзистенциального переживания времени, которое всегда дано нам как настоящее, как постоянно ускользающее «теперь», тем не менее имплицитно содержащее в себе «до» и «после» (более подробно об этом в [1, с. 10–60]).

Гуссерлианский эпистемологизм в понимании субъективности в какой-то мере был продолжен М. Мерло-Понти в его «Феноменологии восприятия». Синтезируя гуссерлевское понятие «живого тела» и учение о внутреннем сознании времени, Мерло-Понти преодолевает дуализм чистого сознания и пассивной данности тела и предлагает концепцию востелесненной экзистенции и воспринимающего сознания, осуществляющего особый перцептивный синтез: «перцептивный синтез – это для нас род временного синтеза, субъективность на уровне восприятия есть не что иное, как временность» [2, с. 307]. Именно эта темпоральная востелесненность человеческого присутствия в мире наделяет нас особым рода знанием – навыками и привычками, которые формируются как телесная ассимиляция смыслов, принципиально отличающаяся от когнитивных актов сознания. Навык является результатом повторяющихся перцептивных моментов, которые ведут к своего рода «седиментациям» в человеческом теле. Следует заметить,

что Мерло-Понти не занимался специальными исследованиями повседневности, но проблематизация значимости человеческой телесности в становлении субъективности, описание процесса восприятия как ряда седиментаций, приводящих к формированию дорефлективных навыков, имеющих непосредственное значение для нашего освоения в мире, напрямую отсылает к смысловому ядру повседневной жизни. Однако движение седиментации, согласно Мерло-Понти, имеет по преимуществу темпоральную природу: «Восприятие – это, скорее всего, не столько настоящая история, сколько то, что удостоверяет и обновляет в нас некую “предысторию”. И она опять-таки соприисуща времени; не было бы настоящего, то есть чувственного с его плотностью и неисчерпаемым многообразием, если бы восприятие, говоря в духе Гегеля, не сохраняло прошлого в глубине своего настоящего и не спрессовывало это прошлое в самом себе» [2, с. 309]. Таким образом, Мерло-Понти развивает и дополняет гуссерлианскую концепцию времени, связывая его напрямую с вочеловеченностью человеческой экзистенции, что имеет огромное значение для прояснения онтологии повседневности, основания которой, как мы уже отмечали, заложил еще М. Хайдеггер.

Поскольку хайдеггеровский проект фундаментальной онтологии основывается на аналитике того сущего, которое есть мы сами – «присутствия», а сам бытийный смысл присутствия определяется им как временность, он вполне закономерно выходит на необходимость построения онтологической концепции повседневности. Повседневность, по сути своей, является тем видом бытия, в котором «ближайшим образом и большей частью держится присутствие... Повседневность подразумевает все-таки явно *тот* способ экзистирования, в котором присутствие держится “все дни”» [3, с. 370]. Но, хотя это и есть собственно обозначение переживаемого человеком времени, требуется еще приблизиться к уразумению экзистенциально-онтологического смысла этого повседневного существования. А это опять-таки адресует нас к переживанию времени как настоящего: «Повседневность означает то *как*, мерой которого присутствие «живет настоящим днем», будь то во всех своих поступках, будь то лишь в известных, которые предписаны бытием-друг-с-другом. К этому *как* принадлежит далее уют привычности, пусть даже она понуждает к тягостному и «противному». Завтрашнее, выжидаемое повседневным озабочением, это «вечно вчерашнее». Однообразие повседневности принимает за перемену то, что всякий раз преподносит день» [3, с. 370].

Но, как показывает приведенный отрывок, в трактовке Хайдеггера эта обращенность к настоящему носит уже не гносеологический, а ярко выраженный онтологический характер. Повседневность для него прежде всего особый способ быть. Причем в описании этого способа существования немецкий мыслитель делает акцент на усредняюще-монотонном характере повседневности, на анонимной силе обезличивания и забывания. Но при этом, подводя итоги проекта «Бытие и время» в целом, делает парадоксальный вывод. Хотя само обращение к повседневности продиктовано проблематизацией временности присутствия, промысливание повседневности показывает неудовлетворительность предыдущей интерпретации темпоральности. В рамках предложенной системы координат повседневность все еще остается непрозрачным феноменом, требующим более глубокого погружения в онтологический анализ времени: «Что в фактической истолкованности присутствия *онтически* так знакомо, что мы этого даже не замечаем, экзистенциально-онтологически таит в себе загадку на загадке. Этот “естественный” горизонт для первой постановки экзистенциальной аналитики присутствия *лишь по видимости самопонятен*» [3, с. 371]. Поэтому фундаментальная онтология должна совершить своеобразный круг: начиная с обращения к повседневности как ближайшему срезу присутствия, подойти к новой проблематизации времени и бытия для проникновения в онтологическую тайну самой повседневности: «И не принадлежит ли к экзистирующему присутствию также факт, что оно, проводя свое время, день

за днем ведет счет “времени”, астрономически-календарно этот “счет” упорядочивая? Лишь когда мы в интерпретацию временности присутствия включим повседневные “события” присутствия и озаботившие его в этих событиях счеты с “временем”, наша ориентировка станет достаточно объемной, чтобы суметь сделать проблемой онтологический смысл повседневности как таковой. Поскольку же, однако, титулом повседневности подразумевается по сути не что иное, как временность, а последняя делает возможным *бытие* присутствия, удовлетворительный концептуальный очерк повседневности удастся лишь в рамках принципиального прояснения смысла бытия вообще и его возможных видоизменений» [3, с. 371].

Таким образом, феноменологическая попытка рассмотрения субъективности в терминах темпоральности не только привела к проблематизации повседневности как своего рода воплощения присущего человеку способа переживания времени – «всякий день», «все дни», но и заставила задуматься об онтологическом статусе повседневности.

### **Повседневное переживание времени: цикличность и необратимость**

В свою очередь, построение онтологии повседневности позволило поставить вопрос о специфике протекания самого повседневного времени, что явно внесло серьезный вклад в построение новой модели субъективности, которая нацелена на преодоление метафизичности и отвлеченности классических философских подходов к человеку.

Как уже было отмечено, время в повседневности переживается как «вечное настоящее», которое как бы стягивает в себе прошлое и будущее. Но что означает настоящее повседневности? Оно предполагает как минимум две неэлиминируемые характеристики повседневности. Во-первых, это ее подвижность и текучесть, которая очень точно схвачена в сентенции М. Бланшо, что «повседневность исчезает» является ее единственным подлинным определением. Во-вторых, необратимость повседневных действий. Повседневность очень часто противопоставляется событийности существования как невыделенность отдельных моментов, как незаметное «утекание» времени. Но повседневное пребывание человека в мире связано с особым рода активностью – трудовой деятельностью, которая производит в мире необратимые изменения. По мнению многих теоретиков повседневности (М. Хайдеггера, А. Шюца, А. Лефевра, М. де Серто), человек здесь представлен как работник. Но работа, как очень точно отмечает А. Шюц, приводит к изменениям, которые невозможно отменить. К повседневности невозможно применить английский глагол *undo*, что очень рельефно высвечивает реальную необратимость времени. Получается, что повседневное время – это необратимый поток, который вовлекает нас в особые взаимодействия с миром и другими людьми, с которыми мы делим это специфическое intersubjective настоящее. Его специфика предполагает также особый вид коммуникации – коммуникацию «лицом-к-лицу», которая предполагает единство и полноту пространственно-временного присутствия субъектов коммуникации, что и обеспечивает ее эффективность. Именно такую модель времени в повседневности создает социально-феноменологическая концепция А. Шюца.

Но есть и другой образ повседневного времени – повседневность как повторяемость. Повторяемость ежедневных привычных действий, смена дневных циклов, дня и ночи. Повторяемость наших производственных актов. Как соотносить эти две модели, возможно ли соединить направленный из прошлого в будущее поток и повторяющиеся циклы? Есть разные версии ответа на этот вопрос. Неомарксистская теория повседневности А. Лефевра противопоставляет два вида цикличности, представленные в повседневной жизни современного человека: циклы естественные, природные (смена дня и ночи) и линейность производственных циклов. Первые соответствуют изначальной природе повседневной жизни, которая связана с целостным человеком и свободна от иссушающего воздействия отчуждения. Вторые навязаны буржуазным производст-

вом, процессами отчуждения, превратившими богатство повседневной жизни в выхолощенную и монотонную повседневность. Необходимо, с точки зрения Лефевра, революционное переустройство повседневной жизни во имя высвобождения и торжества природных циклов.

Но можно выстроить и другую, более сложную и более продуктивную для понимания природы повседневности и человеческого бытия в целом «графику времени», соединяющую направленность и цикличность времени в повседневности, опираясь на идеи Ф. Ницше и М. Бахтина. В данном контексте особый интерес представляют ницшеанский концепт «вечного возвращения» и бахтинское понятие хронотопа. Согласно анализу идеи вечного возвращения, «классическая философия опасалась иметь дело с постоянно повторяющимися феноменами повседневности: чтением, сном, едой и т.п. Но именно эти действия представляют повседневность в ее сути: все постоянно исчезающее и постоянно возвращающееся – вечно возвращающееся. Одна из интерпретаций смысла вечного возвращения того же самого гласит, что оно примиряет вечность и время, бытие и сущее. Повторяемость дает возможность прерыва непрерывности, утверждения бытия сущего, бытия всего конечного – человеческой экзистенции в том числе. Это способ избавить людей от духа мести по отношению ко времени и его “было”. Повторяемость повседневных практик, которые создают обычного человека, “обыкновенного героя”, может быть рассмотрена как воплощение этого примирения» [1, с. 98–99].

Схожее по духу, но реализованное в другой лексике понимание времени мы можем реконструировать, опираясь на философию диалога М. Бахтина, в особенности на его понимание хронотопа. Интерпретация повседневной жизни тесно сплетена с бахтинским концептом «места-в-бытии». Этот концепт подчеркивает уникальность и ответственность как специфические характеристики человеческого бытия и может быть использован для понимания повседневности как верховной реальности, которая выступает как мир, где «мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается» [4, с. 82–83]. Но эта специфическая временная протяженность, в которой свешается акт нашей деятельности, уже по самой сути выражения «место-в-бытии» отсылает к укорененности этого протекания в определенно понятой пространственности, что указывает на неразрывную связь пространства и времени для востелесненного существования человека в мире. Необратимые акты нашей активности не только имеют место как точку исхождения, но и направлены на обживание пространства, конституирование места, которое становится своим, которое неразрывно связано с человеческой экзистенцией.

В действительности мы имеем дело с нерасторжимым единством пространственно-временной обустроенности человека в мире, с «хронотопом» человеческого бытия, где необратимая текучесть времени сращена с выделенностью момента «здесь-и-сейчас», обеспеченной обживанием своего топоса. Наиболее ярким примером хронотопичности человеческого существования может служить феномен дома (частной жизни, повседневности), к которому, с подачи В. Розанова, достаточно часто обращаются современные философы. Дом, издавна воспринимаемый человеком как прибежище от житейских бурь, с необходимостью предполагает временной цикл повседневных действий, их каждодневную повторяемость, но именно он является главным местом встречи ординарного и экстраординарного, профанного и сакрального, поскольку именно здесь человек наиболее тесно соприкасается с тайной рождения и смерти, с самобытным существованием вещей и другого человека, постигая необратимость и уникальность бытия всего сущего, «реальность смертной плоти мира».

### Социально-онтологические проекции повседневной темпоральности

Но если в предыдущих параграфах речь по преимуществу шла о базисных онтологических проекциях темпоральности индивидуального человеческого существования, то при анализе вопроса о соотношении времени и повседневности не стоит забывать о ее социальном характере. Бытие-с-другими есть одна из фундаментальных характеристик повседневности. Поэтому значительный вклад в построение теории повседневности вносят концепции, фокусирующиеся на социально-онтологических аспектах повседневной темпоральности. Одной из самых интересных версий является социальная философия французского мыслителя М. де Серто. Опираясь на генеалогические идеи Ф. Ницше и М. Фуко и на критику повседневной жизни А. Лефевра, де Серто выстраивает оригинальную концепцию практик повседневности. Осмысляя тезис об определяющем воздействии властных стратегий (производимых различными социальными институтами как субъектами власти) на бытие социума, их роль в определении социального порядка, Серто находит своеобразного контрагента в лице тактических практик повседневной жизни. Он настаивает на том, что любая стратегия встречает скрытое, но вполне осязаемое сопротивление, которое является своего рода «силой слабых». И разворачивается оно именно в рамках повседневной жизни как набора практик, которые направлены на переработку и индивидуальное присвоение стратегических предписаний. Так живет обыденный язык, который, вольно обходясь с правилами литературного языка, тем не менее достигает наиболее быстрого и полного понимания. Так усваивается информация, которая идет прочерченными масс-медиа потоками, но эти потоки разветвляются и перераспределяются в зависимости от индивидуального выбора потребителя. Если стратегии выстраивают своего рода официальную «картографию» социального пространства, то повседневные практики используют возможности темпоральности, разворачивающейся здесь как сеть «удобных моментов», «счастливых случаев», позволяющих избежать унифицирующего воздействия стратегий. Тактики срываются со временем и используют особый вид рациональности – греческое понимание разума как *metis*, позволяющее избежать прямого и пассивного подчинения и выстроить социальный порядок как результирующий баланс сил. Форма существования времени в повседневности, согласно де Серто, есть память, связывающая воедино прошлое, настоящее и будущее в проживаемом моменте. «“Искусство” памяти, относящееся ко времени так же, как искусство войны относится к манипуляциям пространства, развивает способность всегда быть в месте другого, не обладая им, и извлекать выгоду из этого изменения, не исчезая в нем. Эта способность не является властью (даже если повествование о ней может ею быть). Скорее она может называться *авторитетом*: то, что “извлечено” из коллективной и индивидуальной памяти, “освящает авторитетом” (делает возможными) переворачивание, изменение порядка или места, переход к чему-то другому, “метафору” практики или дискурса» [5, с. 178]. Тем самым повседневная темпоральность обеспечивает пластичность и мобильность социального порядка, удержание традиции и способность общества к переменам.

### Заклучение

Проведенный в рамках данной статьи анализ специфики и онтологического статуса повседневной темпоральности позволяет констатировать следующее:

- 1) феноменологический посыл рассмотрения проблемы субъективности в терминах темпоральности впервые приводит к проблематизации темпорального статуса повседневности и экзистенциально-онтологического смысла повседневного времени;
- 2) современные философские теории повседневности эксплицируют сложную «графику» повседневного времени, синтезирующего в себе цикличность и необрати-

мость и образующего вместе с пространством единый и уникальный «хронотоп» человеческого бытия-в-мире;

3) разработанная в работах М. де Серто социально-онтологическая концепция повседневности связывает повседневную темпоральность с тактическим характером повседневных практик, что позволяет проинтерпретировать социальное устройство как результирующий баланс стратегических и тактических сил, обеспечивающий пластичность и мобильность социального порядка.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Феноменология повседневности / под ред. И. М. Наливайко и М. Б. Тина. – Вильнюс : Логвінаў, 2015. – 380 с.
2. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия : пер. с фр. / М. Мерло-Понти ; под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента : Наука, 1999. – 605 с.
3. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Изд. 2-е, испр. – СПб. : Наука, 2002. – 454 с.
4. Пешков, И. В. М. М. Бахтин: от философии поступка к риторике поступка / И. В. Пешков. – М. : Лабиринт, 2009. – 107 с.
5. Серто, М. де. Изобретение повседневности. Искусство делать / М. де Серто ; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с.

Рукапіс паступіў у рэдакцыю 20.03.2019

#### ***Nalivaiko I.M. Temporal Status of the Everyday***

*With this article the author continues the series of her works dedicated to study of ontology of the everyday. The article analyses different ontological models of everyday temporality and defines the invariant, which promotes the comprehension of the specificity and ontological significance of everyday mode of time perception. As a result the role of the philosophy of the everyday in constructing of non-classical model of subjectivity and in solving the actual problems of individual and cultural identity is justified.*