

«ЖИТТЄВИЙ СВІТ» І «ФОЛЬКЛОР» («дотеоретичний досвід», «народне знання»): ДО ПИТАННЯ ПРО ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ МЕТОД ВИВЧЕННЯ СУЧАСНОЇ ФОЛЬКЛОРНОЇ СВІДОМОСТІ РІЗНИХ СУБКУЛЬТУР

Ірина Кімакович

УДК 398:[130.2+165.823]

Стаття присвячена розгляду одного із центральних понять феноменології — «життєвий світ», його взаємозв'язків із фольклористичними поняттями «фольклор», «народне знання», «народний досвід», «фольклорна свідомість етносу». Авторка стверджує, що, з одного боку, сучасна позитивістська наука, засвоївши термін «життєвий світ», розширила сферу вживання цього поняття, однак зігнувала первісним його значенням, яке сформував і ввів до наукового обігу Е. Гуссерль. З другого боку, з погляду фольклористики, первісне значення терміна «життєвий світ» потрібно розширити, оскільки «дотеоретична свідомість» фіксує не тільки «очевидності» християнського, але й дохристиянського досвіду. Розмежування дотеоретичного і теоретичного досвіду, фольклорної (народної) і наукової свідомості й сьогодні залишається важливим, адже архаїчні моделі фольклорної реальності й наукова (фізикалістська) модель світу фіксують почасти різні уявлення щодо структури світу та місця в ньому людини.

Ключові слова: фольклорна свідомість етносу, фольклор, народне знання, народний досвід, життєвий світ, феноменологічний метод.

Статья посвящена рассмотрению одного из центральных понятий феноменологии — «жизненный мир», его взаимосвязей с фольклористическими понятиями «фольклор», «народное знание», «народный опыт», «фольклорное сознание этноса». Автор утверждает, что, с одной стороны, современная позитивистская наука, усвоив термин «жизненный мир», расширила сферу этого понятия, но проигнорировала его первичное значение, сформулированное и введенное в научный обиход Э. Гуссерлем. С другой стороны, с точки зрения фольклористики, первичное значение термина «жизненный мир» должно быть уточнено, поскольку «дотеоретическое сознание» фиксирует не только «очевидности» христианского, но и дохристианского опыта. Разграничение дотеоретического и теоретического опыта, фольклорного (народного) и научного сознания и сегодня важно, ведь архаические модели фольклорной реальности и научная (физикалистская) модель мира фиксируют отчасти разные представления относительно структуры мира и места в нем человека.

Ключевые слова: фольклорное сознание этноса, фольклор, народное знание, народный опыт, жизненный мир, феноменологический метод.

The paper deals with the consideration of one of the central universals of phenomenology — *living world* (*Lebenswelt*), as well as its interrelations to the folkloristic concepts — *folklore*, *folk knowledge*, *folk experience*, and *folkloric consciousness of ethnic group*. The authoress asserts that the modern positivistic science, having acquired the term *living world*, extended the sphere of usage of this notion while disregarding its initial meaning formed and introduced into scientific practice by Edmund Husserl. On the other hand, from a perspective of the study of folklore, it is necessary to expand the primary sense of the term *living world* since the *pre-theoretical consciousness* records the evidences not only of the Christian but also the pre-Christian experiences. The demarcation of pre-theoretical and theoretical experiences, between folkloric (popular) and scientific consciousness still remains important since the archaic models of folkloric reality and the scientific (physicalistic) world model record partly different conceptions on world structure and a place of man in it.

Keywords: folkloric consciousness of ethnic group, folklore, folk knowledge, folk experience, living world, phenomenological method.

Трансформація класичного стилю філософування в постмодерні зумовлює переосмислення категоріального апарату гуманітарних і суспільних дисциплін, формування нової парадигми розуміння понять «народ», «народне знання», «фольклор», «фольклорна

свідомість» (далі — ФС). Якщо в класичному раціоналізмі їхнє тлумачення мало гносеологічне навантаження, то сучасна аналітична філософія відкриває нові перспективи їхньої інтерпретації. Від позитивізму вона почерпнула антиметафізичну спрямованість, критикую-

чи філософські «псевдопроблеми», сцієнтизм і ґрунтування на дослідному знанні, а від праґматизму — здоровий глузд. Саме цей напрям філософії засвідчує ідеали чіткого й логічного мислення, а логіку ще Аристотель назвав аналітикою. Феноменологічна традиція філософування, відштовхуючись від критики натуралізму і психологізму попередньої філософії, постулює інтенційну природу свідомості, а динамічні вияви і виміри людського буття в ній набули сутнісних ознак людського існування.

Фольклористика активно засвоює ідеї феноменології, оскільки спрямовує свої зусилля на вивчення «народного досвіду», а «досвід, — за Б. Вальденфельсем, — передусім означає подію, в якій виявляються “самі речі”, про які відповідно йдеться. Досвід означає процес, у якому утворюється і артикулюється смисл, і в якому речі набувають структури та образу» [3, с. 13–14]. Такий феноменологічний погляд на досвід однозначно стверджує і специфіку побутування фольклору як культурального процесу трансляції певних смислів буття в усталених формах.

Мета нашого повідомлення — розглянути «життєвий світ» як одне із центральних понять феноменології та унаочнити його співвіднесеність з універсальними «свідомість» і «фольклорна свідомість».

«Життєвий світ», «життєсвіт» (Lebenswelt, Life-world), (далі — ЖС) — це поняття-філософема, яким на сучасному етапі означають *світ повсякдення*. Ним у науці кваліфікують ціннісну основу всіх ідеальних утворень людської психіки: 1) світ наукової об'єктивності; 2) різноманітні світи, обумовлені специфічними професійними інтересами (світ бізнесмена, світ селянина і т. п.); 3) світ безпосередніх переживань та інтуїтивно вибудованих орієнтирів, які формують майбутній досвід; 4) сукупність апріорних структур, які передбачають взірць будь-якого досвіду; “архетипи” просторовості та часу» * [10].

* Тут і далі переклад з російської авторки статті. — Ред.

Сучасна наука, використовуючи термін «ЖС», розширила його вживання, зігнорувавши розмежуванням між дотеоретичним і теоретичним досвідом, між народною і науковою свідомістю. Однак таке протиставлення для фольклористичних досліджень важливе, тому ми спеціально й розглянемо первісне значення терміна «ЖС», зокрема те проблемне поле науки, завдяки якому Е. Гуссерль увів його до наукового обігу.

Поняття «ЖС» займає центральне місце в пізній феноменології Е. Гуссерля (особливо в «Кризі європейських наук» (останній рукопис — 1935–1936 рр.)), де ним учений означив сферу донаукового і позанаукового пізнання, або, точніше, первинних допредикативних очевидностей, що конститууються в діяльності чистої трансцендентальної суб'єктивності. Саме це поняття використав філософ для обґрунтування ідеї європейського людства (чи «європейської культури»), з погляду її телеологічно-історичних витоків. При цьому він розглядав кризу філософії та інших наук, яка почалася наприкінці ХІХ ст., як наслідок їхньої нездатності виконати свою телеологічну функцію — надати нормативну програму для формування більш високого типу людства, який як ідея повинен був розвиватися у Європі історично.

Винесення філософема «ЖС» у заголовок нашого повідомлення стверджує методологічну установку, за якою вивчення свідомості та мислення індивіда не можна зводити виключно до констатації їхньої зумовленості працею чи задоволенням природних інстинктів, адже сенс життя цивілізації — не тільки в забезпеченні її матеріальними потребами, але й в досягненні Суцього в його цілісності, і це, на наш погляд, — основна потреба давньої і сучасної людини. Лише така претензія на тотальність усвідомлення буття, яку репрезентують життєві світи представників різних культур, і могла спровокувати появу ідей Сакрального, Святого і Прекрасного, а також тих способів оприявлення цих ідей, які й тепер вирішальні для людства.

У ХХ ст. ЖС та його онтологічні смисли вивчали Л. Вітгенштайн, Ф.-В. фон Германи, Ж.-П. Сартр, Г. Фігал та інші. Проблему цінностей культури актуалізували і російські філософи: П. Гайдено, З. Какабадзе, М. Мамардашвілі, Г. Маргвелашвілі, В. Молчанов, Н. Мотрошилова, А. Шльогеріс. У вітчизняній філософії феноменологічний метод розробляли Є. Бистрицький, О. Білокобильський, А. Єрмоленко, С. Кошарний, Є. Причепій.

Завданням запропонованого повідомлення є обґрунтування того факту, що феноменологічний метод (з певними заувагами) потрібно застосовувати і для вивчення сучасних типів ФС різних субкультур, для аналізу онтологічних установок життєвих світів носіїв фольклору.

Поворот у науці Нового часу, який, за Е. Гуссерлем, спричинив раціоналізацію психічного та подолання міфічного, зумовив можливість виникнення європейських наук, але останні перестали усвідомлювати свій зв'язок з філософією. Дослідник писав, що «в історичному аспекті позитивістське поняття науки в наш час становить залишкове поняття [Restbegriff]. З нього “випали” всі ті питання, які раніше охоплювало то вужче, то більш широке поняття метафізики, і серед них — усі питання, які недостатньо чітко маркували як “вищі й останні”. За прискіпливого аналізу вони, як і загалом усі виключені питання, виявляють свою нерозривну єдність у тому, що явно або імпліцитно, у своєму смислі, містять у собі *проблеми розуму* — розуму в усіх його особливих формах» [7, с. 23].

Визначаючи «розум як тему дисциплін про пізнання (саме про істинне і справжнє, розумне пізнання), про істинну і справжню оцінку (справжні цінності як цінності розуму), про етичний учинок (істинно добрий учинок, дію практичного розуму)», Е. Гуссерль стверджував, що «розум» виступає як титульне позначення “абсолютних”, “вічних”, “надчасових”, “безумовно” значимих ідей та ідеалів» [7, с. 23]. Тому він розглядав розум, відтак і ФС та мислення, з позицій так званої естетичної феноменології (одним з фундаторів

якої був І. Кант). Означений погляд певною мірою ідеалізує «абсолютність ідей та ідеалів». Ці «первинні допредикативні очевидності» — не первісне, а сучасне досліднику «народне знання». Його смисли, причини існування саме в таких, а не інакших, формах дослідник не обговорює, а ми змушені констатувати, з одного боку, що сучасне народне знання певною мірою і сьогодні фіксує не тільки християнські ідеали, але й дохристиянські уявлення про світ, а тому їх важко співвіднести і з трансцендентальним ідеалізмом, і з позитивістською естетикою, оскільки як історичні форми наукового знання ХVIII—ХХ ст. ці теорії розглядають естетичне як етичне, а етичне в народній культурі нерідко фіксує «досвід», сформований на зорі цивілізації, «розумність» і практичність якого обидві аналізовані нами наукові теорії табуізують чи піддають критиці (зокрема, ідеться про сучасну народну традицію (культ мертвих, у тому числі голосильну традицію та «ігри при мерці»)). З другого боку, проблема «розумності» безпосередньо пов'язана з раціональними і практичними установками не тільки народної культури, але й сучасної науки.

«Якщо людина стає “метафізичною”, специфічно філософською проблемою, — писав Е. Гуссерль, — ми її розглядаємо як *розумну істоту*, а якщо постає питання про її історію, то мову ведемо про “смысл”, про *розум в історії* [курсив наш. — І. К.]. Проблема Бога явно містить у собі проблему Абсолютного Розуму як телеологічного джерела будь-якої розумності у світі “смыслу” світу. Природно, що і питання про безсмертя — це також питання розуму, так само, як і питання про свободу. Усі ці (у широкому сенсі — “метафізичні”, а у звичайному слововживанні — специфічно філософські) питання виходять за межі світу як універсуму апріорних фактів. Вони перевершують його саме як питання, у смислі яких криється ідея розуму. І всі вони претендують на більш високу достойність, у порівнянні з питаннями про факти, які й у порядку запитання розміщені рівнем нижче. Позитивізм,

так би мовити, обезголовив філософію» [7, с. 23–24] та народну культуру.

Таким чином, наголошуючи на першочерговості вивчення метафізичних смислів життя, дослідник писав, що вони апріорі містяться в ЖС, оскільки «життя свідомості в усіх відношеннях є інтенційне звершення», «у ній частково знову отримує, частково завжди має свій смисл і значення життєвий світ з усіма мінливими змістами його уявлень. Конституційований результат звершення в цьому смислі — уся реальна, світська [*mundane*] об'єктивність, у тому числі об'єктивність людей і тварин, тобто об'єктивність “душ”. Тому психічне буття, і будь-якого виду об'єктивна духовність (наприклад, людські спільності, культури), у тому числі і сама психологія, належать до трансцендентальних проблем. Намагатися обговорювати такі проблеми на наївно-об'єктивному ґрунті і методом об'єктивних наук означає потрапити до замкненого кола абсурдності» [7, с. 272–273].

Оскільки ЖС як такий ми безпосередньо не усвідомлюємо, він зберігає статус повної анонімності. Тому ми підмінюємо його науковою картиною світу і виходимо не з доксихного (грец. *doxa* — вірування) досвіду чистих інтуїцій, а з предикативного досвіду наукових конструктів, наївно вважаючи, що ці, останні, й утворюють автентичне уявлення про світ. Саме тут, за Е. Гуссерлем, потрібно шукати радикальну причину кризи європейського духовного життя. Наукові моделі і поняття ми проектуємо на світ, а потім їм і приписуємо об'єктивну сутність самого світу, «начебто він на початках становив ланцюг квантифікацій, формалізацій і протокольних тез. У підсумку маємо таке: якщо наука, відірвавшись від життєвого світу, утратить життєве значення, то у свою чергу світ, створений за образом і подобою науки, виявиться дегуманізованим світом, де місце першостворених і першонароджених речей посідатимуть сурогати формалізованих предметностей» [11]. Ми наголошуємо, що орієнтація науки на раціоналізацію уявлень про світ певною мірою викривляє його розуміння.

«У своїй предметній сфері сила науки, що змушує [брати до уваги тільки факти. — І. К.], знищила всі речі як речі, задовго до того, як вона підірвала атомну бомбу» [цит. за: 11].

Подолання кризи Е. Гуссерль убачав у радикальному повороті науки до «очевидностей життєвого світу», тобто до вивчення сфери свідомості, її буттєвих смислів: «Повернення до допредикативного досвіду і проникнення в найглибші та первинні пласти допредикативного досвіду є виправдання докси, яка становить царство первинних очевидностей, що не досягли ще точності та математично-фізичної ідеалізації. Тим самим це упрозорує те, що доксихні очевидності за значимістю не поступаються епістемічним очевидностям, тобто пізнанню, що протікає в судженнях, але є власне царством первинності, у якому осмислено вкорінене будь-яке точне пізнання» [цит. за: 11].

Пізнання світу та місце в ньому людини стверджує така властивість свідомості, як інтенційність — спрямованість *на щось* (з лат. «інтенція» — «прагнення»). Щоправда, у смисловій структурі інтенційності, як її розуміє та тлумачить феноменологія, є два суперечливі плани. Перший — це прагнення інтенційної рефлексії зосередити свою увагу на внутрішньому плані буття речей, другий — визнання того, що будь-яке явище перебуває в полі свого *intentio*, яке відповідним чином детермінує його. Е. Гуссерль із цього приводу писав, що «від сутності будь-якого актуального *cogito* невід'ємне те, що воно є свідомість чогось <...> модифіковане *cogitatio* — це також свідомість, причому свідомість того ж самого, що й відповідна немодифікована свідомість. Отже, загальна сутнісна властивість свідомості зберігається і в її модифікації. Усі переживання з такими визначеними властивостями називають також “інтенційними переживаннями” <...>; оскільки вони є свідомість чогось, кажуть, що вони “інтенційно поєднані” із цим чимось <...> живучи в *cogito*, ми самою *cogitatio* не володіємо як інтенційним об'єктом, — однак вона завжди готова ста-

ти такою, від її сутності не можна відділити принципову можливість “рефлексивного” повороту погляду, причому, природно, у формі нової *cogitatio* <...> Іншими словами, будь-яка когніція може ставати предметом так званого “внутрішнього сприйняття”, а надалі — її об’єктом рефлексивного оцінювання, схвалення чи несхвалення і т. п.» [6, с. 110–111, 115]. Зауважимо, що інтенційність дослідник розглядає як властивість (власної) свідомості, що здійснює рефлексивну процедуру, однак стверджує, що будь-яке сучасне індивідуальне пізнання світу детерміноване засвоєним (т. зв. колективним, традиційним) способом мислення, його конструктами й конструкціями, які тією чи іншою мірою фіксують антропологічні (не тільки сучасні, але й архаїчні оцінкові та прагматичні) смисли мовної практики та життєдіяльності спільноти, таким чином, — ФС народу, яку опредмечує його знання і досвід — народного знання і народного досвіду.

Поняття «ЖС» Е. Гуссерль тлумачив, з одного боку, як світ, у якому «ми живемо як історичні істоти», як сукупність тих очевидностей, на які спирається весь масив теоретичного знання, а з другого, — як «проєкції назовні життя трансцендентального Еґо» [див.: 5], як «первинну реальність» і «її трансцендентальні підстави» [див.: 2]. Відтак трансценденталістська традиція в усвідомленні та тлумаченні ЖС як, так би мовити, індивідуально-колективно-індивідуальної практики осягнення буття додає як метафізичний містицизм кантівської «речі в собі», так й онтологічний історизм доктрин Ф.-В. Шеллінґа та Г.-В.-Ф. Гегеля [2].

О. Білокобильський аналізує ЖС у межах аналітичної філософії, при цьому він стверджує не тільки його історичну мінливість, але й варіативність у різних культурах: «Життєвий світ, безумовно, містить у собі первинну даність, яка стає вихідним пунктом будь-якої діяльності, у тому числі й філософської. Проте історичну мінливість подоби життєвого світу, так само як і його варіативність у різних культурах, можна вважати певною проблемою. Висновок про трансцендентальний статус

життєвого світу, що породжується життєвою активністю трансцендентального «Я», є теоретичним узагальненням на основі очевидностей первинного досвіду, тобто самого життєвого світу, який надає матеріал, у тому числі й для філософських побудов» [2].

Однак редукцію первинних очевидностей ЖС до його трансцендентальних структур позитивісти не вважають самоочевидною дією, адже інші представники трансценденталізму, здійснюючи подібні процедури, отримували абсолютно інші результати. Наприклад, Р. Декарт зводив різноманіття первинного досвіду до необхідності Божественного буття, І. Кант — до апіорних структур пізнавальної здатності, Г.-В.-Ф. Гегель — до логічної структури універсуму [2]. Тим-то і виокремлення трансцендентальної структури ЖС, а відповідно, і такої ж структури свідомості (ФС), засвідчує різні наукові установки щодо мети та завдань пізнання світу навіть у межах спільної методології.

Поняття «ЖС» Е. Гуссерль увів для того, аби засвідчити наявність «очевидностей» трансцендентального досвіду, які й досі не визнає офіційна наука. Якщо йти за його логікою, це означає, що наука повинна не критикувати чи ігнорувати форми так званого традиційного народного досвіду, а розтлумачити, чому він є такий, а не інакший. Іншими словами, якщо ФС народу існує у формах уявлень про трансцендентальне і трансцендентні світи, критика останніх не знімає питання про їхню значущість: уявлення про «них» і сьогодні надзвичайно поширені, при цьому у формах сакрального знання (фольклор, художня література, театр, кінематограф і т. п.).

Самих моделей трансцендентних світів, які репрезентують уявлення про «цей» і «той» («ті», «потойбічні») світи, у фольклорі налічується декілька. (Фактично кожен традиційний жанр, за сучасними науковими уявленнями, засвідчує власну картину світу. Питання динаміки уявлень про «поцейбічне» і «потойбічне» потребує окремого розгляду, воно до завдання нашого повідомлення не

входить.) Фольклорні моделі світу здебільшого є конгломератом різностадіальних уявлень про світ, тому «сфера донаукового досвіду — не щось однорідне, у ній, так би мовити, багато різних “світів”: галузі перцептивного і мовного досвіду, різні соціальні та професійні “підсвіти” тощо» [12]. І саме це викликає справедливую критику поняття «ЖС»: «Усе це змішалось в Гуссерля під одним терміном, хоча первісний його мотив абсолютно чіткий: повернутися до світу донаукового, дологічного, допредикативного досвіду» [12].

Сумнів щодо універсальності поняття «ЖС» (таким чином, і до понять, які з ним пов'язані (ФС, суспільна свідомість, народний світогляд, етнічна ментальність) та демонструють аналогічний тип наукового абстрагування) висловив і А. Гурвич: «Серед множинності культурних світів постає проблема, чи існує “світ”, загальний для всіх соціально-історичних груп, однаковий для них усіх, універсальний життєвий світ. Щоб отримати його, ми відкидаємо всі акти осмислення й інтерпретації, нехтуємо всім, що вони дають. Те, що залишається, є перцепційний світ, або, іншими словами, світ, даний в абсолютно чистому перцепційному досвіді» [цит. за: 12].

«ЖС» — це поняття, яким Е. Гуссерль означав, так званий колективний досвід, який засвоює індивід у процесі культуризації та який здебільшого не рефлексує: «первинні очевидності» тому і є для нього «первинними очевидностями», що він їх не ревізує і не критикує. Водночас і у фольклорній традиції існує переосмислення знання на «очевидність» і доцільність, формальне удосконалення та адаптацію в процесі засвоєння нових ідеологічних систем. Так, з одного боку, казка про тварин фіксує, за сучасними науковими поглядами, уявлення, сформовані в доземлеробську добу. Безумовно, тваринний епос змінювався протягом тисячоліть, однак примітно те, що спільноти трансливали його навіть у десакралізованих формах, певним чином адаптуючи до нових викликів часу. З другого боку, практика повсякдення, яку сьогодні дослідники також

починають поцінювати як «народне знання», «народний досвід», «народну ментальність» і яку співвідносять з мовленням та фольклором, спрямована на перегляд традиційних уявлень про світ, а тому їхня раціоналізація — це не лише установка позитивістської науки, але й так званої традиційної культури.

Питання про універсальну світоглядну сутність ЖС, як його сформулював і тлумачить А. Гурвич, засвідчує розуміння ЖС не як надіндивідуального світу, не як сукупності традиційних моделей суб'єктивної реальності з їхніми «первісними очевидностями», які засвоює індивід, а як наукової рефлексії, що фіксує в специфічний спосіб феномен, сутність якого змінна в його історичних модифікаціях. А. Гурвич позбавляє поняття «ЖС» універсальності сутності тому, що розглядає його не стільки як узагальнене та збірне поняття, яке передбачає його конкретизацію, скільки як такий спосіб наукового абстрагування, при якому нівелюються і «множинність культурних світів», і причини цієї «множинності» (які він убачає в співіснуванні різних соціально-історичних груп). Однак подібні претензії можна висловити і щодо понять «свідомість», «культура», «цивілізація», «мова», «соціум», «соціальна група», «фольклор», «народ» тощо. Дослідник має рацію в тому, що конкретизація обсягу поняття «ЖС» змінює його значення, тому варто означати ту субкультуру чи культуру, ту малу соціальну групу чи етнос, про специфіку ЖС якої / якого ідеться, тим-то потрібно вести мову про різні типи ЖС, про різні ідеології та форми буття в соціумі, про різні типи ФС та різні моделі дійсності, які репрезентують різні субкультури, культури, етноси.

Інша річ, що сучасні наукові поняття «народна» / «професійна» культура, «духовна» / «матеріальна» культура, «офіційна» / «неофіційна» свідомість лише певною мірою засвідчують той факт, що в основі сучасної культури України значною мірою лежить досвід, який сформувала і сьогодні транслює селянська субкультура.

Таким чином, інтенційність свідомості (як індивідуальної, так і групової) — це не тільки первинна сенсоутворююча *спрямованість свідомості до світу* і сенсоформуєче *відношення свідомості до предмета*, предметне тлумачення відчуттів (за Е. Гуссерлем), а **спрямованість конкретного суб'єкта** (певного індивіда чи певної субкультури) на **об'єкт**. Безумовно, що поняття «свідомість», «ФС», «мала соціальна група», «субкультура», «суспільна свідомість», «культура» фіксують сукупності індивідів, які мають почасти різні уявлення про життя; у межах наукової систематизації знання втілений антропологічний (узвичаєний мовою, ідеальний та ідеалізуючий) спосіб типизації дійсності та її членування. Тим-то і наукові універсали як абстрактні феномени засвідчують такий спосіб мислення, який сформувався в міфічну добу. Разом з тим учені можуть раціоналізувати наукові уявлення про світ та значною мірою позбавити терміни-ідеологеми їхнього міфічного характеру, якщо розглядатимуть наукові універсали та культуральні (і суспільні) процеси, які стоять за ними, не тільки під поглядом того, що фіксують наукові конструкти, але й те, які суспільні міфи та суспільні завдання стоять за ними ¹.

Інтенційність свідомості означає, що само-свідомість (**свідомість когось**) розпадається на **«щось»**, на те, що в ній існує (її предметність, зміст ЖС, «план змісту»), і на те, **як це «щось» у ній репрезентоване** (її форми, «плани вираження змісту»). При цьому і в позитивістській теорії свідомості її тлумачать як таку, що фіксує зміст життєвого досвіду та його оцінку. При аналізі ФС етносу вивчення змісту фольклорних уявлень обов'язкове, однак потрібно розрізняти оцінки носія ФС, які явно чи іманентно фіксують тексти (у семіотичному розумінні), що її репрезентують, і наукові оцінки.

Виокремлення двох типів інтенції ФС народу: первинної, спрямованої на «зовнішній космос», і вторинної, спрямованої на «внутрішній космос», — засвідчує певною мірою сучасна теорія фольклористики, за якою казку

про тварин і народні молитви часто тлумачать як такі, поява яких зумовлена прагматичними потребами освоєнням зовнішнього світу. Таке пояснення причин їхнього постання поверхове, а розмежування «зовнішнього» і «внутрішнього» світів засвідчує антропоцентристський і позитивістський наукові погляди, за якими «знання» (у тому числі й науковому), в основу якого закладено рефлексію (спрямованість на «Я», «внутрішній світ»), надається перевага.

Свідомість навіть архаїчного індивіда без самосвідомості не існує, а зовнішній світ (так звану об'єктивну дійсність) він освоює поступально, і не «поза собою», а «собою», «для себе», «разом із собою», так би мовити, антропологічно, модально, оцінно. Інша річ, що ця «модальність» закорінена в його мисленні, і він її не усвідомлює. Тому динаміка ФС як моделі антропологічної (суб'єктивної) реальності фіксує, з одного боку, не постання вторинної інтенції (самопізнання), що згодом стає основною при осягненні світу, а обидві інтенції пізнання реалізують фундаментальну властивість ФС — розмежування світу на «Я» та «Інший», при цьому «Інший» мислиться таким, як «Я», і таким, яким «Інший» є стосовно «Я». З другого боку, протиставлення Суб'єкта об'єкту (світу речей, які існують (навколо «Я»)) стверджує, що «Я існую» та «існує світ», а тому він для мене реальний, і буття надособистісного, імперсонального, духовного світу — реальне, і світ Божественний існує, коли я його мислю.

Таким чином, поняття «ЖС» у сучасній науці засвідчує, по-перше, те, що кожна культура і субкультура формують власний ЖС, власну ідеологію, власну систему цінностей, в основі яких лежить спільна онтологічна інтенція — формування буття через пізнання сутнього; по-друге, моделі ЖС завжди є результатом не лише перцепційного, але й операційного досвіду спільнот. Тим-то ЖС дієвців — це не тільки їхній перцепційний світ (*Merkwelt*) — світ сприйняття, світ, який вони відчують відповідно до мовної та концептуальної картин світу своєї субкультури, але й операційний світ

(*Wirkwelt*), світ дій, світ діяльності, світ, що орієнтований на вчинок.

До того ж ЖС усіх субкультур, які сформувалися в межах так званого традиційного і посттрадиційного суспільства, тією чи іншою мірою фіксують ментальний досвід селянської субкультури. Тому розуміння ЖС як такого, який селяни транслюють у премодерні й модерні, та який значною мірою успадковують всі сучасні малі соціальні групи, дає право ставити питання про традиційний (селянський) ЖС та його трансформації в сучасних умовах.

Питання про детрансценденталізацію проблеми свідомості в аналітичній філософії кінця ХХ ст. сьогодні піднімає Ф. Ажимов [1, с. 84]. Дослідник, зокрема, твердить, що аналітична філософія, яку рухають антиметафізичні тенденції, повністю відмовитися від метафізичного пафосу не може. Тому вчений вірить, що синтез метафізичної проблематики з дискурсом соціогуманітарних та природничих наук у майбутньому вибудують нову метафізику, яка буде підкріплена фактичними даними.

Ф. Ажимов справедливо зауважив, що в наукових розвідках та учбових посібниках, написаних у руслі аналітичної традиції, онтолого-метафізичну проблематику розглядають як системне знання, при цьому набір метафізичних проблем є стандартний (предмет і функції метафізики, проблема загального і часткового, явище і дійсність, істина, значення і смисл, існування Бога, свобода і необхідність тощо). Дослідники завжди піднімають проблему дуалізму, співвідношення духовного і фізичного, хоча проблему свідомості і надалі тлумачать як психофізіологічну.

Водночас проблема взаємодії свідомості / мозку з об'єктивною дійсністю зумовила перехід сучасної аналітики до онтології, тому що відмова від безпосереднього контакту суб'єкта зі світом, опосередкування взаємодії зі світом мовою сформувала нову установку науки, за якою «філософія мови є відгалуження філософії свідомості» [цит. за: 1, с. 85]. Розглядаючи питання слововживання, філософія залишається на позиціях субстанціона-

лізму, у той час, коли головна характеристика свідомості, інтенційність, за Дж. Серлем, — невід'ємна риса не нашого мислення, а людської поведінки, тобто діяльності, тому інтенційність можлива, на його думку, у межах «основи», яка міститься в непередставлених мисленнєвих здібностях, які можна вивчати за допомогою засобів логічного пізнання. Ці здібності, твердить філософ, як і будь-які інші феномени свідомості, існують у свідомості, а не в деякому світі ідей, а тому свідомість — не абстрактна властивість людини. Зміст свідомості дослідник тлумачить як цілком біологічний, а її феномени він розглядає як такі, що містяться в мозку людини [див.: 1, с. 85].

Існує й інша думка. Д. Чалмерз хоча й визнає феноменальний (такий, що стосується феноменів) і психологічний зміст свідомості, наполягає на тому, що мозок — не єдине джерело свідомості [див.: 1, с. 85].

Ф. Ажимов дійшов висновку, що онтологізація аналітичної філософії означає не стільки ріст матеріалістичних настроїв, скільки засвідчує продовження аналітичної лінії знищення (а не лише простого елімінування) метафор і абстракцій у мові, у тому числі й філософській. Так, Р. Чізолм, зокрема, пропонуючи власну систему онтологічних категорій та сутностей, прагне викоринити з наукового мислення категорію часу як виключно абстрактну, за якою стоять лише конкретні прояви властивостей речей, їхня «часовість», а тому він запропонував відношення між речами представляти через посередництво інших властивостей [див.: 1, с. 85].

Усвідомлення важливості метафізики та її відродження пов'язане з гуманітарною проблематикою, із впливом постмодерністської філософії на аналітичну. Тим-то і ЖС дослідники усвідомлюють як корелят трансцендентальної суб'єктивності, яка має рефлексивну сутність: «життєвий світ як такий [за Е. Гуссерлем. — І. К.] становить справжній корелят трансцендентальної суб'єктивності, її систематичне і суто внутрішнє самовиявлення і самотлумачення. В основу його хаотичності закладені апіорні структури, що передують

усім логічним апіорі. Гуссерль відхиляє як найвні всі спроби, що приписують логіці характер фундаментальної науки щодо інших об'єктивних наук. Наукового обґрунтування потребує сама логіка, яка корениться у фундаментальному апіорі життєвого світу, і тому радикальною основною наукою може бути, на його думку, тільки феноменологічне дослідження структур життєвого світу, без яких логіка й усі інші науки “безпідставно зависають в повітрі”. Життєвий світ — первинне лоно будь-якої проблематики і рефлексії, такий собі “матковий розчин”, що обумовлює кристалізацію всіх, без виключення, наук і філософських учень» [11].

Висновки. Філософське, соціологічне і психологічне поняття «ЖС» можна співвідносити з поняттями «народна свідомість», «ФС», «народний світогляд», «ментальність», кожне з яких певною мірою спрямоване на означення «народного знання» і «народного досвіду», комунікативного інтелекту попередніх епох, сформованого поза науковим знанням, поза естетичним і феноменологічним ревізуванням його природи та доцільності.

Наукова модель світу, яка формується в наш час, прагне асимілювати ідеї, в основі яких лежить неоплатонівська концепція розуміння світу. Тим-то «народне знання» дослідники прагнуть осмислити як репрезентацію глибинних, інтегруючих колективних ідеалів, що «відіграють головну роль у соціально-політичних процесах диференціації цінностей, які відбуваються сьогодні в планетарному масштабі й в українському соціумі. “Загальнолюдські цінності” нині — це в основному парадигмація стандартів науково-технічного прогресу і пов'язаних з ним уречевлених цінностей. Останні не мають нічого спільного з інтимним світом і духовними потребами природної, цілісної, психічно здорової людини, з одного боку, і з глибинним світом архетипів, архетип-

ним каноном, який у періоди доленосного пошуку соціуму визначає його справжні пріоритети — з іншого» [8, с. 108–109].

Поняття «ЖС» в українській науці розглядають відповідно до методологічних постулатів науки, орієнтованої на формування прагматичних «смыслів буття». Та якою б не була значимою суспільна роль індивіда в соціумі, без його усвідомлення своєї людської природи, без його щоденної самомотивації щодо самодосконалення досягти гармонії ні із собою, ні з природним та соціальним світом неможливо.

Ж.-П. Сартр уважав, що людина трансцендентальна, оскільки вона виходить за межі будь-якого можливого власного досвіду, оскільки вона може самостійно вивчати себе і навколишній світ з різних сторін, але так і не наблизитися до розуміння себе. Здатність людини до трансценденції — надання всім речам значущості та споглядання їх як чогось безмежного та вічного — найкраще засвідчена в духовних і матеріальних формах народної культури, носії якої традиційно усвідомлюють свої зв'язки не тільки із соціумом (сім'єю, родом, професійною групою, етносом), але й з Богом, а також природою та Космосом.

Ми погоджуємось із думкою В. Волковинської, що «феноменологія як метод цілком виправдовує себе. Необхідне лише чітке уявлення про сутність цього методу та точне дотримання його принципів. Феноменологія відкриває новий досвід свідомості — трансцендентальної свідомості, що конститує “світ, осяяний смыслом”, тобто дозволяє розуміти світ як результат людської смыслопороджуючої діяльності» [4, с. 91]. Таким чином, феноменологічний метод відкриває можливість усвідомити ЖС людини як такий, що існує завдяки наданню йому певного смыслу в інтерсуб'єктивному просторі, та по-новому подивитися на сутність носія ФС.

¹ Так, зокрема, поняття «суспільна свідомість» є ідеологією модерну, яка була покликана не тільки обґрунтувати домінування суспільно-

значимих ідей у бутті спільноти, але і ствердити існування нового типу спільноти («радянського народу»), об'єднаного спільною метою. Тим-то і

сьогодні це поняття певною мірою засвідчує так звану офіційну форму свідомості, спрямовану на об'єднання всіх громадян України. Водночас і офіційні, і неофіційні форми суспільної свідомості є конфліктними за означенням, оскільки фіксують різні ідеології малих соціальних груп,

зіткнення яких і програмує соціальну динаміку. Наукове визнання і вивчення неофіційних форм свідомості різних соціальних груп покликані не тільки врегульовувати кризи, що назрівають у соціумі, але й забезпечувати саме існування держави на політичній мапі.

1. *Ажимов Ф. Е.* Детрансценденталізація проблеми сознания в аналитической философии конца XX в. / Ф. Е. Ажимов // Научные проблемы гуманитарных исследований. – 2008. – Вып. 9. – С. 84–87.

2. *Білокобильський О.* Життєвий світ як проблема трансцендентальної філософії [Електронний ресурс] / Олександр Білокобильський // Схід. – 2008. – Чис. 4 (88). – Режим доступу : http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT_ID=29042.

3. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого [Текст] : посібник з філософських дисциплін / Б. Вальденфельс ; пер. В. І. Кебуладзе. – Київ : ППС-2002, 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).

4. *Волковинська В.* Трансцендентальний суб'єкт під знаком питання / В. Волковинська // Філософські виміри сучасного світу. Вісник КНТЕУ. – 2010. – № 4. – С. 81–92.

5. *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 116–135.

6. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова ; вступ. ст. В. А. Куренного. – Москва : Академический Проект, 2009. – 489 с. – (Философские технологии).

7. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Эдмунд Гус-

серль. – Москва : Владимир Даль, 2004. – 399 с. – (Классика философии).

8. *Донченко О., Романенко Ю.* Архетипи соціального життя і політика. (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення) : монографія / Олена Донченко, Юрій Романенко. – Київ : Либідь, 2001. – 334 с.

9. *Молчанов В. И.* Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля [Электронный ресурс] / В. И. Молчанов // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс : АН Литовской ССР, 1983. – С. 53–68. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000070/>.

10. *Некрасова Н. А., Некрасов С. И., Садикова О. Г.* Тематический философский словарь [Электронный ресурс] / Н. А. Некрасова, С. И. Некрасов, О. Г. Садикова. – Москва : МГУ ПС (МИИТ), 2008. – Режим доступа : http://thematic_philosophical.academic.ru/107.

11. *Свасьян К. А.* Феноменологическое познание [Электронный ресурс] / К. А. Свасьян // Пропедевтика и критика. – Ереван : Издательство АН Армянской ССР, 1987. – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/svask01/txt04.htm>.

12. *Филатов В. П.* Естествознание и «жизненный мир»: проблемы феноменологической интерпретации точных наук [Электронный ресурс] / В. П. Филатов // Вопросы философии. – 1979. – № 4. – Режим доступа : http://spf.ff-ggu.ru/prepod/filatov_v_p/estestvozn_i_zhizn_mir/#sthash.qeu2fKDb.dpuf.