

ТРАНСІСТОРИЧНА КОМУНІКАЦІЯ СМІСЛІВ У ВИМІРІ ПОВСЯКДЕННОСТІ

В статті аналізуються характерні риси процесу смислотворення в просторі повсякденності та умови можливості трансісторичної комунікації смислів. Наголошується на тому, що трансісторична комунікація смислів можлива на основі процесу типізації чуттєво-емоційних станів людей, що живуть в різні історичні епохи.

Ключові слова: повсякденність, смисл, смислотворення, типізація

В статье анализируются характерные черты процесса смыслообразования в пространстве повседневности и условия возможности трансисторической коммуникации смыслов. Утверждается, что трансисторическая коммуникация смыслов возможна на основе процесса типизации чувственно-эмоциональных состояний людей, которые живут в разные исторические эпохи.

Ключевые слова: повседневность, смысл, смыслообразование, типизация

In the article the specific features of the sense creation process in space of everyday life and conditions of the possibility of the trans-historical communication of senses are analyzed. It is marked on that trans-historical communication of senses is possible on the basis of process of typification of the sensitive and emotional states of people that live in different history epochs.

Keywords: everyday life, sense, sense creation, typification.

В найфундаментальнішому значенні комунікація є стан людського буття (human condition), спосіб людського існування, той основоположний, первинний соціальний процес, в якому ми, його учасники, спільно створюємо, відтворюємо і перетворюємо наші соціальні світи. Комунікація, в цьому значенні, є саме життя, а отже вона не віддільна від процесів смислотворення і не може на включати комунікацію смислів.

Весь навколишній світ, який фокусується для людини в соціальному світі, конститується для неї як такий за її безпосередньої участі. Вся неврегульована реальність зовнішнього світу не існує для людини як об'єкт пізнання (а, отже, і рефлексії) до тих пір, поки людина, що сприймає цю реальність, не зможе сформулювати для себе, усвідомити смисл того, що відбувається. Останнє здійснюється в ході опису, тобто сам смисл того, що відбувається конструюється в ході опису. І цей смисл, цей порядок, який постійно встановлюється в ході кожного конкретного опису, є рефлексивним. Він є продуктом загальної (сумісної) соціальної «роботи», обумовленої властивостями тієї або іншої соціальної ситуації, в якій люди взаємодіють і яку вони самі ж конструюють як таку своїми діями. Смисл виробляється, а не є заздалегідь даним. Сам процес приписування значень в той же час упорядковує для людини світ. Він свідчить про те, що саме таким чином проінтерпретоване явище і існує у такому вигляді для людини, і свої вчинки (реальні дії) вона здійснюватиме з урахуванням саме такої інтерпретації. Інакше кажучи, об'єктивна обумовленість вчинків людини (її буття) тією або іншою ситуацією не проходить через неї як через порожнечу, а здійснюється за її безпосередньої участі.

Зафіксуємо попередні висновки. По-перше, тут не передбачається як умова визначення значення посилання на об'єктивну реальність, тобто значення розглядається не як екстенціонал, а як інтенціонал. Це означає, що значення пов'язане з проблемою

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ СПІЛКУВАННЯ

істини в герменевтичному контексті. По-друге, значення конституюється відповідно до наявних цілей учасників комунікації, і будь-яка ситуація саме така, якою вона їм представляється. Істинним виявляється те, що є адекватним, релевантним індивідуальним цілям. По-третє, значну роль при формуванні значень грає соціальний чинник – спілкування, комунікація.

Продовжуючи тему інтерсуб'єктивності, А. Шюц дає визначення поняття «взаємність перспектив». Саме завдяки останній долається своєрідність особистісного досвіду, індивідуальної біографічної ситуації, розбіжностей в розумінні одного і того ж об'єкту.

Перший фундаментальний постулат тези «взаємності перспектив» (постулат взаємозамінюваності точок зору) наголошує: «Я приймаю на віру і припускаю, що інший робить те ж саме, – що, якщо я поміняюся з ним місцями так, що його „тут” стане моїм, я знаходитимуся в тому ж віддаленні від предметів і буду бачити їх в тому ж ступені типовості, що і він сам, більш того, для мене будуть досяжні ті ж речі, що і для нього, і навпаки» [4, с. 131]. Другий постулат (постулат збігу систем релевантності) означає: «Поки не доведено протилежне, я приймаю на віру – і припускаю, що інший робить те ж саме, – що відмінності в перспективах, які мають місце внаслідок унікальності його і моєї біографічних ситуацій, байдужі по відношенню до наявних цілей будь-кого з нас ... і ми обидва відбираємо і інтерпретуємо актуально і потенційно загальні об'єкти і їх властивості однаковим чином, або принаймні „емпірично ідентичним” чином, тобто достатньо однаковим для досягнення будь-якої практичної мети» [4, с. 131].

Тією мірою, якою ці постулати є дієвими, об'єкти, що опосередковують комунікацію, позбавляються унікальних рис, властивих їм в безпосередньому досвіді того або іншого індивіда, і набувають рис універсальності, типовості, безособовості, соціальності. Вони входять у визначення ситуації не як суб'єктивні значення мого власного переживання, а як нормативні значення, які конституювані у фактичній життєдіяльності групи, членом якої я є. Типовість, що так розуміється, універсальність, безособовість, на наш погляд, не тотожні тій безособовості і усередненості, проти якої направляє вістря своєї критики екзистенціалізм. Ця безособовість – не спроба віддалитися, а прагнення наблизитися: зрозуміти ситуацію, відчуття і емоції, думки, стратегію поведінки учасників взаємодії. Це спроба «стати на місце», спроба, яку підтримує віра і надія на те, що в типовій ситуації стануть і на твоє місце. Це останній аргумент взаєморозуміння – «стань на моє місце».

Теза «взаємності перспектив» є засобом типізації ситуацій взаємодії, а також прояснює механізм формування загальних чуттєво-емоційних станів і стратегій соціальної поведінки. Вона, на нашу думку, також відкриває перспективи для дослідження механізмів взаєморозуміння поза ситуацією безпосередньої взаємодії. Це видається важливим для нашого дослідження, оскільки на цьому шляху відкривається можливість комунікації з приводу певних смислів для людей, що жили в різні історичні епохи, але які знаходяться в типових ситуаціях.

Своя співучасть, співприсутність в тій або іншій ситуації (об'єктивному світі) фіксується людиною в динаміці емоційно-чуттєвих станів. Це цілий світ людини, який передує об'єктивуючій рефлексії. Це світ людської безпосередності, феноменальний і інтенціональний світ відчуття, прагнення, фантазування, бажання, сумніву, віри, спогаду про минуле і передбачення майбутнього. Потік явищ цього світу – життя нескінченне і нерозчленоване («duree» – А. Бергсон, «потік свідомості» – У. Джемс, «внутрішнє переживання часу» – Е. Гуссерль). Явища в цьому потоці життя не значущі. Безглуздо говорити, що переживання має значення. Значення не знаходиться в потоці життя. Значущим є лише те переживання, яке схоплене в рефлексії. «Значення – це

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ СПІЛКУВАННЯ

спосіб, яким Ego розглядає своє переживання» (А. Шюц). Отже, визначення значення і смислотворення – це результати рефлексивної діяльності. І тут А. Шюц акцентує увагу на тому, що людина не може рефлексивно схопити безпосередність свого внутрішнього стану. Адже те, що сприймається в рефлексії, вже у минулому. Але все-таки наявне, актуальне переживання в його безпосередності виражається зовні – в жести, міміці, експресивному вчинку. Оскільки це відбувається, остільки інший може «схопити» цю безпосередність, може наблизитися до сьогодення даної людини, пережити чуже Я в його «живій часовості», пізнавши «зв'язок знаку, значення і референта». А. Шюц робить висновок: «Я знаю більше про іншого, а він знає більше про мене, ніж кожен з нас знає про свій власний потік свідомості. Це теперішнє, загальне для нас обох, є чиста сфера Ми» [6, с. 147].

Звідси ми знову зробимо ряд висновків. По-перше, чуттєво-емоційні стани людини, якщо вони беруть участь у визначенні смислу, є начебто опосередковуючою ланкою між феноменальним світом людини, в якому вона перебуває неминуче і безперервно і сферою рефлексивної свідомості. По-друге, емоції у формі їх безпосереднього актуального і короткострокового протікання не можуть бути підставою рефлексії (у тому числі і філософської). Тільки чуттєво-емоційні стани, які достатньо тривалі і життєво значущі в своєму існуванні для людини, можуть створювати тривалий і відносно стійкий фон для рефлексивної діяльності (смислотворення). Іншими словами, задоволення від смачного обіду або несподіваної приємної зустрічі так само, як і засмучення від ділової угоди, що зірвалася, або запізнення на потяг, навряд чи можуть розглядатися як такі чуттєво-емоційні стани, які детермінують собою певний спосіб смислотворення. Втім, як мовиться, можливі (індивідуальні) варіанти. Але все-таки висловимо припущення, що такими станами людини, якими задається загальний чуттєво-емоційний фон її смислотворення, є «тривалі» почуття, що викликаються до життя станом «чистої сфери Ми». По-третє, дійсний процес розуміння одним індивідом іншого, процес підгонки суб'єктивних значень і смислів відбувається на дорефлексивному рівні. Саме на цьому рівні знаходиться істинний *locus* соціального процесу, який стає предметом рефлексії *post factum* і тому не вимагає для своєї реалізації рефлексії Я. «Чиста сфера Ми», «теперішнє, загальне для нас обох» – це, по суті, сфера максимально повного взаєморозуміння, де інтерсуб'єктивність реалізується в її чистому і позбавленому суперечностей вигляді. Але якщо реалізація інтерсуб'єктивності не є справою рефлексивної свідомості, то сумнівною є також і плідність її зусиль відносно інтерсуб'єктивності як її предмету. Якщо коротко, то інтерсуб'єктивність – не є справою рефлексії, а тому і не є її предметом. Досягти рефлексивної (дискурсивної) несуперечності в поясненні (розумінні) інтерсуб'єктивності (повного розуміння іншого Я) неможливо, тому що останнє досягається на дорефлексивному рівні, де положення *ratio* як би ратифікуються (чи ні) на рівні феноменального світу, де все є наявним безпосередньо, інтенціонально, ясно і очевидно, не будучи пов'язаним з процесом висновку. У разі нерозуміння Я включає механізм, який нерозуміння виносить за дужки, «прощає» його, «нехтує» ним. Цей механізм включається в певних ситуаціях відношення Я до Іншого. Він може включитися чи ні залежно від характеру цілісності, яка пов'язує індивідів, як, наприклад, любовні, дружні, споріднені, сусідські, професійні, класові, державні, національні і т. п. відношення. Відчуття того, що йдеться про своє, рідне, близьке (чи то людина, чи то смисл) і запускає в дію механізм подолання суперечностей нерозуміння (інтерсуб'єктивності) в реальності.

Подальший виклад проблеми припускає звернення до поняття «суб'єктивний смисл», також достатньо детально розробленого А. Шюцем. Він вважає, що суб'єктивний смисл всякого досвіду (сприйняття, думки, практичної дії, тобто

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ СПІЛКУВАННЯ

безпосереднього переживання) є не чим іншим, як його самоінтерпретацією з урахуванням нового переживання. Тут відтворюється положення про те, що переживання, що має для людини специфічне значення, – це минуле, деактуалізоване переживання, бо в акті рефлексії ми звернені до минулого. Але тут з'являються і нові моменти. Вони полягають в тому, що той, хто інтерпретує, звертається до минулого переживання з урахуванням нового актуального переживання, яке чекає своєї черги стати об'єктом рефлексії в наступну мить. І ця інтерпретація проводиться в термінах «наявного запасу знань». Тобто тих знань, які були конституційовані в ході минулого досвіду.

Специфіка цих переживань залежатиме від того, яким способом вони включаються в ціле «наявного запасу знань» і що включає останній. Звідси витікає, що, по-перше, не дивлячись на протистояння рефлексії, що об'єктивує, і повсякденності, здійснююча її людина (що рефлектує) не вилучається з сфери повсякденності. Повсякденність є постійним і неминучим чинником рефлектуючої діяльності. По-друге, актуальне переживання «приречене» на інтерпретацію в рамках «наявного запасу знань». Останній був конституційований у минулому, але пам'ять про це була втрачена, оскільки сам конституційований об'єкт (значення) був включений в ширший контекст значень і став елементом повсякденності. Отже, щоб уникнути нетривіальної інтерпретації нового переживання, нетривіальності нового значення (смыслу), необхідно актуалізувати в наявному запасі знань такі його значення, які дозволили б це зробити. Іншими словами, **нове майбутнє вимагає нового минулого**. Нове минуле – це і є, зокрема, нова конфігурація, нова архітектоніка і топологія наявного запасу знань. Завдання це нелегке і не просте. Проти нового майбутнього і проти нового минулого «повстає» природна установка, в рамках якої розвивається відношення людини до світу як безперечного – очевидного і інтуїтивно ясного. Потрібна воля до продукування нового смыслу, що спирається не тільки на гносеологічну, але, почасти, і на соціальну, і громадянську сміливість.

А. Шюц порівнює рефлексію з променем світла, що висвічує з п'ятми окремі частини потоку досвіду, який розчленовує цей потік і який виявляє в ньому значущі (дискретні) елементи. Потім слідує цікаве його зауваження щодо того, що є підставою, а точніше, телеологічним началом рефлексії. Ним є «актуальне тут і тепер живого Ego». Саме воно і є «джерелом світла, вершиною, звідки виходить промінь, що освітлює частини потоку часу, що пішли в минуле, і що відокремлює їх від решти потоку» [7, с. 70]. Рефлексія структурує повсякденність, вносячи свої корективи в його архітектоніку. Безпосередня очевидність, інтуїтивна достовірність феноменального світу, що розуміється і приймається людиною як така, безпосередність переживань замінюються рефлексією. Я-центрована цілісність світу повсякденності індивіда замінюється (доповнюється) діяльністю об'єктивуючого Ego, яке виділяє дискретні елементи світу.

Не проходить це безслідно для процесів визначення значень і смислотворення. Якщо по відношенню до активності Я повсякденність є «горизонтом» всіх його цілей, проєктів, інтересів, бажань незалежно від їх часових, просторових, ціннісних і інших масштабів, то організуюча, рефлектуюча діяльність веде до зосередження на тому або іншому аспекті повсякденності («життєвого світу»), до виникнення закритих світів («світ фахівця»). Вони опосередковані особливою метою і недоступні прямому усвідомленню. І чим більш обумовлює життєвий світ те, чим живуть ті, хто керується в своєму житті метою, проєктом, інтересом, чому належить вся їх «теоретична діяльність», чим більш «життєвий світ» стає засобом їх діяльності, що лежить в основі як теоретичного обговорення, так і обговорюваного предмету, тим менш він є для них темою. Це положення Е. Гуссерля, як і його висновок про те, що саме в цьому причина

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ СПІЛКУВАННЯ

кризи наук, їх входження в пряму суперечність з людським життям, є добре відомим. Проте, якщо слова Е. Гуссерля більшою мірою відносилися до природничих наук, то А. Шюц зробив аналогічний висновок і відносно наук суспільних. На його думку, всяка спроба «тематизації» інтерсуб'єктивності позитивними науками про суспільство є спотворенням, «вбивством» цієї реальності [7, с. 70].

Цей висновок можна розповсюдити на будь-яку людську діяльність тією мірою, якою вона є цілепокладаючою діяльністю і, отже, не може існувати без виділення значущих елементів досвіду. Останнє припускає і рефлексію, і об'єктивуюче Ego, і дискретність елементів світу. Іншими словами, рефлектуюче, об'єктивуюче Ego структурує життєвий світ, виділяє його дискретні елементи, переструктурує його архітектуру і, щонайголовніше, не може цього не робити. І як би нам при цьому не хотілося зберегти невинність життєвого світу, щоб по ньому звіряти міру нашого рефлексивного гріхопадіння, нам це не вдається.

Але тоді логічно буде сформулювати ряд питань: чи не є філософування тією мірою, якою воно є рефлексивною діяльністю, також «вбивством» життєвого світу? Чи не створює діяльність філософа-професіонала, що переслідує свою мету, «закритий світ» філософії? Чи не вступає філософія в суперечність з життям, переживаючи при цьому кризу на зразок «кризи європейських наук»?

В умовах повальної суб'єктивізації і індивідуалізації феноменального і інтенціонального світу людини повсякденності інтерсуб'єктивність можлива через типізацію життєвих проявів. До них належать умови людського життя, предметні втілення людського духу, а також чуттєво-емоційні стани людей, їх переживання, що конституують для них значення і смисл всіх життєвих проявів. Характерною ознакою розвитку суспільства є структурність суспільних ситуацій, що повторюється. Стагнація, криза, реформа, революція, нашість і т. д. – всі ці події піддаються типізації. Всі вони мають свою логіку, свої альтернативи, свої моделі особистісної поведінки. Звичайно, узагальнити прагматичні ситуації практично неможливо. Більшою мірою типізації доступні ситуації морально-етичного рішення і чуттєво-емоційного стану.

Ще раз підкреслимо, що типізація життєвих проявів, визначення ситуації як типової здійснюється при активному включенні самих індивідів у процес типізації. Типізація – характерна риса повсякденності. Це означає, що сприйняття подій, людей, ідей, смислів в повсякденності здійснюється з погляду їх типової визначеності. Різними аспектами проблеми типізації займалися В. Дільтей, М. Вебер, У. Томас, Г. Зіммель, Ч. Кулі, А. Шюц. М. Бахтін пов'язував типологічну визначеність повсякденності з особливостями розмовних побутових жанрів. Він писав: «Ми навчаємося відливати наше життя в жанрові форми і, почувши чужу мову, ми вже з перших слів вгадуємо її жанр ... із самого початку володіємо відчуттям мовного цілого, яке потім тільки диференціюється в процесі мови. Приблизно таке ж відбувається і з типами повсякденних взаємодій» [Цит. за 2, с. 94]

Повсякденність відкриває прагматичний план типізації. А. Шюц пише: «Те, що вважається знайомим кожному, хто розділяє нашу систему релевантностей, – це спосіб життя, що розглядається як природний, нормальний, правильний членами „ми-групи”. Як такий він є джерелом безлічі рецептів поведінки з речами і людьми в типових ситуаціях, він є джерелом звичок і „вдачі”, традиційної поведінки у веберівському сенсі, самоочевидних істин, що існують у „ми-групах”, не дивлячись на їх суперечність...» [4, с. 131].

Типізація є умовою інтерсуб'єктивності. З іншого боку, інтерсуб'єктивність – це така характерна риса суб'єкта, в якій відображається і фактична індивідуальна множинність суб'єктів, і можливість їх комунікації. Простір і час вносять свої корективи в цю можливість. В зв'язку з цим А. Шюц і говорить про «сучасників», яких

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ СПІЛКУВАННЯ

зв'язує не просторова єдність і «ми-відношення», де партнер сприймається як особистість, а інший осмислюється з боку його унікальності, а яких поєднує єдність часу і «вони-відношення» і де партнер сприймається як ідеальний тип, а інший осмислюється з боку його типовості.

Кого ми можемо назвати сучасником? Сучасники – не просто живуть в один час. Не це є єдиним і головним, що їх робить такими. Чи можемо ми, скажімо, селянина Тамбовської губернії, що жив в першій половині XIX ст., назвати сучасником О. Пушкіна. Якщо користуватися тільки цим критерієм, то, ймовірно, можемо. Але Пушкін, Дельвіг, Кюхельбекер теж були сучасниками Пушкіна. І невже між першим і другими немає відмінності? Безумовно, є. Те, що розділяє Пушкіна і селянина, і те, що єднає Пушкіна, Дельвіга, Кюхельбекера з Пушкіним, і увійде до визначення поняття «сучасник». М. Бердяєв писав, що як літературні герої Достоевського і Толстого, так і Чаадаєв, Герцен, Бакунін, Толстой і Соловйов уявлялися йому реальнішими, ніж товариші по кадетському корпусу [1, с. 37–39]. Без типологізуючої процедури тут не обійтися. Причому вирішальним чинником при цьому буде можливість комунікації не тільки як можливість обміну інформацією, але як можливість взаєморозуміння. Виявиться, що ті, хто живуть в один і той же час, можуть бути віднесені до різних ідеальних типів, оскільки не тільки взаєморозуміння, але і обмін інформацією між ними неможливий. А значить, неможлива і комунікація, і зведена нанівець можливість інтерсуб'єктивності.

З іншого боку, це означає, що, живучи у різний час, в різні історичні епохи, але обмінюючись інформацією і досягаючи розуміння, можна бути сучасниками. Визначення ситуації, в якій найактивнішу участь бере людина, є необхідною ланкою механізму типізації. Воно починається на дорефлексивному рівні і найістотнішу роль в його конституванні грають чуттєво-емоційні стани людини. Саме вони знаходяться в основі трансісторичного зв'язку типових ситуацій. Звичайно, від часу не так-то легко абстрагуватися («звільнитися»). Але якщо час, як ми його переживаємо, а не як ми його вимірюємо, – це послідовність станів нашої свідомості, то за умови збігу цих станів у людей, що живуть в різні історичні епохи, можна абстрагуватися від того, в якому столітті вони живуть або жили. Відоме побажання недругу – «Щоб ти жив в епоху змін» – несе в собі типову якісну характеристику суспільного стану і безпосередньо пов'язано з відповідним чуттєво-емоційним станом.

Можна сказати, що типова спільність ситуацій, що переживаються, зближує людей як спадкових (але не тотожних) моральних суб'єктів, хоча вони жили, відчували і діяли в абсолютно різних, економічно і соціально непроникні один для одного періоди світової історії. Ця типовість і спільність в якомусь сенсі і робить їх «вічними сучасниками» (К. Ясперс), які саме як такі і спілкуються між собою. А не як попередники і продовжувачі [5, с. 44–45, 48–50].

Визначення ситуації як типової і ідентифікація Я в цій ситуації відкриває для нього можливість комунікації трансісторичного характеру, дозволяє привести в дію механізм досягнення розуміння з людьми інших історичних епох, але близьких способів життя. «Рецепти поведінки з речами і людьми в типових ситуаціях» мають нескороминущий характер і не залежать від того, хто, коли і де їх сформулював: чи то А. Шопенгауер в Німеччині XIX ст. в «Афоризмах життєвої мудрості», чи то гексаграма «Книги перемін» в Стародавньому Китаї.

У такому вимірюванні повсякденність виступає як часовий ліфт, який, будучи ахронним (адже типізація «вбиває» час), забезпечує зв'язок синхронічного і діахронічного. Звертаючись до нього, людина на початку XXI ст. повною мірою зможе виявити, наскільки вона освічена і технічно озброєна, схожа на свого стародавнього пращура в прагненні до сталих життєвих зв'язків, стабільного соціального середовища.

ТЕОРЕТИЧНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ СПІЛКУВАННЯ

При цьому, можливо, зникне (не завжди усвідомлюване) відчуття переваги по відношенню до поколінь, що давно пішли, коли вона виявить, що характер і тип соціальних зв'язків, типи життєвих проявів, ситуації морально-етичного вибору, чуттєво-емоційні стани за багатьма параметрами постійно відтворюються і те, що вона належить до пізнішої епохи, не означає, що це «найрозумніша» (найдосконаліша) епоха суспільного розвитку. Н. Еліас пише: «Іноді корисно уявити собі життя деякої групи людей, що шукали притулок в природних печерах. Мені відомо, що звичайно ми не схильні ідентифікувати себе з цими людьми. Такі вирази, як „печерна людина”, „людина кам'яного століття”, „примітивний” або навіть „голий дикун” указують на дистанцію, яку ми мимоволі створюємо між самими собою і цими іншими людьми, і демонструють чимале презирство, з яким з висоти своїх знань і пов'язаних з ними переваг звичайно дивляться на більшість представників цього раннього ступеня, що нині живуть. Не існує ніякого іншого пояснення цієї дистанції і цього презирства, окрім безрозсудного себелюбства, що заявляє тут про себе» [3, с. 235].

Часовий ліфт повсякденності в шахті «довгого часу» забезпечує спадковий зв'язок між історичними епохами. Моральна відкритість історії, принаймні, її духовних виразів, була закладена в гуссерлівському розумінні інтенціональності. У його ученні предметність, що інтонується смислами, завжди мала інтелегібельний і духовно-історичний характер. Сама побудова цієї предметності відображає якийсь «минулий досвід» людства і транслює його апіорі. Повертаючись до «самих речей», суб'єкт сьогоденішньої актуальної свідомості убаचाє і загальні «умови можливості» духовно-свідомого життя, фундаментальні цілеорієнтації, як би заповідані йому минулими поколіннями. Історія є наче б то закодованою у «внутрішній», «ментальній» (Б. Больцано) предметності, яка розкривається індивіду через смисли і значення, що безпосередньо переживаються ним. Природно, що це не виключає виявлення історії як раціонального смислу предметно втіленої навколишньої культури.

Сказане уточнює поняття часової перспективи повсякденності, яке запропонував А. Шюц, коли писав, що вона формується на перетині суб'єктивного часу, що внутрішньо переживається, і космічного (фізичного), «інтерсуб'єктивного» часу. Людина, здійснюючи трудову діяльність, діє одночасно в двох планах: у зовнішньому світі і усередині себе. Зовні вона рухається, змінює положення і стан об'єктів, що існують (як і її тіло) у фізичному, «інтерсуб'єктивному» часі. Внутрішньо ж людина пов'язує ці акти з предметно - смисловими характеристиками своїх спогадів і передбачень. Вона тим самим включає свої дії в тривалість всього потоку свідомості. Так відбувається перехід від суб'єктивного часу в об'єктивний (і навпаки), так людина, беручи участь в обох, зв'язує їх в єдиний потік – «живе теперішнє», так відбувається трансісторична комунікація смислів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Междунар. отношения, 1991. – 336 с.
2. Ионин Л. Г. Социология культуры. – М.: Логос, 1996. – 302 с.
3. Элиас Н. Общество индивидов / Пер. с нем.– М.: Праксис, 2001. – 336 с.
4. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. – 1988. – №2. – С. 129-137.
5. Jaspers K. Die großen Philosophen. Bd. I. Munchen, 1957.
6. Schutz A. Collected papers. Hague, 1962, vol 1.
7. Shutz A. The phenomenology of the social world. London, 1972.

Karpenko I. V. Trans-historical Communication of the Senses in Everyday Dimension.