
«ЖИЗНЕННЫЙ МИР» КАК МИФОЛОГИЯ

О.В. Найдыш-Морковина

Кафедра онтологии и теории познания
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье анализируется понятие «жизненный мир». Показано, что данное понятие отражает существование такой составляющей обыденного сознания, которая непосредственно связана с ценностно-смысловой сферой жизнедеятельности личности. Наличие такой составляющей позволяет объяснить, почему жизненный мир человека неизбежно мифологизирован.

Ключевые слова: сознание, обыденное сознание, жизненный мир, смысл, миф, мифология, феноменологическая редукция, научная картина мира.

Сформированный Х. Ортега-и-Гассетом еще в первой половине XX в. смыслообраз «восстания масс» отразил не только социально-политические, но и культурные тенденции, которые со всей своей несокрушимой силой проявились в конце XX — начале XXI в. Одна из них — резкое возрастание роли и значимости обыденного (массового, повседневного) сознания в системе духовной культуры.

Этот процесс разворачивается у нас на глазах. Он насыщен драматизмом, изменением характера связей между формами чувственного и рационального освоения мира, возвратом к их синкретизму (ярким примером является Интернет, в котором «смешались в кучу» научные понятия, профессиональный сленг, игровые «развлекаловки», способы прямой коммуникации, общения и др.), возрождением средневековой амбивалентности сознания (когда смешивается воображаемое и реальное). Он также сопровождается утерей смысловой определенности образов и понятий, что, в частности, позволяет с помощью наукообразной лексики внедрять в массовое сознание далекие от научной рациональности мифологические по своей сути образы, представления, смыслы.

И вот уже в отечественной художественной литературе, ориентированной на воспроизводство обыденного сознания, усиливается стремление ухода от действительности, «бегство от реальности», действительность начинает двоиться, точнее, удваивается ее отражение обыденным сознанием, а сюжетная линия стремится зафиксировать такие двоящиеся изображения.

Ярким примером служит творчество В. Пелевина — одного из современных талантливых писателей-постмодернистов, для которого в постмодернистском мире, несущем в себе «ветер свободы» [4. С. 61], никаких «философских проблем нет, есть только анфилада лингвистических тупиков, вызванных неспособностью языка отразить Истину» [5. С. 285]. Ведь мы живем в такое время, когда человек перестает «чувствовать разницу между миром и тем, что я о нем думаю» [5. С. 278], стремится создавать миражи, исходя при этом из того, что «реальность и нереальность определяются исключительно моей волей» [4. С. 59]. Такое художественное прочтение проблемы существования приводит обыденное сознание

к философским тупикам (казалось бы давно себя исчерпавшего) солипсизма. Так, по словам Пелевина, «писатель, описывая несуществующий мир с помощью алфавита, делает практически то же, что творцы вселенной», а «фальшивый герой какого-нибудь дамского романа с божественной точки зрения не менее реален, чем пассажиры метро, которые этот роман читают» [4. С. 65].

Постмодернисты со своей апологией тезиса «мир есть текст» неизбежно, а часто и незаметно для себя становятся на путь размывания самих смыслов текста. И хотя это несовместимо с научным познанием, что недавно и было весьма скандальным образом продемонстрировано представителями точных наук [см.: 6], но зато открывает широкие перспективы для литературно-художественного воображения. В таком случае мастерство художника определяется лишь мерой оригинальности персонажей, подбором ситуаций, смысловых контрастов (иногда с потешностью и насмешничеством, иносказаниями), а также среды, которая позволяет разворачивать «постмодернистский» сюжет, ее атрибутов, позволяющих отдалиться от реальности на некую образно-смысловую дистанцию, ввести в текст элемент квазифилософствования (например, описываемое в романе Пелевина «Т» «бомжевание» графа Л.Н. Толстого на пути из Ясной Поляны в Оптину Пустынь). На этом пути возможны и яркие, выразительные сатирические конструкции, которые часто удаются В. Пелевину, обогащающему традиции булгаковского творчества.

Постмодернизм не видит реальности и в историческом процессе; он не склонен связывать критику рационализма с адекватной реконструкцией глубинных исторических пластов духовности. «Прошлое для нас — как темная кладовая, из которой мы при желании можем извлечь любое воспоминание» [5. С. 12]. На каждом шагу постмодернизм пытается выявить закономерные черты современной эпохи, противопоставляя их логике истории, т.е. путем игнорирования исторической преемственности культуры. Поэтому в текстах Пелевина формы современного иррационализма по существу являются не более чем реанимированным и модернизированным пережитком первобытного мифологизма и мистицизма. И тогда получается, что «мистикой должны заниматься не оборотни, а те, кому положено по профессии — политтехнологи и экономисты» [5. С. 288]. Так «оборотническая логика» первобытного мифологизма трансформируется в «постмодернистскую логику» современного обыденного сознания, которое в свою очередь так или иначе оказывает влияние на высшие профессионализированные формы культуры, порождая особых «духовных монстров» — парapolитику, квазимораль, квазирелигию, квазинауку [см.: 3] и др.

Все эти явления в системе современного обыденного сознания в очередной раз актуализируют вопрос о его сущности, глубинных закономерностях развития. Сложившаяся в отечественной философской и социологической литературе советского времени точка зрения на обыденное сознание как реликтовую, пережиточную, исчерпавшую свой духовный потенциал, не имеющую никакой исторической перспективы форму сознания, которая должна быть неизбежно преодолена высшими формами культуры, безусловно, себя изжила. На обыденное сознание нужно посмотреть новыми глазами, попытаться более глубоко прояснить его природу, творческие возможности, а также его исторические перспективы. Для формирова-

ния такого «нового взгляда» необходимо расширение теоретико-методологических предпосылок исследований природы обыденного сознания, их понятийно-категориального инструментария. Как показывает анализ, одной из важнейших в системе такого инструментария является категория «жизненный мир».

Понятие «жизненный мир» сформировалось в первой половине XX в. в философии (А. Бергсон, В.И. Вернадский и др.) и теоретической биологии. Так, один из основателей зоосемиотики Я. фон Икскуль, развивая учение о связях внешней среды и внутреннего мира живого существа с его определенной телесной, физиологической и психической организацией, указывал на наличие, во-первых, согласованности между внешним и внутренним миром, во-вторых, специфичности жизненных миров для каждого вида, в-третьих, возможные особенности жизненных миров для отдельных особей вида, индивидов [9].

Идея жизненного мира оказалась весьма перспективной, она сыграла важную роль в развитии зоопсихологии, биосемиотики, этологии, эволюционной эпистемологии, натуралистических подходов в современной гносеологии, когнитивной науке и др. Она получила также свое развитие и в феноменологии Э. Гуссерля, который исходил из интенциональной трактовки сознания: сознание — это прежде всего направленность на определенный предмет.

Сформулированная в феноменологии Гуссерля проблема жизненного мира и его горизонта получила свое развитие в работах М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Х.-Г. Гадамера, Ю. Хабермаса и других представителей западноевропейской философской мысли XX в. (1).

С точки зрения Э. Гуссерля, нет абсолютной объективности, любая объективность относительна, а постоянный пересмотр объективности и представляет собой основную задачу деятельности сознания и осуществляется его интенциональной созидательной активностью.

Для того чтобы познать предмет, сознание должно сначала выделить его посредством интенции, направленности («сознание о чем-то»), превратить предмет в объект сознания. Он считал, что интенциональностью обладают все известные нам формы сознания — восприятие, представление, эмоционально-аффективные явления, волевые импульсы и др. При этом сознание выступает не только аппаратом интенциональности, но и ее источником. По существу, интенциональность — это акт придания субъектом смысла некоторому содержанию сознания. И тогда мир становится реальностью, опосредованной прежде всего анализом сознания, которое конституирует два различных вида бытия.

Первый — на базе естественной установки. Она представляет нам бытие как пространственно-временной мир, мир, состоящий из вещей и людей. Это мир социума, истории, культуры, практический мир. Естественная установка позволяет сознать мир, простирающийся перед субъектом как мир реальной действительности, независимо от того, воспринимается она или не воспринимается субъектом.

На базе естественной установки формируется обыденное сознание, естественнoнаучное познание, эмпирические науки о природе и духе, а также различные «картины мира», «домашние миры» культуры, которые не нуждаются в обоснова-

нии, а сами служат обоснованием, представляют собой «почву культуры», задают ее горизонт. По Гуссерлю, «домашние миры» принимаются сознанием индивида пассивно, не требуют от него критической активности, характеризуются конкретным чувственным опытом, мотивированным сугубо практически-ситуационными интересами, считаются само собой разумеющимися. Результаты естественной установки по сути мифологичны; здесь любая вещь воспринимается неполно и «односторонне», но при этом всегда допускается, что она обладает еще и другими сторонами, свойствами, которые могут быть раскрыты в ряду других новых восприятий. При такой установке бытие сознания не зависит от реальной действительности и даже не нуждается в ней для своего существования. При этом существование самой реальности является сомнительным и неопределенным, а объект познания может быть не только реальным, но и мнимым.

Иное дело — феноменологическая установка. Она позволяет понять мир как существующий несомненно и конституируемый в абсолютном сознании. Переход от первого способа конструирования бытия ко второму осуществляется посредством метода феноменологической редукции (в основе которого лежит рефлексия), который позволяет очистить научное исследование от неявных предпосылок, в том числе и тех, что носят метафизический характер, исключить из содержания сознания все, что представлено в рамках естественной установки, т.е. эмпирические науки о природе и о духе. Феноменологическая редукция — это очищения понятий о предметах от причинно-следственных связей с другими предметами, от целей человека и др.; она разрушает «врожденный догматизм» человека, т.е. обыденное (предметное) сознание, очищает нерелексируемое обыденное сознание от его натуралистичности.

После завершения феноменологической редукции открывается сфера чистого сознания, поле абсолютных переживаний, приходит осознание того, что начало бытия лежит в жизни самого сознания.

Можно ли более конкретно охарактеризовать собственно обыденное сознание?

Гуссерль задумывался над этим вопросом и предложил (лишь в первом приближении) его решение. Для этого в своих поздних работах он использовал понятие «жизненный мир» (*Lebenswelt*). Жизненный мир Гуссерль характеризовал следующим образом: «Человек, живущий в этом мире... может ставить все свои практические и теоретические вопросы, лишь находясь внутри этого мира...» [2. С. 603].

По Гуссерлю, «жизненный мир» — это донаучное, докатегориальное сознание, предшествующее возникновению науки и не исчезающее вместе с ее возникновением. Это сознание догалилеевской эпохи, в котором содержатся исконные «смысловые формы», почва и горизонт любого опыта. Всякий культурный и научный опыт всегда включает в себя смыслы опыта жизненного мира. Жизненный мир сложился на базе конкретно-чувственного опыта взаимодействий человека с миром окружающих вещей. Причем взаимодействий, мотивированных ситуациями повседневных практических забот и интересов. Жизненный мир — это допредметное, нерелексируемое сознание, в котором еще не проявлены связи воспри-

ятия и логического мышления. Жизненный мир — забытый «смысловой фундамент естествознания». Всякое естествознание по своим исходным точкам наивно, — утверждал Гуссерль, — потому, что оно не обращается к своему жизненному миру, смысловому фундаменту науки, к субъективной соотнесенности научных понятий, к системе опосредований культуры, которая не учитывается, забывается в научных построениях. А для преодоления наивности естествознания необходимо обращение к обыденному языку, обыденному сознанию, а через него — к реальным интересубъективным практикам.

По мнению Гуссерля, феноменологический анализ должен показать, что обыденное сознание (жизненный мир) филогенетически (как культурно-историческая основа), онтогенетически (каждый человек, осваивающий области научной деятельности, опирается на базовый жизненный опыт) и системно (обыденное сознание имманентно включено в высшие формы культуры, в том числе в науку) пронизывает собой все формы культуры, в том числе все отрасли научного познания. Оно является интуитивным истоком первоначальных (воспринимаемых как само собой разумеющиеся) смыслов. Мир смыслов обыденного сознания функционирует на «заднем плане» нашей сознательной жизни, оставаясь, как правило, неявным. Но при этом любая «тематизация» высших культурных форм возможна только с опорой на такой смысловой фон и его горизонт. Мир научных понятий и значений, любой научный опыт пронизан и внутренне согласован с «интуициями донаучной жизни».

Все проблемы науки и высших форм культуры теми или иными путями проистекают из жизненного мира, в конечном счете мотивированны базовыми интересами и потребностями человека. Именно поэтому жизненный мир никогда не теряет своей значимости для людей науки. Повседневные бытовые дотематические знания, смыслы, процедуры взаимодействия с вещами внешнего мира постоянно используются в научной деятельности.

Обыденное сознание (жизненный мир) направлено не только на то, чтобы реализовывать предметно-практические возможности нашей жизни в этом мире (а эти возможности достаточно «жесткие» по сравнению с возможностями идеализированных миров науки), но и на то, чтобы придать миру культуры в целом некоторое базовое единство, задать основу его интеграции, определять его смысловой горизонт. При этом каждая культура имеет свое обыденное сознание. Донаучный жизненный мир в ходе истории культуры обогащается особыми практиками, созданными «мирами науки», и тем самым расширяется повседневно-цивилизационный «домашний мир». Это возможно как путем сознательного воздействия профессионалов (в форме индоктринации), так и путем незаметного проникновения («втекания»). Так постепенно, обогащаясь, жизненный мир превращается в «домашние миры» «цивилизованного» человечества.

Развивая идеи Э. Гуссерля, Ю. Хабермас показал, что жизненный мир проявляет себя многообразно.

Во-первых, он воплощает в себе и интуитивно функционирующий горизонт нашего историко-культурного опыта и соответствующих такому опыту чувственно-эмоциональных переживаний.

Во-вторых, одновременно он выражает собой некие границы, основания и фон существования субъекта как телесно-биологического, органического, жизненного существа, включенного в систему природно-определенных связей и отношений.

В-третьих, он выражает некие базовые основания субъективной способности к деятельности, к способности действовать в мире, изменять его и «располагаться» в нем.

В-четвертых, в понятии жизненного мира имплицитно содержится и представление о границах включенности субъекта в системы социальных отношений, возможных границах его коммуникативности и обобщественности, т.е. границах, которые задают рамки взаимопонимания субъектов, где пересекаются «пространства» их социального опыта и пережитого времени (2).

Ю. Хабермас особенно подчеркивал, что характеристики жизненного мира функционируют обычно имплицитно, бессознательно и проявляют себя только в тех случаях, когда рутинно-повседневная деятельность сталкивается с необходимостью выхода за свои границы, т.е. когда привычных, жестких норм, способов, убеждений в системах общения и деятельности оказывается недостаточно, проявляется необходимость в выработке неких иных актов, отличных от традиционных форм активности субъекта. И здесь важно не столько отсутствие достаточных знаний, сколько субъективное переживание такого отсутствия.

При всем многообразии интерпретации понятия жизненного мира (редукции его к опыту восприятия, к практическому опыту, повседневному опыту, его отличию от мира науки, от объективного мира, повседневного мира и т.д.) все более определенной является включенность субъекта (через жизненный мир) в природно-культурные основания его жизнедеятельности.

Так, например, в характеристике Ю. Хабермаса «мир жизненного мира иной, чем мир картин мира. Жизненный мир не имеет ни значения возвышенного космоса или порядка вещей, ни последовательности времен мира, вытекающих из истории спасения. Жизненный мир не предстает перед нашими глазами как теория, а напротив, мы находим себя в нем дотеоретически. Он нас захватывает и носит, в том смысле, что мы, как конечные существа, обращаемся с тем, с чем мы сталкиваемся в мире» [8]. При этом неверно полностью отождествлять жизненный мир с обыденным сознанием. Эти понятия различаются. Как справедливо отмечено Хабермасом, понятия ««повседневный мир», мир здравого смысла нельзя путать с философским понятием «жизненного мира» [8].

Таким образом, на наш взгляд, понятие жизненного мира отражает не все содержание понятия обыденного сознания, а глубинные основания обыденного сознания, конституированные фундаментальными связями субъекта с внешним миром, лежащими на границе природы и культуры, на «стыке» природного и культурного миров. Именно поэтому «мы не можем оторваться от жизненного мира, присутствующем, как фон, внутри горизонта которого мы интенционально нацеливаемся на нечто „в мире“, до тех пор, пока мы находимся в процессе исполнения своих активных действий» [8].

Понятие «жизненный мир» обозначает те связи и отношения, которыми человек включен в реальные материальные (природные и социальные) системы, без которых жизнедеятельность человека как особой биосоциальной системы невоз-

можно. Такая включенность проявляется прежде всего в потребностях субъекта, его интересах, мотивах, стремлениях, которые представляют собой основание личности, «центрируют» жизненный мир человека. Отдельные вещи, предметы, явления, попадая в систему жизнедеятельности личности, приобретают особое объективное системное свойство — смысл — именно в отношении к потребностям субъекта (личности, коллектива). Так в жизненном мире активностью субъекта выделяется особая сфера — мир смыслов. Элементы жизненного мира наделяются смыслами в той мере, в какой они соотносятся с актуальным удовлетворением потребностей субъекта процессом его деятельности.

И действительно, субъект не только противостоит миру как особая часть бытия, наделенная сознанием и потому способная осознать это свое противостояние. Субъект в гораздо большей мере еще является и неотъемлемой частью бытия, он погружен в мир, связан с миром множеством совершенно реальных (и прежде всего материальных) отношений. Образно говоря, субъект «вживлен» в мир, он неотрывен от бытия. Это значит, что сознание функционирует не в абстрактном пространстве психологических форм, а в реальных условиях жизни, являясь некоторым средством разрешения постоянно изменяющихся отношений конкретного индивида, обладающего определенным набором потребностей, интересов, средств их удовлетворения, с окружающей его средой (материально-природной и социальной).

Для выражения такой включенности сознания в бытие как раз и выработано понятие жизненного мира.

Понятие «жизненный мир» выражает ту составляющую обыденного сознания, которая непосредственно связана с образно-смысловой, ценностной сферой жизнедеятельности личности. Но образное отражение мира неинтерпретируемо до конца (потому иллюзию, галлюцинацию невозможно отличить от действительного образа, оставаясь только в рамках чувственного отражения), а значит, оно неизбежно мифологично. А вместе с ним неизбежно мифологизирован и жизненный мир человека. Включенность мифотворчества в функционирование обыденного сознания и создает почву для многообразных пластических модификаций обыденного сознания, даже таких радикальных, которые выражены постмодернистской тенденцией «утери реальности».

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Сложилась довольно значительная группа исследователей понятия жизненного мира (в европейской философской мысли — Ф.-В. фон Херрманн, А. Шюц, Э.В. Орт, Х. Холл, Б. Вальденфельс, Р. Вельтер, Д. Карр и др., в отечественной — В.В. Бибихин, В.И. Молчанов и др.). Проблеме жизненного мира посвятил свою публичную лекцию в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова 18 ноября 2009 г. Ю. Хабермас.
- (2) Этим определяются условия «актуальной встречи» двух сознаний. По сути, здесь речь идет об онтологии герменевтики.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. — 1986. — № 3. — С. 101.
- [2] Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. — Минск; М., 2000. — С. 603.

- [3] Наука и квазинаука. — М., 2008.
- [4] *Пелевин В.* «Т». — М., 2009. — С. 61.
- [5] *Пелевин В.* Священная книга оборотня. — М., 2010. — С. 285.
- [6] *Сокал А., Брикмон Ж.* Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. — М., 2002.
- [8] *Хабермас Ю.* Лекция о жизненном мире. МГУ им. М.В. Ломоносова. 18.11.2009 г.
URL: http://www.russia.ru/video/nauka_habermas
- [9] Uexküll von, J. Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin. 1921.

«WORLD OF LIFE» AS MYTHOLOGY

O.V. Naydysh-Morkovina

Department of Ontology and Epistemology
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The conception “world of life” is analysing in the article. It is shown, that this conception reflects the existence of such a component of common sense, which is directly related to value-sense sphere of vital activity of a person. The presence of such a component allows us to explain why human world of life inevitably mythologized.

Key words: consciousness, common sense, world of life, meaning, myth, mythology, phenomenological reduction, scientific picture of the world.