

Ольга Шляхова

Національний університет «Острозька академія», Україна

САКРАЛЬНИЙ LOCUS «ДОМУ» У ПРОФАННОМУ ПРОСТОРИ «БУДИНКУ»: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ГЛОБАЛЬНОЇ ДОБИ

Olha Shliakhova

National University «Ostroh Academy», Ukraine

SACRAL LOCUS OF THE HOUSE IN THE PROFANE SPACE OF THE BUILDING: PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS ANALYSIS OF THE GLOBAL TIME

This scientific article analyzed the transformation of the concept of the house in the context of the global era. From the set of globalization processes, the factors that stimulate the transformation data are identified: permanent existential challenges, blurring of semantic boundaries, and secularization. Proceeding from this, the philosophical and religious studies of the global era, namely, the theory of modern «privatization of religions» and secularization processes became methodologically relevant. This approach allowed to reveal two main modes of house – building and home, and analyze the mixing of other fundamental dichotomies (private-public, sacral-profane, everyday-not-everyday).

Keywords: sacral, profane, globalization, locus, house, home.

Актуальність дослідження: За своєю природою глобалізація є безальтернативною ситуацією, у яку занурена кожна людина за фактом свого народження. Вимір повсякдення людини, яка живе у соціумі, апіорі корелюється з обставинами соціальної реальності, що прямо чи опосередковано є проявом глобалізаційних процесів. Таких обставин є безліч. Однак, аналізуючи це питання у контексті конкретного locus-у¹ повсякдення, – зони дому – найбільш виразними, на наш погляд, можна виокремити наступні культурні обставини: перманентні екзистенційні виклики, розмивання семантичних кордонів та секуляризація.

Важливо, що названі фактори, як процеси в культурі, простежувались і раніше. Однак у результаті тиску глобалізації, їх дія колосально зросла, а у вимірі культури повсякдення – вони стали визначальними домінантами. Вони створюють умови, де людина XXI ст. у своєму повсякденному житті сповнена відчуттями непевності, відкритості, а тому – вразливості. Такі обставини на психологічно-емоційному рівні повертають людину до тих же переживань і потреб, що були характерні для її предків ще в архаїчні часи. Страх перед відкритим простором, потреба захищеності й певної визначеності породжують потребу творити навколо себе інтимний, безпечний простір. Задоволення всіх цих потреб гарантує наявність дому, де дім – це одночасно і житлова площа з фізичними бар'єрами від зовнішнього світу, й індивідуально-підконтрольна зона психологічного комфорту.

Вживане нами словосполучення «наявність дому» для нинішнього суспільства постає не лише матеріальною, але й аксіологічною потребою. У процесах глобалізації, де соціальна мобільність

¹ Термін «локус» написаний латиницею як «locus» використовує Юрій Лотман у своєму дослідженні «Проблеми художнього простору в прозі Миколи Гоголя». Це поняття він вводить у філологію й використовує у своїх літературних доробках та філософських пошуках для позначення міцної прив'язаності героя твору до функціонального поля його дії. Таке етимологічне навантаження терміну обумовлене його використанням у природних науках, що актуалізує такі його просторові характеристики, як «місце», «ділянку», «місцемісто». Таким чином, під локусом розуміється будь-який простір, що має межі та знаходиться між конкретною точкою «А» і безкінечністю зовнішнього світу.

набула динамічних обертів, особа може опинитись в ситуації фізичної наявності дому, проте аксіологічної відсутності домівки. Так, дослідник в галузі філософської та культурної антропології Борис Марков, розмірковуючи про locus сучасної повсякденності, зауважив: «Навіть ті, хто володіє комфортабельним помешканням все ж мають низку проблем із повноцінним життям у ньому (...) Житло, так чи інакше має бути розраховане на людину і відповідати її екзистенційним потребам (авт. – а не лише фізичним)»¹. Фізично володіти будинком і, одночасно, екзистенційно мати домівку є ідеальним проектом організації повсякденного життя, до втілення якого прагне кожна людина. До аналізу першої частини тези ми звернемося, дещо пізніше. Натомість на даному етапі нашого дослідження, додаткової уваги та більш ґрунтовного розкриття, на наш погляд, потребує друга частина тези.

Основний текст: Категорія «екзистенції» у науковому дискурсі з'являється, як відомо, завдяки датському філософу і теологу Сьорену К'єркегру. Визначення новоствореному поняттю він давав через різке протиставлення суб'єктивного унікально-неповторного існування (екзистенцію) людини об'єктивному існуванню світу речей. Лише екзистенційні виклики, такі як самотворення та самоактуалізація, штовхають людину до ревізії її життєвих цілей та пріоритетів. Це вказує на іманентну потенцію суб'єкта творити навколо себе метафізичний локус своєї екзистенції. Інший філософ-екзистенціаліст Мартін Хайдегер, розробляючи у своїх текстах теорію про феномен людської екзистенції, рухався в подібному векторі. Використовуючи поняття «dasein» він означив тут-буття людини як співвіднесення нею (людиною) своєї ідентичності з конкретним місцем перебування. І це місце вичерпно охоплюється поняттям домівка, що є похідним від слова «дім».

Поняття «дім» (лат. – *domum*) є співзвучним із латинським *dominium*, що в перекладі розуміється як володіння чимось або чиясь індивідуальна власність. Вже це, первинне трактування дому, містить у собі момент амбівалентності: 1) матеріальне володіння простором будівлі; 2) наявність індивідуального екзистенційного простору. Так, перша складова терміну описується поняттям будинок – архітектурний об'єкт з чотирьох стінами, що екзистенціалісти віднесли б до більш профанного світу речей. Натомість друга частина дефініції вказує на більш метафоричний простір дому – позафізичний, що можна порівняти з сакральною, поза речовою зоною і означити категорією «домівка». Відтак, у контексті філософії екзистенціалізму, історію життя кожної окремої людини можна розглядати як послідовність екзистенційних викликів та подолання екзистенційних проблем у пошуках власної домівки.

Пошук домівки як подолання відчуження, бездомності і безпритульності, за Хайдегером, еквівалентний пошуку буття у філософії. Сенс цього твердження Хайдегер розкриває через вислів німецького поета Новалиса: «Філософія є, власне ностальгія, тяга всюди бути вдома». Ностальгія, прагнення завжди і всюди бути вдома, тобто екзистувати, існувати в сукупному цілому суцільного, є фундаментальним настроєм філософствування². Пошуки буття – є пошуком коренів, доторкнувшись до яких, людина може віднайти в собі силу для подолання безглуздості навколишнього світу. А буття по-справжньому може бути явлено тільки в культурі³. Людина, відкриваючи людяність як свою основну якість і призначення, стає будівельником буття, власноруч зводячи його фундамент і стіни, а отже, є творцем культури та історії.

Концепт домівки як культурного й історичного конструкту, усвідомлюється і сприймається людиною як її мікросесвіт, що даний через одночасну присутність минулого, теперішнього і майбутнього. Набуття домівки, як місця людської екзистенції, є набуттям цілісності справжнього буття, подолання відчуження і боротьба із власною вразливістю. Таким чином, екзистенційна філософія Хайдегера розглядає дім як спосіб і мету буття людини; як фрагмент великого світу, який людина освоїла та перетворила у свій власний locus.

Із проведеного вище аналізу може з'явитись думка, що поняття «будинок» ніби посідає другорядну позицію у порівнянні з поняттям «домівка». Натомість таке припущення не буде справедливим, адже екзистенційні виклики – це не єдине, з чим зіштовхується сучасник у своєму життєсвіті. Зокрема, якщо звернутись до наступної, визначеної нами проблематики сучасної

¹ Марков, Б. (2008). *Культура повсякденності*. СПб: Питер, 161.

² Хайдегер, М. (1993). Основные понятия метафизики. *Время и бытие: статьи и выступления*. Москва: Республика, 331.

³ Хайдегер, М. (1993). Основные понятия метафизики. *Время и бытие: статьи и выступления*. Москва: Республика, 332.

культури повсякдення – розмивання семантичних кордонів, то у цьому контексті питання наявності фізичного будинку постає вкрай важливим.

Будинок як творіння людини, на відміну від будь-якого іншого інструменту й механізму, не просто допомагає людині відчутти себе у безпеці; будинок є умовою «людського життя людини»¹. Будинок є зримим, чуттєвим кордоном між світом людським (культурним) і нелюдським (природним), між своїм і чужим, між локальним і глобальним. А можливість фізично ізолюватись дозволяє особистості визначитись принаймні у матеріальній площині та виразити свою унікальність і винятковість. Особливо чітко це можна простежити через аналіз категорії «приватне/публічне», де стіни дому відіграють вкрай важливу роль у творенні і збереженні знакових та символічних меж між загальним і одиничним, колективним й індивідуальним, суспільним і суб'єктивним, тощо.

Приватне/публічне в межах культурології та соціальної філософії слід розуміти як одну із засадничих дихотомій, що структурують соціальну реальність в цілому, і, культуру повсякдення, зокрема. Сучасний український культуролог і політичний філософ Дмитро Шевчук підкреслює, що ця дихотомія передбачає чітке розділення двох сфер людського буття, яким приписують різні характеристики. «Приватне найчастіше ототожнюється із чимось закритим, інтимним, прихованим, суб'єктивним, індивідуальним; публічне, натомість із відкритим, доступним, інтерсуб'єктивним, колективним»². Якщо, виходячи із такої характеристики, спробувати співвіднести приватне/публічне з категоріями повсякденне/не-повсякденне, то публічне життя – інтуїтивно тяжіє до не-повсякденних активних подій, що не повторюються, варіюються із дня-у-день; що доступні широкому загалу але не всім, а визначеним особам (політикам, медіаобличчям, тощо). Натомість приватне життя корелюється із повсякденним і, великою мірою, співпадає з ним по своєму змісту.

Однак така, доволі класична характеристика приватного й публічного, була актуальною і повністю співпадала з дійсністю лише до епохи Нового часу. Поруч з цим, прийнято вважати, що до епохи Нового часу публічне «йшло в парі» із сакральним, приватне – із профанним. Більше того, ще навіть у першій пол. ХХ ст. публічне життя співпадало по параметрах із зоною «сакрального», адже бути публічним – означало доторкнутись до обмеженої зони; належати до вузького кола осіб, бути обраним. Таке відношення до публічного як до сакрального у європейській культурі з'явилося, розвинулось та збереглося ще з античності, де публічними людьми могли стати виключно громадяни міста-держави.

Громадянин – це вільна людина (чоловік), який досягнув 25 років, і є визнаний іншими як громадянин або за «правом крові»³, або за «правом ґрунту»⁴. Важливо, що для того, щоб підтвердити свій статус публічної особи – громадянину потрібна була певна платформа, конкретне місце для публічної дії. Ханна Арент звертає увагу на те, що єдиний простір де людина античності могла заявити про свою індивідуальність – це поліс: «... Поліс, а відтак сам публічний простір, був місцем сильного та запеклого спору, у якому кожен міг переконливо відізнати себе від інших, довівши видатним діянням, словом і досягненням, що він, власне, живе, як один із «кращих»⁵. При цьому в античності завжди існувала повага до приватної, повсякденної сфери, оскільки вона була передумовою участі у публічному житті: «... Без забезпеченні приватності ніхто не міг брати участь у справах соціального світу, тому що без місця, яке людина могла б назвати своїм власним, вона ніби то не піддавалась у цьому світі локалізації»⁶. Звідси бачимо, що приватне не сприймалося як щось якісно гірше, чи значущо менше. Однак у просторовому відношенні воно обмежувалося закритим простором дому і ніколи не перетиналося з відкритим публічним простором міста.

У період Нового часу відношення між приватним і публічним почало зазнавати змін. І, як наслідок, визначена вище характеристика приватного/публічного як опозицій у сучасних

¹ Разова, Е. (2002). Дом. Экзистенциальное пространство человека. *Альманах «Vita Cogitans», Vita Cogitans, 1*, 206-220. <<http://anthropology.ru/ru/text/razova-el/dom-ekzistencialnoe-prostranstvo-cheloveka>> (2019, березень, 07).

² Шевчук, Д. (2014). *Смисл і межі політичного: філософська інтерпретація: монографія*. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 176.

³ Принцип, коли громадянином конкретного полісу ставала особа, народжена в полісі або поза його межами, але від громадянина цього міста-держави.

⁴ Принцип, коли громадянином конкретного полісу могла стати особа, що народилась на території міста-держави на громадянство якої претендує, однак громадянська належність батьків до цього полісу не є обов'язковою.

⁵ Арент, Х. (2000). *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб: Алетея, 55.

⁶ Там само, 40-41.

глобалізаційних обставинах не працює навіть у просторовому зрізі. Сучасність нам демонструє ситуацію «долання» традиційних, конверсійно утверджених дихотомій та розрізень (міф/логос, об'єкт/суб'єкт, розум/чуття), що веде також і до «змішування» публічного з приватним, і навпаки. Так, період глобалізації характеризується «зацикленням» людини на власній приватності, що знаходить у сучасній гуманітаристиці відповідну рефлексію – як криза публічного простору¹.

Жива реальність дозволяє констатувати, що зараз не публічних людей немає. Сучасні медіа (наприклад Інтернет) «виводять на сцену соціально-політичного життя аматора»². Останній починає конкурувати із традиційними культурними та політичними елітами, у творенні «соціально та культурно значущих змістів»³. Сама ймовірність того, що будь-хто в сучасному світі може стати публічним і утримувати цей статус – великою мірою знівелювала публічність у аксіологічному відношенні. Приватність набуває великої цінності для кожної окремої людини. Натомість бажання уникати публічності часто отримує зворотній ефект – підживлює додатковий інтерес від публіки.

Мати приватне життя закритим від інших – подібно до надання особистості привілею на особисте, інтимне, таємне. Культурна значимість і цінність приватності підтверджується також і тим, що саме воно викликає найбільший резонанс у масовій культурі. Наприклад, будь-яке медійне обличчя, щоб привернути увагу до своєї персони, закидає у засоби масової комунікації деталі про її особисте, приватне життя. Показово, що завдання підживлювати інтерес до створеного образу – це робота, радше, для менеджерів, які приватність свого клієнта часто використовують як інструмент для досягнення цілі. Не завжди ця інформація, до речі, є провокативною, а часто звичайною; такою що стосується повсякдення і побуту. Приватне повсякденне життя – це ширма до сакрального, особистого, за яку кортить зазирнути.

Висновок, до якого ми дійшли – не є кінцевою ціллю нашого дослідження. Він був необхідний нам як етап до реального, актуального розуміння дихотомії приватне/публічне, за чим слідує пошук відповіді на наступне, важливе для нас запитання: як тепер накладається і співвідноситься приватне/публічне із дихотомією сакральне/профанне у контексті locus-у дому?

У ситуації, коли семантичні кордони та співвідношення між приватним-публічним / сакральним-профаним розмиваються, будинок стає тим місцем, де особистість вступає у відношення зі світами; зоною «спів-буття світу і людини»⁴. Межі приватного простору визначені і обмежені стінами будинку (з вікнами і дверима) і дахом. Культуролог Віталій Лелеко у своєму дослідженні «Простір повсякденності в європейській культурі» наголошує: «Саме стіни і дах відмежовують, відділяють людину від зовнішнього простору, створюючи об'єм внутрішнього простору будинку, вони захищають те, що усередині від негоди і ворожих явищ ззовні»⁵. Розмірковуючи над семіотикою локусу повсякденності, Лелеко також підкреслює, що дім розташований на межі двох світів: світу приватного, повсякденного життя і життя общинного, громадського, державного. Межу, що відділяє і одночасно сполучає два світи, можна представити у вигляді «ешелонованої» території. Перша її лінія відділяє будинок з прилеглою до нього ділянкою землі від громадського (общинного, комунального) простору. Тут будинок як внутрішній простір протистоїть громадському простору як зовнішньому і, одночасно, сполучений з ним.

Показово, що це протистояння не характеризується творенням кордону й ізоляцією, а радше набуває форм контрольованої відкритості. Якщо не всі, то переважна більшість помешкань мають вітальну кімнату / зону, яка, більшою мірою, орієнтована на гостей ніж на власника дому. Ця, за висновками дослідника, друга лінія межі з'являється у зв'язку з тим, що частина зовнішнього, публічного, громадського життя допускається всередину дому і для неї виділяється спеціальний простір, так звана «офіційно-парадна половина»⁶.

Символічно ця частину будинку означає сам кордон, існування якого важливе і демонстративне. Тут людина може показувати тим ким вона є, ким вона хотіла би бути або тим, ким

¹ Шевчук, Д. (2014). *Смисл і межі політичного: філософська інтерпретація: монографія*. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 177.

² Там само, 191.

³ Франкел, Б. (2005). *Постіндустріальні утопісти*. Київ: Ніка-Центр, 207.

⁴ Разова, Е. (2002). Дом. Экзистенциальное пространство человека. *Альманах «Vita Cogitans», Vita Cogitans, 1*, 206-220. <<http://anthropology.ru/ru/text/razova-el/dom-ekzistencialnoe-prostranstvo-cheloveka>> (2019, березень, 07).

⁵ Лелеко, В. (2002). *Пространство повседневности в европейской культуре*. СПб: Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств, 189.

⁶ Там само, 69-71.

вона хотіла б, щоб її бачили Інші. І, як влучно зауважив філософ Сергій Смірнова, людина сама стала граничною істотою із ситуативною ідентичністю, адже власне на кордонах її буття сьогодні міститься центр самовизначення¹. Границі дому залишаються чи не єдиними гарантом контролю над процесом комунікації Я-Світ, Я-Інший. Завдяки дому людина, у цій комунікації залишає за собою можливість вирішувати, якими будуть його стіни, контролювати хто за них потрапить, а хто ні, яким буде простір всередині дому, тощо.

Поруч з тим існує більш закрита зона особистого комфорту. Вона завжди відрізняється від простору вітальні, хоча територіально – вписана у той же дім. Вона наповнюється сакральними по змісту елементами (речами), які часто мають утилітарне призначення, але ніколи не зводяться до нього. Будь-який будинок курінь, юрта, сільська хата, міський будинок, сучасна квартира в житловій багатоповерхівці так чи інакше піддається прикрашанню, декоруванню, наповненню не функціональними, але символічними речами. Мета декорування – зробити приміщення затишним, наповнити його знаками своєї присутності, що влучно описується поняттям суб'єктивної гуманізації простору.

З огляду на вищесказане, логічним постає питання: чи може людина не здійснювати гуманізації і сакралізації локусу дому? Перш ніж дати остаточну відповідь варто визнати, що по відношенню до людини житлова архітектура має «примусовий характер»². Якщо музику можна не слухати, на картину не дивитися, книгу не читати і навіть не підозрювати про їхнє існування, то архітектура створює безпосередню простір людського повсякденного існування. Тому будинок вже на початку свого створення не сприймається відстороненим продуктом трудової, конструюючої діяльності. Це матеріальний простір який вона будує або обирає під себе, під свою індивідуальність. Це найближчий простір у якому людина рухається, відчуває, розмірковує, і, залишаючись собою – в ньому вона розміщує свої твори-речі, а через них – тиражує систему своїх цінностей та пріоритетів. Тому, можемо припустити, що уникнути сакралізації свого власного домашнього простору (у нашому розумінні цього процесу) людина, в принципі, не може. Зрештою, вона робить це у своїх повсякденних діях, часто несвідомо, без додаткових мислинневих аналітичних рефлексій, що Альфред Шюц міг би назвати нормальною життєвою поведінкою.

Поняття про сакралізацію приватного простору і про елементи сакрального в домівці у глобалізаційних процесах нерозривно пов'язується із раніше названим явищем секуляризації. Дослівно секуляризація (від лат. *secularis* – світський) означає, що те, що було надбанням віри і церкви, стає згодом від них менш залежним, світським. Ключові погляди до більш широкого розуміння цього процесу викладені у праці Хосе Казанови «По той бік секуляризації», де проаналізована релігійна та секулярна динаміка сучасної глобальної доби.

Даючи кілька визначень секулярного, Казанова наголошує на його ранньому тлумаченні Августином Блаженным, який використав цей термін для позначення «проміжного часу між теперішнім та есхатологічною парусією»³, коли і християни, і язичники можуть об'єднатися, щоб опікуватися своїми спільними інтересами як громадянська спільнота»⁴. Вслід за науковцем зауважимо, що у цьому плані вживання слова секулярне дуже схоже до його сучасного розуміння в соціополітичній сфері, нейтрального до всіх світоглядів, релігійних та нерелігійних.

Така концепція не ототожнює секулярне з профанним як протилежністю сакрального, і не робить із секулярного протилежність релігійного. Ідея саме у нейтральному просторі, який поділяють усі, хто живе у релігійно негомogenous та багатокультурному суспільстві; яке має свої конкретні уявлення про те, що є сакральним і що є профанним.

В дусі такого розуміння, секуляризація ніби «прагне надати духовного сенсу часовому та вивести досконале релігійне життя і формат релігійного відношення із культових споруд

¹ Смирнов, С. (2008). Словарь антропологии перехода. *Философские науки*, 12, 100-102.

² Разова, Е. (2002). Дом. Экзистенциальное пространство человека. *Альманах «Vita Cogitans»*, *Vita Cogitans*, 1, 1, 206-220. <<http://anthropology.ru/ru/text/razova-el/dom-ekzistencialnoe-prostranstvo-cheloveka>> (2019, березень, 07).

³ Парусія (греч. *παρουσία*) – поняття християнського богослов'я, що спочатку означало незриму присутність Ісуса Христа у світі з моменту його створення, і, одночасно, пришествя Христа у світ на Страшний суд. З часом термін парусія став розглядатися тільки в есхатологічному плані як обіцяне пришествя Христа після закінчення долі світу, тоді як містична складова терміну, у більшості течій християнства, була втрачена, як менш важлива для християнської есхатології.

⁴ Казанова, Х. (2017). *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби*. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 125.

у секулярний (*авт.* – світський) світ»¹. Після цього секуляризація, за висновками Хосе Казанови, може набути наступних трьох (або однієї із трьох) конотацій: 1) секуляризація як відокремлення секулярних сфер (держави, економіки, науки) від релігії; 2) секуляризація як занепад релігійних вірувань у модерних суспільствах; 3) секуляризація як приватизація релігії – загальна тенденція в умовах глобалізації². І, якщо говорити про дію секуляризації конкретно на локус домівки – найбільшої ваги, все ж набуває останній, третій формовияв, що стосується *приватизації релігії*.

Релігія, як і мораль, стала настільки сентиментальною, суб'єктивізованою та приватизованою, що втратила не лише публічну силу, а й «інтерсуб'єктивну публічну доречність». Виведена за межі публічної дискурсивної раціональності та відповідальності, релігія як і мораль, перетворилася на справу «індивідуального приватного смаку». Якщо домодерні суспільства прагнули примусити людей до публічного вираження своєї релігійності від колективних «Actosdefe»³ в публічному місці до публічного каяття і каяття всієї громади, модерні суспільства навпаки схильні забороняти будь-яку публічну демонстрацію релігії. Насправді приватизація релігії дійшла до того, що публічний прояв своєї релігійності вважається «нечемним» і таким, що свідчить про «поганій смак». Зрештою, Хосе Казанова робить доволі сміливий висновок: «Віросповідання за межами чітко визначеної релігійної сфери, подібно до нестриманої демонстрації приватних частин тіла та емоцій, вважаються не лише деградацією приватної особи, а й посяганням на право приватності інших»⁴. Тому релігійні практики та релігійність як така повільно перейшли зі сфери публічного у сферу приватного. Важливо, що це знаменувало додаткову, власне релігійну сакралізацію приватного простору дому, що на аксіологічному рівні додало йому значимості.

На те, що у модерному світі⁵ «релігія стала приватною справою» вказує також притаманний модерності процес інституційної диференціації – себто на процес звільнення секулярних сфер від церковного контролю та релігійних норм. «Релігія була змушена відступатися від модерної секулярної держави та модерної капіталістичної економіки, знайшовши пристанище у новоствореній приватній сфері (...) Коли релігія стає приватною справою у ході секуляризаційних процесів – дім стає осердям її вираження. Він заповнюється релігійними атрибутами, які, в підсумку, перетворюють дім на храм.

У своєму ключі модерну приватизацію релігії описує феміністична критика, яка наголошує, що модерність призначає місцем релігії «дім» – зрозумілий не як фізичну ділянку домогосподарства, а як «постійне місце людських емоційних прив'язаностей», де є «публічне чоловіче» – те що поза домом, і «приватне жіноче» – те що знаходиться в будинку⁶. В контексті такої теорії дім розуміється як приватна фемінна сфера релігії та моралі. Додаткові рефлексії на дану теорію ми викладемо у окремому дослідженні, де дім слід розглянути як домівку для сім'ї, а не окремої особи. Це, на наш погляд, має принципове значення.

Висновки: Відтак, якщо описати концепт дому через формулу «форма-зміст», то володіти домом – означає володіти формою; обмеженим фізичним простором в будівлі; мати підконтрольну зону, де процеси відбуваються за персональними законами. Зрештою, наявність такого простору є дуже важливим чинником для антропоцентричної організації повсякденного життя. Однак, в динамічних умовах сучасної соціальної реальності, володіти домом не є остаточною підставою для твердження, що людина має домівку – сакральний, екзистенційний простір особистості. Мати домівку – означає наповнити форму змістом; аксіологічними елементами до яких можна віднести *сім'ю, побутові дії, речі, особливі темпоритми* що являються, одночасно, атрибутами повсякдення.

References:

1. Arent, H. (2000). *Vita activa, ili o dejatelnoj zhizni* [The Human Condition]. St. Petersburg: Aletejja. [in Russian].
2. Kazanova, Kh. (2017). *Po toj bik sekularizatsii: relihiina ta sekularna dinamika nashoi hlobalnoi doby* [On the other side of secularization: the religious and secular dynamics of our global time]. Kyiv: Dukh i litera. [In Ukrainian].

¹ Казанова, Х. (2017). *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби*. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 127.

² Там само, 137.

³ Португальською «Актів віри».

⁴ Там само, 64.

⁵ Модерний світ – це термін, який Хосе Казанова використовує для позначення його сучасності, тобто XXI ст. Тобто, модерність є синонімом до поняття сучасність.

⁶ Douglas, A. (1977). *The feminization of American culture*. New York: Alfred A. Knopf, 23.

3. Leleko, V. (2002). *Prostranstvo povsednevnosti v evropejskoj kulture* [The space of everyday life in European culture]. St. Petersburg: St. Petersburgskij gosudarstvennyj universitet kultyry i iskusstv. [in Russian].
4. Markov, B. (2008). *Kultura povsednevnosti* [The culture of everyday life]. St. Petersburg: Piter. [in Russian].
5. Razova, E. (2002). Dom. Ekzistencialnoe prostranstvo cheloveka [Home. Human existential space]. *Almanah «Vita Cogitans», no 1 (1)*, 206-220. <<http://anthropology.ru/ru/text/razova-el/dom-ekzistencialnoe-prostranstvo-cheloveka>> [in Russian]. (2019, March, 07).
6. Smirnov, S. (2008). Slovar antropologi perehoda [Dictionary of anthropologists transition]. *Filosofskie nauki*, 12, 97-119. [in Russian].
7. Frankel, B. (2005). *Postindustrialni utopisty* [The post-industrial utopians]. Kyiv: Nika-Tsentr. [in Ukrainian].
8. Hajdegger, M. (1993). Osnovnye ponjatija metafiziki [The basic concepts of metaphysics]. *Vremja i bytie: stati i vystupenija*. Moscow: Respublika, 327-345. [in Russian].
9. Shevchuk, D. (2014). *Smysl i mezhi politychnoho: filosofska interpretatsija* [Meaning and limits of political: philosophical interpretation]. Ostroh: Vydavnytstvo Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia». [in Ukrainian].
10. Douglas, A. (1977). *The feminization of American culture*. New York: Alfred A. Knopf. [in English].