

охрану здоровья, равное право на получение образования и доступ к средствам существования. Рост материального благополучия основной массы населения будет способствовать улучшению социального самочувствия людей, уменьшению чувства социальной несправедливости и способствовать толерантному отношению к существующему социальному неравенству.

### Библиографический список

1. Пионткевич Л.Ю. Проблема справедливости в социальной философии / Л.Ю. Пионткевич // Философия и общество, 2009. № 2. С. 100 – 109.
2. Платон. Государство. Антология мировой философии. М.: 1969. С. 405
3. Аристотель. Никомахова этика. Соч. в 4 т. М.: 1984. Т. 4. С. 156.
4. Роулз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. Новосибирск. 1965. С. 19.
6. Ильин. И.А. О справедливости / И.А. Ильин // Народное образование, 1993. № 1.
7. Глотов М.Б. Концепции социальной стратификации в отечественной социологии / М.Б. Глотов // Социологические исследования, 2013. № 8. С. 58.

УДК 11

Е.А. Калистратова  
УГЛТУ, Екатеринбург

### ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

По мнению историка Л.В. Беловинского, история нации выражается в ее повседневной жизни, а национальный характер и весь менталитет общества являются важнейшей детерминантой форм повседневности [1].

Ставшие актуальными в современной России такие проблемы, как поиск национальной идеи и единства нации, поиск и утверждение идеалов обращают наш взгляд на исследование повседневности и особенностей повседневной жизни человека.

С. Бойм писала, что «само понимание повседневности тесно связано с национальными идеалами. В российской традиции повседневность представляется в героическом и мелодраматическом свете. С повседневностью чаще всего борются» ... «Российская история (да и не только российская) показывает, как часто самые прекрасные идеи – коммунистические и капиталистические, национальные и интернациональные – "разбиваются о

быт", как любовные лодки поэтов-самоубийц. Может быть, проблема тут не столько в быте как таковом, сколько в определенном отношении к повседневной жизни, которую эти красивые теории пытаются забыть, поставить за скобки или радикально перестроить. Изучение повседневности дает нам возможность понять культурную ментальность, которая сохраняется на длинных исторических промежутках, ... какова этика повседневного поведения, которая не сводится к высокоморальным тирадам, а состоит из незначительных, но решающих индивидуальных актов, решений и выборов. Необходимо осмыслить не только правила, законы и запреты данного общества, но и способы увливания, отлынивания, одурачивания, уклонения и отступления, на которых держится повседневная жизнь. Повседневное — это очевидное-невероятное». Так ли уж все очевидно? Особенно, если речь идет о таком феномене, как «повседневность» - «повседневная жизнь».

Мы придерживаемся точки зрения многих авторов о том, что человека во все времена интересовало и интересует то жизненное пространство, тот жизненный мир, где он рождается, проживает и переживает свою жизнь. Повседневность — это именно тот мир, в котором человек живет каждый день и каждый час; это очень близкий мир, он хорошо знаком, практически невидим, привычен, так как состоит из набора повторяющихся каждодневных действий. Для человека, поглощенного ежедневными делами, этот мир является единственным, потому что он реален, чувственно дан и непосредственно переживаем. Задачи, решаемые человеком в повседневном существовании, связаны с проблемами собственного выживания, качества жизни, становления и самореализации в различных сферах деятельности.

Повседневность — это сфера, определяющая существование человека. Большинство феноменов человеческого существования, среди которых такие значимые феномены, как труд, любовь, смерть, игра, господство вплетены в пространство повседневной жизни.

Порядок повседневного существования человека привычен, часто незамечаем, неосознаваем, поэтому человеку часто сложно понять и принять значение повседневности, как особого феномена, определяющего его — человека — существование.

Прежде всего, следует сказать, что процесс «тематизации повседневности» в европейской культуре шел на протяжении всего XX в., вплоть до образования специализированных областей в науке и художественной культуре. В настоящее время повседневность является предметом изучения целого ряда дисциплин: философии, социологии, психологии и психиатрии, лингвистики, теории литературы. Эта тема доминирует в исследованиях, авторы которых обращаются к различным аспектам жизни, истории, культуры и политики.

Итак, что же такое повседневность, что составляет содержание этого понятия? Что именно мы называем повседневностью? Как, в каких случаях, какими словами мы говорим о повседневности?

В знаменитом «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля существует прилагательное «повседневный», а также наречия, производные от него. Его смысловое содержание раскрывается как каждое- (еже-, все-)дневный». «Повсякдень, повседневно, вседневно, ежедневно, день-подню, изо дня в день».

Современные толковые словари русского языка, а также словари синонимов так определяют содержательное значение термина «повседневность»: ежедневно, как всегда, повседневно. Совершающееся, происходящее, имеющее место каждый день, изо дня в день. Будничное, обыденное – понятия, отражающие деятельность человека, это трудовые дни. Будни, обыдни противостоят праздникам, отдыху. Повседневность – это житейская или жизненная проза, житейские мелочи, обыденщина. Синонимами повседневного выступают следующие понятия: «обычный»; «привычный»; «обиходный», «нормальный», «прозаичный», «существующий по заведенному порядку», «своим чередом»; «текущий»; «расхожий»; «постоянный», «ежедневный». Антонимами повседневного выступают понятия «праздничный», «нарядный», «выходной», а также «необычный», «необыкновенный».

«Толковый словарь русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой предлагает такое толкование понятия «повседневность», «повседневный»: осуществляемый изо дня в день, всегда; бывающий всегда, обычный. Второе значение повседневного – это быт, бытовая сторона жизни.

Часто термин «повседневность» трактуется как рутина, как нечто шаблонное, стандартное, косное, консервативное, превратившееся в механическую привычку: «Рутинa – безотчетное следование преданию, обычаю» (В.И. Даль).

Повседневные явления характеризуются как заурядные, ординарные. Это обычные, ничем не выдающиеся, простые, неприметные, тривиальные явления. Повседневные явления и темы не стоят описания, анализа, так как они банальны, незначительны.

Повседневность – это также мирское, профанное, существующее в противоположность сакральному, религиозному. Повседневность – это «житуха», которая заедает, суета, тщетность. Повседневность – мир земной, тварный, понимаемый как плотский, телесный, низменный; мир чувственных проявлений.

Повседневность, как обычная, ничем не примечательная жизнь человека, таким образом представленная в языке, наверно, поэтому, длительное время не становилась предметом научного анализа. Нечто низменное, мирское, житейское, профанное, банальное и тривиальное не могло стать предметом изучения философии.

Но все же, будет несправедливым, если мы скажем, что темы повседневной жизни человека не находили своего отражения в различных литературных произведениях, исторических и философских исследованиях, и, тем не менее, предметной, «абсолютной» значимости феномены повседневности, повседневная жизнь не имели.

«Тематизация» повседневности произошла на рубеже XIX-XX вв. и продолжалась на протяжении всего XX века. Этот период обозначают, как «период крушения устоев разума в самой надежной его цитадели – в науке», что стало началом качественно нового этапа в исследовании человека. «Четкое, ясное осознание того, что человеческое существование не исчерпывается понятиями, зафиксированными метафизикой, привело к тому, что предметом исследования становятся те моменты человеческого существования, на рассмотрение которых было наложено табу. В этих «периферийных», с классической точки зрения, структурах пытались отыскать основания, объяснительные принципы, которые раскрывали бы сущность процессов человеческого развития и становления» [2].

Историк Н. Пушкарева, отмечает, что «еще задолго до "этой революции духа" мировая философия стала задумываться о значимости того, что окружает индивида изо дня в день. Такая категория как "общий здравый смысл" пришла от Аристотеля, Цицерона, Сенеки и Горация в философию эпохи Возрождения (Николай Кузанский, Эразм Роттердамский), затем в философию Ф. Бэкона, Р. Декарта и Т. Гоббса, которым принципы здравого смысла виделись основанием всего философствования. Свой вклад в понимание здравого смысла внесли и прагматики XIX в. (У. Джеймс, Ч. Пирс), так что к началу XX в. в нем стали видеть "мнения, чувства, идеи и способы поведения, предполагаемые у каждого человека". Что же касается именно термина "повседневность", то "Психопатология повседневной жизни" (1904) З. Фрейда была едва ли не первой научной книгой, в заголовок которой оказалось вынесено понятие "повседневная жизнь"» [3].

Итак, в XX веке одной из «периферийных» структур, вышедших на первый план научных исследований, становится повседневность. Возникший интерес к повседневности был связан с событиями, которые вывели на первое место проблемы, связанные с выживанием, сокращением человечества: развитие наук, особенно естественных и технических и при этом неудовлетворенность прогрессом; а также произошедшие в XX веке революции и войны – все это требовало анализа и понимания происходящих процессов, влекущих за собой жизненные изменения, часто радикальные. Перед исследователями вставали вопросы о том, что же составляет сущность человеческого существования; какие структуры бытия остаются устойчивыми, а какие подвержены изменениям. Поэтому естественным, как нам кажется, стало обращение исследовательского взгляда на такой феномен, как повседневность.

К общетеоретическим источникам, посвященным исследованию повседневности – «сферы человеческой обыденности», «жизненного мира» – относят, прежде всего, поздние работы Э. Гуссерля – основателя феноменологического направления в философии. В центре внимания Гуссерля «оказывается наука, ее предмет и характерный для нее метод исследования, а также сложные отношения между новоевропейской наукой и «миром повседневной жизни». Что же представляет собой жизненный мир? В отличие от мира конструированного и идеализированного жизненный мир не создается искусственно, в некоторой особой установке, а дан непосредственного до всякой особой установки сознания, причем дан с полнейшей очевидностью всякому человеку: жизненный мир – это дорефлексивная данность в отличие от теоретической установки, требующей предварительной рефлексии и перестройки сознания. Именно этот мир, по мнению Гуссерля, является той общей почвой, на которой вырастают все науки. Поэтому для осмысления научных понятий и принципов мы должны обратиться к этому повседневному миру: «Донаучный мир дан в повседневном, чувственном опыте. ... Каждый из нас имеет специфический круг явлений, с которым он сталкивается, и каждый из нас по-разному их оценивает как нечто сущее. В процессе общения мы обращаем внимание на разноречивость в оценках, не допуская мысли о том, что существует множество миров. Мы полагаем, что мир – один, а различны лишь явления» [4; с. 66].

Определение жизненного мира Гуссерль дает путем противопоставления его конструкциям естествознания. Во-первых, жизненный мир всегда отнесен к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир. Во-вторых, именно поэтому жизненный мир имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотношены с целеполагающей деятельностью человека. В жизненном мире все реалии отнесены к человеку и его практическим задачам. Наконец, если мир, как его описывает математическая физика, неисторичен, то жизненный мир, напротив, представляет собой историю. Если в естественных науках мы всегда прибегаем к объяснению, то жизненный мир открыт нам непосредственно, мы его понимаем, так как условием понимания всегда является некоторое целое, поле или контекст смысла, благодаря которому нам открывается и смысл каждого из составляющих это целое элементов.

У Гуссерля жизненный мир есть некое целое, причем «нетематизированное», которое служит фоном, горизонтом для понимания смысла человеческих действий, целей, интересов, в том числе и любых «частных» (профессиональных) миров, включая и научно-теоретические построения. «Жизненный мир неизменно является пред-данным, неизменно значимым как заранее уже существующий, но он значим не в силу какого-либо намерения, какой бы то ни было универсальной цели. Всякая цель, в том числе и универсальная, уже предполагает его, и в процессе работы он все вновь

предполагается как сущий...» В качестве общей дорефлексивной предпосылки всякого действия и всякой теоретической конструкции, жизненный мир Гуссерля, по словам Г.Г. Гадамера, есть «целое, в котором мы живем как исторические существа». Всякая очевидность, по Гуссерлю, восходит к очевидности жизненного мира. «От объективно-логической самоочевидности ... путь ведет назад, к первоначальной очевидности, с которой всегда заранее дан жизненный мир». Гуссерль подчеркивает, что подлинное понимание того, о чем идет речь в естественных науках, невозможно без соотнесения с жизненным миром и его практическими реалиями [5, с. 479 – 480].

По мнению Н.М. Смирновой, Э. Гуссерль, разрабатывая феноменологическую методологию, «заложил основы антропологического поворота в философии, сформулировав «базисные принципы «человекоразмерной» методологии, связующие общезначимое (трансцендентальное) начало человеческого сознания с телесными и интересубъективными характеристиками человека». При этом понятие «жизненного мира» стало одним из опорных «концептуальных средств» такого «антропологического поворота» [6, с. 1036].

Среди научных направлений, определяющих предметом своего изучения повседневность, можно выделить социальную феноменологию, которая занимается анализом и описанием повседневной жизни – жизненного мира и связанных с ним состояний сознания. Представители данного направления утверждают, что, хотя люди в целом воспринимают повседневный мир как нечто само собой разумеющееся, самоочевидное, феноменологический анализ должен показывать, каким образом этот мир конструируется. Феноменологи выступали против идеи, согласно которой индивиды формируются социальными силами, а не создают социальный мир сами, против пренебрежения смыслом человеческих действий и использования причинного анализа человеческого действия. Они полагали, что такого рода подход ведет к игнорированию уникального по своей сути человеческого характера социального взаимодействия. Благодаря А. Шюцу феноменология появилась в социологии. «Слияние феноменологических идей с социологической проблематикой можно без преувеличения считать великим синтезом. Он обогатил социально-философское мышление как новыми образами социальной реальности, так и методами исследования смысловых характеристик социальных процессов» [6, с. 1036].

Обращаясь к концепции А. Шюца, мы должны сказать, что повседневность он трактует предельно широко: это «весь социокультурный мир, как он воспринимается нами, воздействует на нас, подвергается нашим воздействиям. Сюда включается и представления о прошлом (нашем собственном, личном, и историческом прошлом человечества, поскольку оно дано в нашем опыте) и о будущем (как оно представляется нам)».

Две главные черты характеризуют повседневное поведение и мышление:

1) повседневное – это все то, что воспринимается как устойчивое, стабильное, постоянное, нормальное; повседневное, по Шюцу, постоянное, привычное, но не рутинное, так как рутинное имеет оценочный оттенок, воспринимается как нечно скучное, утомительное, монотонное;

2) согласно Шюцу повседневная жизнь организована типологически; восприятие личностей, идей, событий в рамках повседневности - это восприятие с точки зрения их типической определенности.

Значение повседневности в представлениях Шюца о социальном мире раскрывается в его учении о конечных областях значений, каждой из которых человек может приписывать свойство реальности. Наряду с повседневностью это такие сферы, как религия, сон, мир душевной болезни, наука и т.д. Он определял эти области как конечные, потому что они замкнуты в себе и переход от одной области в другую не только невозможен, но и требует определенного усилия и предполагает своего рода смысловой скачок, «перерыв постепенности»; переходу психологически сопутствует, как правило, шоковое переживание, своего рода потрясение, резкое изменение всех психических валентностей. Значение фактов, вещей, явлений в каждой из сфер опыта образует целостную систему. Эти системы относительно мало пересекаются, поэтому соответствующие сферы опыта и назначены конечными областями значений.

Когда мы рассуждаем о конечных областях значений, мы не затрагиваем вопрос об объективном существовании фактов и явлений в данных областях, потому что мы имеем дело со сферами опыта. А все, что нам известно о мире, мы знаем из повседневного опыта.

Как сфера реальности повседневность означает следующее.

1. Будучи формой активности сознания, она характеризуется бодрствующим, напряженным вниманием к жизни.

2. В качестве специфического *epoche* здесь выступает воздержание от всякого сомнения в существовании мира и в том, что мир мог бы оказаться иным, чем он представляется активно действующему индивиду.

3. Для повседневности характерна деятельность, состоящая в выдвижении проектов и их реализации, вносящая тем самым изменения в окружающий мир. Шюц прямо квалифицирует ее как трудовую деятельность. Среди всех видов активности трудовая «играет важнейшую роль в конституировании реальности повседневной жизни» [7, с. 125].

4. «Трудящееся "Я"» выступает как целое, нефрагментированное «Я». «Трудящееся "Я"» включает в себя и спонтанные физические проявления, и свойство созерцающей рефлексии (обзор результатов действия *post factum*), и деятельность воображения (проектирование действия). Труд наиболее полно активизирует потенциальные качества личности.

5. В качестве особенной формы социальности в повседневной жизни выступает общий, интерсубъективно структурированный (типизирован-

ный) мир социального действия, коммуникации и взаимодействия. Прототипом социального взаимодействия в повседневной жизни является ситуация «лицом к лицу», в которой «Я» конституирую другого как конституирующего меня самого в тот же самый момент. Это теоретически невозможное восприятие опыта другого сознания достижимо в повседневности фактически, поскольку диалект повседневности – язык «имен, вещей и событий» – позволяет достичь слияния перспектив или совпадения систем релевантностей. Хотя «здесь» моего тела отличается от «там» тела другого, а живое настоящее моего и его «сейчас» совпадают не вполне, система релевантностей, преобладающая в лингвистической «мы-группе», позволяет произвести типизацию и обобщение, необходимые для того, чтобы рассматривать точки зрения обоих партнеров как взаимозаменяемые. Такая пространственно-временная общность достижима оттого, что повседневность как реальность равно доступна обоим партнерам и содержит равно интересные (релевантные) для них объекты. Процесс обозначения (сигнификации) позволяет объективировать системы типизаций живого настоящего ситуации «лицом к лицу», что сопровождается переносом внимания с типики личности на типичу действий, приводит к возрастанию анонимности повседневных ситуаций, системы типизации которых остаются, однако, элементами повседневной жизни. Как в ситуации «лицом к лицу», так и гораздо более распространенных анонимных ситуациях повседневности между мной и другим происходит обмен экспрессивностями, предполагающий отсутствие саморефлексии, когда «Я» воспринимается лишь косвенно, в «зеркале» другого.

6. Для повседневности характерна своеобразная временная перспектива - так называемое стандартное время, или трудовое время, или время трудовых ритмов, которое возникает как бы на пересечении внутренне переживаемого субъективного времени и космического, или физического, или «интеробъективного» времени. В противоположность последнему стандартное время является социально организованным или интерсубъективным [7, с. 125 – 126].

Итак, сделав обзор учения Шюца о повседневности, мы можем дать такое определение: повседневность – это сфера человеческого опыта, которая характеризуется особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности. Для нее характерно напряженно-бодрствующее состояние сознания, целостность личностного участия в мире, представляющем собой совокупность самоочевидных, не вызывающих сомнений в объективности своего существования форм пространства, времени и социальных взаимодействий. Можно добавить, что все эти формы являются социально организованными и типизированными.

Одним из наиболее известных исследований, осуществленном также в соответствии с феноменологическими принципами, является работа П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» [9].

Отправной точкой их исследования является феноменологический анализ знания, характерного для повседневной жизни. Такому знанию почти всегда свойственна типизация, и оно, в сущности, ориентировано на решение практических проблем. Бергер и Лукман утверждают, что это повседневное знание творчески производится индивидами, испытывающими также влияние совокупного объема институционализированного знания, произведенного другими людьми. Авторы выделяют реальность повседневной жизни среди множества других реальностей и называют ее высшей реальностью, реальностью *par excellence*. Таковую значимость она приобретает в силу того, что напряженность сознания наиболее высока именно в повседневной жизни: повседневная жизнь накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко. Субъект воспринимает ее в состоянии бодрствования, в естественной установке, как упорядоченную реальность, чьи феномены систематизированы в образцах. Реальность повседневной жизни конституирована порядком объектов; с помощью языка происходит регулярное предоставление объективаций каждому отдельному индивиду и установление порядка, в рамках которого приобретают смысл и значение объективации. Модусы «здесь-и-сейчас», выступая фокусом внимания человека к повседневной жизни, организуют ее реальность. Реальность повседневной жизни существует как самоочевидная и непреодолимая фактичность, не требующая доказательств и проверок своего существования.

В исследование феномена повседневности значительный вклад внес М. Хайдеггер, который, анализируя основы человеческого существования определил повседневность как способ экзистирования, суть которого присутствие (*Dasein*). «Повседневность означает то, как мерой, которого присутствие "живет настоящим днем", будь то во всех своих поступках, будь то лишь в известных, которые предписаны бытием-друг-с-другом. К этому как принадлежит далее, уют привычности, пусть даже она понуждает к тягостному и "противному". Завтрашнее, выжидаемое повседневным озабочением, это "вечно вчерашнее". Однообразие повседневности принимает за перемену то, что всякий раз преподносит день. Повседневность обуславливает присутствие и тогда, когда оно не избрало себе в "герои" людей». «Присутствие в его повседневности ближайшим образом и большей частью захвачено своим миром. Субъект повседневности, являющийся в повседневной жизни присутствием, есть человек. Присутствие есть сущее, которое есть всегда я сам; бытие всегда мое. Я есть сущее, т.е. тот, кто тождественен в различных модусах и соотносит себя с их множественностью. Онтологически он всегда уже есть нечто наличное, лежащее в основании. Субъект повседневности ведет к структурам присутствия, равносходным с бытием-в-мире: событию и соприсутствию. Присутствие в срединной повседневности – онтологическая составляющая бытия, не столько онтическая, но онтологическая характеристика». Форма существования

присутствия в повседневности – ОНИ (Люди) - бытие самости – толки, слухи [10].

Как одну из точек зрения на проблему повседневности, мы можем предложить исследовательскую позицию Б. Вальденфельса [11].

Исходной точкой тематизации повседневности у Б. Вальденфельса выступает актуальная проблема специфичной рациональности обыденной жизни; для рассмотрения повседневности им выдвигаются три методических принципа:

1) обыденная жизнь не существует сама по себе, а возникает в результате процессов «оповседневнивания», которым противостоят процессы «преодолевания повседневности»;

2) повседневность – это дифференцирующее понятие, которое отделяет одно явление от другого; границы и значения выделенных сфер изменяются в зависимости от места, времени, среды и культуры;

3) речь о повседневности не совпадает с самой повседневной жизнью и с речью о повседневной жизни.

Свой анализ Б. Вальденфельс начинает с противопоставления, в котором заложено исходное разграничение. Повседневное – это привычное, упорядоченное, близкое. В противоположность повседневному неповседневное существует как непривычное, находящееся вне обычного порядка, далекое. По его мнению, «человеческая культура немислима без противопоставления повседневного и неповседневного».

Повседневное – это навыки человека, которые в результате привыкания и освоения преобразуются в знания и умения. Они многократно воспроизводятся и воплощаются в материальных предметах. Это касается питания, одежды, продолжения рода, пространственной ориентации жилища, распределения времени и много другого - всего того, что принадлежит миру близкому и знакомому для человека, миру, в котором он может свободно ориентироваться.

Необычное возникает из того, что все встречающееся человеку в опыте не вписывается в привычный мир. Неизвестное и необычное появляется на границах хорошо знакомого мира, и одновременно пугает и манит. Важный признак неповседневного – это необычность, которая встречается в момент возникновения или опасности разрушения существующего порядка.

По мнению Б. Вальденфельса, человек существует не только в порядке повседневности, а как бы на пороге, между обыденным и необычным, которые соотносятся друг с другом как передний и задний планы. Повседневность имеет свой опыт и свою мудрость, свое лицо, свое предвидение, свою повторяемость, но также и свою необычность, свои будни и свои праздники. Поэтому повседневную жизнь нельзя анализировать как особую отдельную сферу и говорить об особой культуре повседневности.

Вторая пара противопоставлений связана с развенчанием повседневного: повседневное как ограниченное и замкнутое в себе противопоставляется «истинной жизни и истинному миру». Здесь обыденное и необычное, которые в первом противопоставлении были связаны, переходят в отношения иного рода, в отношения иерархии, которая разделяет две сферы реального. Здесь повседневное обесценивается. Истинное сознание – это то, которое может быть лишь в конце пути.

Третье противопоставление: повседневное определяется как смутное, дилетантское, импровизированное, окказиональное в отличие от отпугивающего стандарта точного, методичного, экспериментально проверяемого и повторно воспроизводимого. Здесь невежде противостоит не универсальный философ, а дилетантам противопоставляется специалист в узкой предметной области – эксперт. Эксперты вторгаются и подчиняют себе сферу политики, систему воспитания и здравоохранения, они оплетают сетью формальных предписаний возможности повседневности.

Ценность повседневности Вальденфельс видит в её устройстве, если рассматривать ее в смысле повседневных знаний, политики, права, истории, искусства в новом значении «места изменчивой и варьируемой рациональности». Для этого необходимо рассматривать повседневность как процесс, в котором происходит формирование и организация человека и общества. В этом процессе происходит нисходящая направленность движения – «оповседневнивание» (а). Оповседневнивание означает, прежде всего, воплощение и усвоение того, что входит в «плоть и кровь» человека. Это – запоминание выражений языка, разучивание гамм и аккордов, обращение с приборами, ориентация в городских кварталах или на открытой местности. Здесь знания и навыки приобретают надежность, которая никогда не восполнима с помощью искусственных методов (б). Это воплощение никоим образом не связано с чистым применением правил, но оно само есть вид опыта (в). Постперсональное обезличивание, которое приходит вместе с оповседневниванием, не означает лишь погружение в то, что не имеет ни имени, ни понимания, где свое и чужое играют друг в друге, не требуя при этом согласия, основывающегося на единстве (г). В конечном счете, оповседневнивание затрагивает все сферы, включая науку, искусство, религию, так как они лишь в институализации принимают форму, способную продолжительно существовать и сохранять традиции. Здесь следует отметить, что повседневность существует в единстве с обществом и культурой, так как они приобретают твердую организацию. Падение в чистые механизмы и стереотипы происходит тогда, когда оповседневнивание отделяется от обратного движения - преодоление повседневности. Это появление необычного в процессах творения и инновации.

Повседневность существует как место образования смысла, открытия правил. Когда новое и оригинальное принимает форму отклонения: это стилистическое разнообразие в формах домов и городских сооружений,

привычки в еде и одежде, эротические ритуалы и языковые метафоры и проч. Б. Вальденфельс отмечает, что путь к пониманию культуры повседневности исходит из требований простого выживания.

Повседневность также может выступать как сплавляющая рациональность, «плавильная печь» повседневности, примером здесь может служить язык повседневности, повседневность является местом обмена и обмена мнениями, местом, где различные области перекрещиваются и переплетаются.

Повседневность, рассматриваемая в тройной форме просачивающейся, поднимающейся и сплавляющей рациональности, не должна сводиться лишь к повседневной жизни, она должна быть больше, чем просто повседневная жизнь, она должна сама себя превосходить. Наличие факта превосходства повседневности указывает на то, что повседневность развивается. Превосходство над собой для повседневности возможно пока повседневное сохраняет свою обратную сторону - внеповседневное.

В своей работе Б. Вальденфельс отмечает, что интерес к теме повседневности может рассматриваться как симптом возникновения вакуума, генезис которого связан с обесценивающим давлением односторонней рациональности, которая обедняет и иссушает процессы повседневной жизни и ее сценариев.

Проблемам повседневных социальных взаимодействий посвящает свои исследования Г. Гарфинкель – основатель особой отрасли социологии – этнометодологии. Этнометодология, в отличие от традиционной социологии, предлагает исследовать то, каким образом люди конструируют свой мир. При этом предполагается, что повседневная жизнь довольно упорядочена и что эта упорядоченность производится – рефлексивно – людьми в их повседневности. Людям приходится постоянно работать над тем, чтобы их собственная деятельность имела смысл с точки зрения других людей, однако, несмотря на это, способ, с помощью которого конструируется социальный мир, воспринимается исключительно как нечто само собой разумеющееся, самоочевидное. Одной из важных черт повседневной жизни является индексный характер «разговора». Понимание разговора его участниками зависит от их способности «восполнять» совокупность скрытых глубинных допущений, уникальных для каждого отдельного взаимодействия. Человеку, следовательно, приходится восстанавливать индексность, возможно, прибегая к комментарию.

Этнометодология стремится к исследованию методов именно в том их виде, в каком они постоянно используются людьми при конструировании социального мира. Сущность этнометодологических экспериментов состоит в неожиданном нарушении общепринятого и нормального хода событий, что позволяет выявить содержание и формы обыденных представлений, которые сложно обнаружить при нормальном течении жизни. «Провоцируя», разрушая повседневную жизнь, делаются попытки анализа

устройства порядка повседневной жизни. В ходе своих экспериментов Г. Гарфинкель выявил, что социальный порядок повседневной жизни тонко сконструирован и очень хрупок.

В настоящее время в сфере социального знания сформировалась особая отрасль социологии – социология повседневной жизни, которая включает в себя представителей различных научных направлений, целью исследования которых, является анализ практик, взаимодействий и культурных механизмов повседневной жизни.

Ю. Хабермас противопоставляет жизненный мир (повседневную жизнь) и социальную систему: согласно его концепции процесс модернизации и рационализации ведет к колонизации жизненного мира. Последний выступает как подлинный, тогда как институты рационализированной социальной системы являются искусственными и фальшивыми.

И. Гофман изучал повседневную жизнь как постановку (*performance*). Больше всего Гофмана интересовали составляющие мимолетных, случайных и кратковременных встреч лицом к лицу, иными словами – социология повседневной жизни. Пытаясь разобраться в свойственной таким контактам упорядоченности, Гофман использовал аналогию с драмой и рассматривал, как «ставятся» социальные встречи. Согласно Гофману, социальный порядок всегда отличается хрупкостью, поскольку подрывается запутанностью, непостоянством и распадом коммуникации.

П. Бурдьё разработал понятие габитуса (*habitus*), с помощью которого мир повседневности описывался как система практик, воплощающих наши фундаментальные предпочтения и вкусы в отношении предметов, ценностей и людей. Габитус определяет нашу реакцию на реальность, организуя предпочтения и систему различий, структурирующих социальную реальность. Габитус – это культурная организация повседневных практик, включающая вкус и эмоции. Понятием габитуса П. Бурдьё обозначает ансамбль диспозиций, посредством которого действия и установки в повседневном мире становятся привычными, а сам мир в результате – само собой разумеющимся. При этом он перестает быть осмысливаемым, поскольку становится телесным.

З. Бауман, отстаивающий позицию постмодернистской социологии, пишет о том, что социология должна сконцентрироваться на задаче, к которой она по самой своей природе лучше всего подготовлена – к информированному, систематическому комментарию повседневной жизни. В своих исследованиях З. Бауман рассматривает знания, которое действует в обыденной жизни, и связывает его с процессом потребления. Поскольку в повседневную жизнь человека входит все больше и больше технологических приспособлений, которые делают человека потребителем специальных знаний в форме различных инструкций. Большинство технических новшеств требует определенных навыков обращения с ними, хотя люди вовсе не становятся специалистами в области электроники или какой-либо дру-

гой области знания, но определенными техническими навыками им приходится овладевать. По мнению Баумана, в результате широчайшего воздействия рекламы у современного человека формируется потребительская установка, которая превращает жизнь человека в его индивидуальное дело. «Таким образом, в процессе потребления человек приобщается к специальному знанию, или, вернее, часть специального знания трансформируется в специальный навык обращения с технологией и многочисленными гаджетами» [12, с. 700].

П. Штомпкой, автором визуальной социологии, был предложен свой проект социологии повседневной жизни как социологии социальной экзистенции. Он предлагает использовать повседневную жизнь как исследовательскую лабораторию, т. е. добавить изучение социальных событий на самом реальном, очевидном и банальном уровне повседневной жизни, поскольку комплексные абстракции: социальные системы, структуры, социальные действия, – воплощены и реализованы в эпизодах повседневной жизни [13].

Говоря о смысле и анатомии повседневной жизни, П. Штомпка отмечает что «концепт повседневной жизни не является самоочевидным и может содержать обманчивые коннотации». Его рассуждения начинаются с уточнения того, чем «повседневная жизнь» не является, а затем он «двигается» к определению ее позитивных черт: «1. Повседневная жизнь не ограничена тем, что Э. Дюркгейм назвал «профанным» в отличие от «священного». Она включает в себя дюркгеймовское «священное» – то есть необычные случаи, наделенные особым символическим значением. Магические, религиозные, ритуальные, символические, торжественные, церемониальные практики включены в нее вместе с земными рутинными практиками. 2. Повседневная жизнь не ограничена жизнью простого человека (простонародье) в некоем «классовом» смысле, а включает также жизнь элит, знаменитостей... . Категория повседневной жизни проходит через все классовые границы. 3. Повседневная жизнь – не синоним частной жизни в противоположность жизни публичной. Она охватывает обе сферы, даже если участвующие акторы различаются. Позитивными, дефинирующими чертами повседневной жизни Штомпка считает следующие черты: «1.... повседневная жизнь – это не наблюдаемые проявления социальной экзистенции, поэтому она всегда включает отношения с другими людьми. Она всегда происходит в социальном контексте. Даже, когда мы одни, другие виртуально присутствуют в наших мыслях, памяти, мечтах... 2. События повседневной жизни повторяются, они не уникальны. Иногда они даже циклически, ритмичны, становятся рутинными. Они происходят изо дня в день, из месяца в месяц, или в определенные моменты в течение года.... 3. Очень часто повседневная жизнь предполагает ритуальные, разыгрываемые, стилизованные формы, типичные для привычных действий: зарядка по утрам, чтение газеты за завтраком ... Эта черта еще более заметна при торже-

ственных, священных случаях. 4. Повседневная жизнь нагружает наше тело – наши биологические данные. Физическое развитие, эмоции – со всеми их сильными и слабыми сторонами, потенциалом и ограничениями. Наши тела – неперенная помощь во всех наших отношениях с другими... Мы чувствуем, что полностью бестелесные и анонимные коммуникации с незнакомыми людьми в Интернете ... лишены важного элемента, они неполноценны и неудовлетворительны. 5. Повседневная жизнь обычно локализована в пространстве, она происходит в определенном месте, - дома, на улице, в церкви, на стадионе – и характер площадки значительно определяет, стиль, форму и содержание социальных событий. 6. Эпизоды повседневной жизни имеют определенное временное протяжение – они длятся больше или меньше времени. ... Реальная или ожидаемая длительность серьезно влияет на характер социального события. 7. Повседневная жизнь часто протекает без рефлексии, следуя обычаям и рутинам, которые актеры не всегда сознают» [13, с. 8 – 9].

По мнению П. Штомки, таким образом представленная повседневная жизнь может создавать сферы исследования, а также набор концептов для работы с аналитическими аспектами или размерами феномена, а это – пути к пониманию «тайн социальной экзистенции».

Интерес к исследованию повседневности отчетливо проявился и в философии постмодернизма. Представители данного направления сделали попытку решения вопроса о становлении и выживании человека в новых социально-исторических и культурных условиях и о том, что нужно сделать для того, чтобы человек стал действительно человеческим.

В постмодернистском дискурсе человек освобождается от сопоставления с идеальным образом, идеальным прототипом, выработанным в рамках европейского контекста и обуславливающим жесткую систему нормативного детерминирования любых метафизических оценок в области социальной, исторической, философской или культурной антропологии. В поле внимания представителей постмодернизма проявился интерес к новым объектам познания «к поверхностному, а не глубинному, к повседневному, а не вечному, к отрывочности, а не связности» [14].

Постмодернизм попытался предложить новый «проект человека», учитывающий слабости предшествующей философской традиции, оторванной от жизни и повседневной сущности человеческого бытия. Он вернул человеку возможность быть плохим, обратил его внимание на, казалось бы, полностью изжитую и преодоленную «животность», выраженную в вопросах телесности, чувственности, эротичности, широком спектре «вопросов пола».

Философские заключения постмодернизма о современности начинают определять «повседневность, – сферу частной жизни, – в ее отличии от Истории с большой буквы, тогда как раньше они основывались на анализе экономических, политических, духовных и т. п. макросоциальных процес-

сов. Выдвижение повседневности в центр внимания аналитиков не было результатом простого изменения точки зрения на нее, оно было обусловлено объективным изменением ее существа и роли в обществе. Повседневность становится объектом технократического регулирования, по мере того как потребление попадает во все большую зависимость от техники, шире – от производства. Регулирование повседневности осуществляется экономически, технически, политически и с помощью СМИ. Проникновение регулирования в сферу повседневности привело к рождению новых крупных противоречий в общественной жизни, противоречий между массой потребителей и технобюрократическими центрами, рационализирующими общественную жизнь» [15].

В исследованиях постмодернистов происходит осознание фактов важности повседневности и того, что повседневность становится регулируемой. По их мнению, в сферу повседневности перемещаются основные социальные противоречия. Об этом рассуждает А. Лефевр в теории колонизированной повседневности. Он указывает на необходимость понимания того, что, разделяя сферы работы, домохозяйства и досуга, капитализм порождает отчуждение в повседневной жизни. Продуктом потребления общества является коммодификация повседневной жизни. Повседневность как сферу потребления Ж. Бодрийяр делает отправным пунктом своих исследований и делает вывод, что «являясь новой сферой общественно-производственной рационализации, потребление одновременно предстает как утрата смыслов и игра знаков, как жизнь во вселенной знаков. ... критицизм Бодрийяра заканчивается ... надеждой на некие катастрофические вмешательства, тектонические сдвиги общественной почвы, которые разрушат знаковый мир западного человека и вернут его в мир реальных вещей и реальных отношений» [15, с. 252].

Анализируя мир современного человека – мир повседневности, – М. Бланшо считал этот мир «пространством вечным и нулевым». Он признавал, что переживать как опыт повседневную жизнь, значит жить в мире, не организованном субъектом; жить в мире, в котором отсутствует объект. Мир повседневности – это нейтральный мир, в котором в сущности, ничего не происходит – только разговоры и неведь откуда берущиеся слухи, – это мир, не имеющий ни начала, ни конца. Одним из символов серой повседневности может стать рабочий на сборочном конвейере. Другим – мир, показанный в телесериале, в котором ничего не происходит. Отсутствие новых событий объясняется бесконечным круговоротом одного и того же. Повседневная жизнь – арена повторений, так как подобная жизнь протекает без ее переживания. Наша повседневная жизнь – это не столько опыт, сколько отсутствие опыта. В повседневной жизни нет ни истины, ни лжи; ни субъекта, ни объекта; ни начала, ни конца. Мы имеем дело с внешним [13, с. 92].

Для Ж. Батая повседневность является отражением профанного мира, существование которого неукоснительно поддерживалось. По Батаю, основой этого мира являлась полезная деятельность, без которой не было бы возможно выживание или непроизводительное растрачивание. «В основе этого мира лежат нормы человеческого поведения, условия, которые, кажется, перестали восприниматься нами как заданные и механизм, который ускользает от нашего сознания. Эти поведенческие нормы хорошо известны, и мы не можем сомневаться в их исторической подлинности, а также в том, что они имели, по-видимому, как уже сказал, суверенный и всеобщий смысл». Именно порядок определяет повседневную жизнь. «Беспорядок», «неупорядоченность» противоречат опыту обычного человека. «Лишь ограниченная радость может быть предметом интереса со стороны разумного человека, благодаря суровости природы и своему страху приучившегося жить расчетом».

Особый уровень осмысления понятий «повседневность», «повседневная жизнь» существует в исторической науке – это интегративный метод познания человека в истории, как истории «целиком», т. е. «тотальной» истории. Эта трактовка имеет немало приверженцев среди тех, кто занимается изучением истории доиндустриальной Европы, особенно среди медиевистов и историков раннего Нового времени. Для них история повседневности является чем-то большим, чем описанием быта или повествованием о том, как люди жили в прошлом. История повседневности – это не дополнение к «серьезной» истории, но она также и не «история снизу» - история «бесправных и обездоленных», хотя медиевисты и не игнорируют эти социальные слои и группы. Она не сводима также и к «истории будней», «рутины», хотя и включает ее в поле своего внимания, «но лишь как один из аспектов». Здесь речь идет об освоении историками нового исследовательского пространства, охватывающего «элементарную базовую деятельность человека, которая встречается повсеместно и масштабы которой фантастичны». Это гигантская область познания, которую Ф. Бродель условно обозначал понятиями «материальная цивилизация», «структуры повседневности», она объемлет все то, из чего складывается собственно жизнь человека: ее условия, трудовую деятельность, потребности (питание, жилище, одежда и т. д.) и возможности их удовлетворения, технику и технологии, самого человека как существа биологического. Но это также и весь спектр соответствующих человеческих взаимоотношений, поступков, действий, желаний, надежд, идеалов, ценностных ориентаций и правил, регулирующих и также определяющих в ту или иную эпоху «возможное и невозможное» в поведении человека, его индивидуальной и коллективной практике, формах коммуникации, общения.

История повседневности изучает человека в его связях с окружающей средой (экологической и социальной), в его биологическом поведении (семья, матримониальная практика и т. п.) и материальных условиях жизни и

труда; с его потребностями и возможностями (ментальными, социально-психологическими, материальными) их удовлетворения. Иными словами, обращается ли она к предметному, вещному миру, объектам, или образу жизни, она во всех случаях имеет цель выявить всю совокупность стоящих за ними социокультурных взаимосвязей, определяющих (или направляющих) функционирование общественного организма в целом. Задача историка повседневности – не реконструкция и описание индивидуальных форм бытия, но выяснение некоего инварианта, присутствующего в формах быта, и городского или сельского поселения и сеньориальной эксплуатации, обмена, семьи, религиозного культа и политической организации изучаемой эпохи [17, с. 345].

Концепция «глобальной истории» получила теоретическое обоснование и конкретно-историческое насыщение в 30-е и последующие годы XX в. в трудах М. Блока, Л. Февра, Ф. Броделя и других историков школы «Анналов». Глобальный взгляд возможен при исследовании какого-то отдельного объекта или определенной проблемы с тем условием, что при этом не искажается жизнь всего общества, не нарушается единство, связность истории, а сам человек не расчленяется на *homo religious*, *homo oeconomicus*, *homo politicus*. Такой подход предполагает, что историческая наука охватывает все стороны жизни человека и общества, в том числе и такие, которые, казалось бы, не имеют истории, - свадебные ритуалы, меню постоянных дворов, очертания полей, т. е. те исторические реальности, которые с трудом поддаются изменениям с течением времени и выступают в истории в роли своего рода инертного заполнителя, балласта, а зачастую даже тормоза исторического движения. Речь идет о ментальных, демографических структурах и технологических приемах.

Глобальная история предполагает, далее, наличие в исторической действительности нескольких уровней, т. е. ее эшелонированность в глубину, слоистость, ступенчатость. Эта история означает преодоление не только фрагментарности, но и плоскостного взгляда на историю.

Глобальное общество – «большая совокупность» – делится на несколько систем, в числе которых наиболее исследованными являются четыре: экономическая, социальная, политическая и культурная. Каждая из них в свою очередь делится на подсистемы, и так до бесконечности. «Глобальная история» – это, наконец, еще и динамика взаимосвязанных уровней исторической действительности, которая осуществляется не в виде единой направленной и равноускоренной эволюции, а представляет собой неравномерные, смещенные во времени движения, поскольку каждой исторической реальности свойственен свой исторический ритм.

Одной из наиболее ярких примет броделевского видения истории на второе место после глобальной истории ставят категорию социального времени, и, прежде всего, такую его характеристику, как *longue duree* – длительную временную протяженность. Труды Ф. Броделя пронизаны иде-

ей о диалектике трех различных временных протяженностей, каждая из которых соответствует определенному глубинному уровню, определенному типу исторической реальности. В самых нижних слоях господствуют постоянства, стабильные структуры, основными элементами которых являются человек, земля и космос. Время протекает здесь настолько медленно, что кажется почти неподвижным; происходящие процессы – изменения взаимоотношений общества и природы, привычки мыслить и действовать и др. – измеряются столетиями, а иногда тысячелетиями. Это очень длительная временная протяженность. Другие реальности из области экономической и социальной действительности имеют циклический характер и требуют для своего выражения иных масштабов времени. Это выражения социально-экономической истории, этими же временными характеристиками отличаются общества и цивилизации. Наконец, самый поверхностный слой истории: здесь события чередуются, они измеряются короткими хронологическими единицами. Это политическая, дипломатическая и тому подобная «событийная» история.

Ф. Бродель так определял сферу своих личных интересов – это «почти неподвижная история людей в их тесной взаимосвязи с землей, по которой они ходят и которая их кормит; история непрерывно повторяющегося диалога человека с природой ... столь упорного, как если бы он был вне досягаемости для ущерба и ударов, наносимых временем». Бродель утверждал, что историю в целом можно понять только в сопоставлении ее с необозримым пространством почти неподвижной реальности» [18, с. 18 – 19].

Для Ф. Броделя глобальная история – это история, «обретающая весь свой смысл только тогда, когда она рассматривается на вертикальном срезе: от повседневной жизни на уровне земли и до успехов, до достижений (и несправедливостей) общественной надстройки». У Броделя и его сторонников интерес к повседневности был связан с тем, что эта область исторической реальности являлась сферой, «где не было простора для случая, для внезапных зигзагов, где, пусть ценой огромных трудностей, но все-таки можно было отыскать прочные связи, стабильные структуры. В долговременной перспективе лучше просматриваются закономерности, продолжительные тенденции в сфере народонаселения, производства, семейных отношений, умонастроений» [18; 19].

Ф. Бродель пишет: «Мне остается оправдать последний выбор: ни более, ни менее, как включение в сферу исторического изучения повседневной жизни. Ведь повседневность — это мелкие факты, едва заметные во времени и в пространстве. Чуть более сужаете вы поле наблюдения, тем больше у вас шансов очутиться в материальной жизни: круги большого радиуса обычно соответствуют "большой" истории, торговле на далекие расстояния, сети национальных или городских экономик. Когда же вы сужаете наблюдаемое время до малых промежутков, то получаете либо какое-то событие, либо какой-то факт. Событие должно быть уникально и

полагать себя единственным; какой-либо факт повторяется и, повторяясь, обретает всеобщий характер или, еще лучше, становится структурой. Он распространяется на всех уровнях общества, характеризует его образ существования и образ действий, бесконечно их увековечивая ... Эта материальная жизнь, повсюду присутствующая, повторяющаяся, все заполняющая, протекает под знаком рутины» [18, с. 39, 38].

Н.Л. Пушкарева отмечает, что работы Ф.Броделя и его метод получили наибольшее признание у медиевистов и специалистов по истории раннего Нового времени. «Изучение повседневности в духе Ф. Броделя – это изучение человеческого сознания, психологии и социального поведения для понимания «духа времени». Поэтому продолжатели традиции первых двух поколений Школы Анналов (в России, например, А.Я. Гуревич) ставят в центр своих исследований общую реконструкцию картины мира данной эпохи. Они изучают в повседневности, прежде всего, ее ментальную составляющую (общие представления о нормальном, как и общие страхи, общие тревоги и одержимости, принудительную силу массовых культурных ориентиров).

Также Н.Л. Пушкарева указывает на другой подход в понимании истории повседневности, который возник и по сей день превалирует в германской и итальянской историографии. Представители этого направления Х. Медик и А. Людтке занимаются изучением «микроисторий» людей или групп, носителей повседневных интересов (отсюда – второе название «истории повседневности» в Германии – *Geschichte von unten*, «история снизу»). «История повседневности, – отмечал А. Людтке, – оправдывает себя как самая краткая и содержательная формулировка, полемически заостренная против той историографической традиции, которая исключала повседневность из своего видения». «Важнее всего [в изучении истории повседневности – *Н.Л.*] изучение человека в труде и вне его, – продолжает он. - Это – детальное историческое описание устроенных и обездоленных, одетых и нагих, сытых и голодных, раздора и сотрудничества между людьми, а также их душевных переживаний, воспоминаний, любви и ненависти, а также и надежд на будущее. Центральными в анализе повседневности являются жизненные проблемы тех, кто в основном остались безымянными в истории. Индивиды в таких исследованиях предстают и действующими лицами, и творцами истории, активно производящими, воспроизводящими и изменяющими социально-политические реалии прошлого и настоящего» [3].

История российской повседневности нашла свое отражение в работах Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича, Ю.Л. Бессмертного, С.В. Журавлева, Н.Н. Козловой, Н.Б. Лебиной, Н.Л. Пушкаревой и других.

Н. Пушкарева отмечает, что особенностью российского понимания истории повседневности является ее отнесение к разделу культурологии или даже почти этнологии, а потому при исследовании повседневного и

приравнивают ее к истории быта. «Принципиальное отличие изучения повседневности от этнографических исследований быта состоит в понимании значимости событийной истории, в стремлении показать многообразие индивидуальных реакций на череду политических событий. Взгляд через призму повседневности позволяет увидеть историю в другой перспективе. ... История повседневности ставит задачу не разглядывания мелочей, а рассмотрения в подробностях, поскольку ставит на первое место не само описание материального предмета, но отношение к нему людей. Бытовые детали помогают исследователю отыскать в истории то, что выражало на тот момент "дух времени", соотнести частное существование человека с ходом исторических событий» [3].

Е.Г. Трубина писала, ссылаясь на работы Ф. Броделя и Б. Вальденфельса, что повседневность, по их мнению, проявляет суть общества, и отмечала при этом, что «чтение повседневности — задача поистине безбрежная, начав с одного, переходишь к другому, а заканчиваешь взвешиванием мира, то есть пониманием того огромного места, которое в нем занимает материальная жизнь» [19, с. 407 – 408].

Итак, «чтение повседневности – задача безбрежная»: «неисчислимость объектов и многообразие культурных форм, породили богатый ассортимент трактовок категории «повседневность», бытующих в рядах гуманитариев различных научных школ, а также широкий диапазон подходов к познанию пространства повседневной жизни» [20, с. 60].

Н.Н. Козлова – исследователь, работавший в русле социально-культурной антропологии, – определяла повседневность как целостный социокультурный жизненный мир, предстающий в функционировании общества как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности.

Культурологический и культурно-исторический подходы к исследованию повседневности четко прослеживаются в исследованиях С. Бойм и Г. Кнабе, Т. Георгиевой и М. Козьяковой и других авторов.

«Сфера непосредственно переживаемой истории», – так определял повседневность Г.С. Кнабе.

С. Бойм в своих исследованиях, посвященных рассмотрению повседневности, писала, что повседневность – это «все то, что избегает анализа. Осадок, рутина, сила инерции, фон, шум на заднем плане. Повседневность – это наше хорошо забытое настоящее, все то, что не требует рефлексии и раздумья, а как бы само собой разумеется». «Повседневность» – это также «все то, что сопротивляется эстетизации и анализу, идеологическому и политическому контролю. В то же время повседневная жизнь консервативна, традиционна, часто вуализирует идеологию здравым смыслом. Она имеет особый ритм повторений и привычек, случайностей и незначительных деталей. В повседневной жизни все дедраматизировано и как будто ничего не

происходит. Ничего не начинается и ничего не кончается, а все только продолжается, словно в лабиринте, который забросил даже Минотавр» [21].

Ссылаясь на работы Ю. Лотмана и Б. Успенского, С. Бойм отмечает, что в русской культуре «нет искомого пространства повседневности». Но всё же Ю. Лотман указывал на существование особой модели в русской литературе - тернарной модели. Она в отличие от бинарной модели, включающей мир зла и мир добра, содержит еще и третью составляющую – мир, который не имеет однозначной оценки и характеризуется признаком существования. Мир, который оправдан самим фактом своего бытия. Этот мир – мир жизни, расположенный между добром и злом, мир обычной жизни: «Этот мир может оцениваться как мир пошлости, и тогда зло будет принимать облик своего обычного, каждодневного проявления, но он может оцениваться и как мир естественного человеческого существования, мир, который оправдан не добром и не злом, не талантом и не преступлением, не высокой нравственностью и не низкой безнравственностью, а просто своим бытием. И добро, и зло в своем одновременном слиянии находятся в человеческой личности, в ее обыденном проявлении и реализуется в двух полярных элементах тернарной схемы». Тернарная модель построена на движении мысли не от модели к реальности, а от реальности к модели. Русская тернарная модель характеризуется тем, что на общую христианскую бинарность накладывается народное представление языческого типа, оправдывающее материальную действительность, мир жизни. Данная модель нашла свое отражение в произведениях А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова.

Философско-антропологический подход отражен в работах Б.В. Маркова [22, с. 27 – 28]. По его мнению, словом «повседневность» обозначается следующее: сама собой разумеющаяся реальность, фактичность; мир обыденной жизни, где люди рождаются и умирают, радуются и страдают; структуры анонимных практик, а также будничность в противоположность праздничности, экономия в противоположность трате, рутинность и традиционность в противоположность новаторству. Реальность повседневной жизни, характеризующаяся ощущением фактичности, самоданности и очевидности, выступает как признаваемый всеми порядок. «Повседневность – это не только мысли и переживания людей, но и деятельность, регулируемая нормами и институтами. Поэтому в противоположность абсолютизированной феноменологической программе можно предложить своего рода «топико-экономический» подход, рассматривая повседневность, во-первых, как сложную ткань переплетения различных порядков, компенсирующую ослабление или разрушение их в одном месте за счет усиления в другом; во-вторых, как сеть особым образом устроенных дисциплинарных пространств, в роли которых функционируют, например, храм и рынок, школа и фабрика. Они формируют, прежде всего, нужный тип телесности, а также нормы и правила действия, которые могут показаться теоретику

нестрогими, а моралисту – беспринципными и которыми человек вынужден руководствоваться в жизни».

Философ Е.В. Золотухина-Аболина определяет повседневность как «эмпирическую реальность», как «область циклических, повторяемых, стандартизированных отношений и фоновых ожиданий», как «понятную и предсказуемую действительность, несущую черты спокойствия и уюта». Однако внутри обыденной жизни, существуют и некие «лакуны повседневного», «в рамках которых законы повседневности бывают существенно потеснены», как то: приключения, праздники и сфера виртуальности, включающая, в свою очередь, игру, компьютерный мир и искусство [20, с. 61].

Наиболее полный анализ повседневности был осуществлен И.Т. Касавиным и С.П. Щавелевым в исследовании «Анализ повседневности». Авторы этого фундаментального исследования отмечают следующее: «Наше рассмотрение приводит, хочется верить, к некоторым обобщениям, касающимся природы повседневности.

1. Повседневность как реальность основана на относительной неизменности социальных условий оседлого существования.

2. Повседневность как сознание состоит в относительной власти коллективных социально-психологических структур (архетипов).

3. Повседневность как познание выражается в процессе когнитивной социализации, адаптации к условиям и вживания в архетипы.

4. Повседневности во всех ее ипостасях, как правило, не соответствует некоторая автономная сфера; не существует субстанции повседневности. Все ипостаси повседневности — не самодостаточны, не существуют вне иных проявлений человеческого бытия и сознания.

5. Субстанциональная фрагментарность повседневности объясняется ее функциональным характером. Повседневность — диспозиционный предикат, феномен, актуализирующийся в определенных условиях и неразличимый в других. Повседневность скрепляет собой разные типы сознания, деятельности и общения, существуя лишь в промежутках между ними.

6. Повседневность и жизненный мир, будучи синонимами для Шюца, в сущности, различны. Первая — узкая, фрагментарная, функциональная область; второй — предельно широкий горизонт бытия, интегральная структура мира.

7. Необходимость повседневности как реальности, сознания и знания состоит в том, что она представляет собой: а) материал для творческого преобразования; б) область испытания методов путем решения стандартных задач («разгадывание головоломок»); в) способ усвоения и фиксации творческих достижений; г) свободное пространство рекреации и переключения на иные виды деятельности» [23, с. 413 – 414].

Итак, при видимой разнице, рассмотренных нами теоретических подходов, исследовательский интерес которых направлен на повседневность, хотелось бы особо отметить их определенное сущностное сходство, вза-

имную дополняемость и преемственность. Следует обратить внимание и на то, что появление данных направлений, связано с изменениями самой повседневности, а также с социально-экономическими и культурными изменениями, которые происходили в XX веке и продолжают в настоящее время.

Повседневность сложна и многообразна, трудно выразить ее содержание в одном определении, но все же нам необходимо выделить те значимые характеристики и свойства повседневности, которые являются общими для всех уже «привлеченных» описаний и определений.

Итак, повседневность, реальность повседневной жизни среди множества других реальностей является высшей реальностью, реальностью *par excellence*. Будучи высшей реальностью, повседневность может выступать как единственная реальность, определяющая существование человека.

Повседневность – это сфера человеческого опыта, которая характеризуется особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой деятельности. Повседневность – это будничность, очевидность, фактичность; это структуры анонимных практик; это рутинность и традиционность; это признаваемый всеми порядок.

Повседневность имеет особый ритм повторений и привычек.

Для повседневности характерна особенная форма социальности, которая в повседневной жизни выступает как общий, intersubjectively структурированный (типизированный) мир социального действия, коммуникации и взаимодействия.

Также стоит отметить, что повседневность – это не только мысли и переживания людей, но и деятельность, регулируемая нормами и институтами.

Говоря о повседневности как о проблеме философии, мы вновь обратимся к исследованию И. Касавина и С. Щавелева, которые отмечают, что проблема «коренится в факте, который едва ли может быть подвергнут сомнению. Дело в том, что оценки всех трех компонентов, составляющих повседневность – повседневной реальности, повседневного сознания (знания) и «философии здравого смысла», – диаметрально расходятся. Этот факт определяет и дивергенцию интерпретаций повседневности в разных философских традициях. Так, англо-французская и примыкающая к ней американская философская традиция (Шотландская школа, Локк, Пристли, Беркли, Юм, прагматизм, позитивизм, неореализм, Витгенштейн) при всей ее неоднородности и внутренней полемичности исходит, в целом, из позитивной интерпретации повседневности. В немецкой традиции наряду с известной апологетикой повседневности (Гуссерль) все же преобладает ее негативная оценка (Кант, Гегель, Ницше, Фрейд, Хайдеггер), которая в то же время соседствует с попыткой ее позитивного осмысления. Помимо того, что разные философские традиции выделяют в феномене повседневности разные объекты, относящиеся к тому или иному ее аспекту или ракур-

су, они рассматривают повседневность на фоне различной интерпретации центральных философских понятий и проблем — природы философского знания, соотношения философии и жизни, теории и эмпирии, науки и вне-научного знания, адаптации и творчества. Через повседневность как объект философского анализа проходит линия размежевания вечных противников, линия, задающая напряжение всеобщего философского спора. Итак, проблема повседневности — неизбывная и собственно философская проблема, не возникающая в рамках самой повседневности как таковой и лишь изредка актуализирующаяся в гуманитарных науках, когда встает вопрос об их основаниях и границах.

По этой причине не представляется возможным предложить ее «решение», которое неизбежно попадает в один из известных разрядов. ... По-видимому, необходим поворот от общетеоретического взгляда на проблему к проблематике среднего уровня общности, т. е., во-первых, к изучению того, в каких формах повседневность тематизируется гуманитарными науками и, во-вторых, к описанию и философскому осмыслению обыденных архетипических коллизий, дающих наглядное представление обо всем многообразии, глубине и драматизме повседневности. Это также философские задачи, которые не берет на себя никакая иная область знания, но задачи, предполагающие вместе с тем определенное изменение ракурса философского рассмотрения. Интерес к методологии гуманитарных наук с одной стороны и дескриптивно-культурологическая тенденция с другой сливаются здесь с заимствованием философией некоторых методов литературной критики и художественной прозы» [23, с. 412 – 413].

И здесь, наверное, следует сказать, что о повседневности, такой близкой, обжитой, знакомой и часто не замечаемой, как воздух, которым дышишь, говорить и писать, кажется так просто, но при этом достаточно трудно, поскольку «чтение» и понимание повседневности – задача, действительно «безбрежная», решение которой, возможно, позволит нам понять и «преодолеть извечную непостижимость России...» [23, с. 11].

### **Библиографический список**

1. Беловинский Л.В. Культура русской повседневности: учеб. пособие. М.: Высш. шк., 2008. 767 с.
2. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988.
3. Пушкарева Н. «История повседневности» как направление исторических исследований [сайт]. URL: [http:// www.perspektivy.info/concept/istorijf\\_povsedntvnosti\\_kak\\_napravlenije\\_istoricheskikh\\_issledovani\\_j\\_2010-03-16.htm](http://www.perspektivy.info/concept/istorijf_povsedntvnosti_kak_napravlenije_istoricheskikh_issledovani_j_2010-03-16.htm).
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство, 1994.

5. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., 2003.
6. Смирнова Н.М. А. Шюц на книжной полке // Избранное: Мир, святающийся смыслом. М., 2004.
7. Григорьев Л.Г. «Социология повседневности» Альфреда Шюца // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 123 – 128.
8. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования, 1988. № 2. С. 129 – 137.
9. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «МЕДИУМ», 1995.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: «Наука», 2006. 451 с.
11. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС: пер. с англ., нем., франц. / сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 39 – 50.
12. Социокультурная антропология: история, теория и методология // Энциклопедический словарь / под ред. Ю.М. Резника. М.: Академический Проект, 2012.
13. Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социс, 2009. № 8 (304).
14. Харт К. Постмодернизм. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
15. Философская антропология. М.: ИКЦ «Академкнига», 2005.
16. Самарская Е.А. Жан Бодрийяр и его вселенная знаков (Послесловие) // Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр. М.: Культурная революция, 2006. 269 с.
17. Ястребицкая А.Л. Средневековая культура и город в новой исторической науке: учеб. пособие. М., 1995. 416 с.
18. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986.
19. Трубина Е.Г. Город в теории: опыты осмысления пространства. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 520 с.
20. Манкевич И.А. Поэтика обыкновенного: опыт культурологической интерпретации: монография. СПб.: Алетейя, 2011. 712 с.
21. Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2002.
22. Марков Б.В. Культура повседневности. СПб.: Питер, 2008.
23. Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004. 432 с.