

Повседневность с «неповседневной» точки зрения

Большинство современных исследований феномена повседневности выдержано в духе постмодернистского подхода (П. Бергер, Т. Лукман, З. Бауман, П. Штомпка и др.). Это значит, что повседневные практики рассматриваются просто как факты, которые, практически не исследуются на предмет их цивилизационной, онтологической, сущностной значимости. На деле получается, что не проводится принципиальное различие между «нормой» и «девиантностью»/«патологией».

Вместе с тем мы знаем и другой (альтернативный) подход к «повседневности» как области «новых» ежедневных практик «эпохи постмодернизма», а в социально-функциональном ключе (Ф. Бродель, А. Лефевр, М. де Сорто и др.).

Однако наиболее интересной является та точка зрения, ко-

торая развивалась в классической социальной теории и в классике социально-культурной мысли вообще (Гегель, Гете, Маркс, Хайдеггер, Лукач, Лифшиц). Для этой традиции характерен не феноменологический, а «сущностный» (эссенциалистский) подход, когда «повседневность» рассматривается и оценивается как форма проявления или искажения исторического, трендового, онтологического «порядка вещей».

Ключевые слова: повседневность, постмодернизм в социологии, социологическая классика, цивилизационный критерий повседневности.

Александр Щелкин

Доктор философских наук
Социологический институт РАН

«Процесс искажений истинных свойств бытия, происходящий с помощью повседневной жизни и обыденного мышления, еще долго не префасцируется»

Г. Лукач

«Религия повседневности»

К. Косик

«Каждый вечер я подвожу итог истекшему дню. И если он оказался бесплодным в смысле самовоспитания, я злость на тех, по чьей вине я потерял этот день и в кого я зря поверил»

А. де Сент-Экзюпери

Фатальная склонность постмодернизма к «повседневности»

Конечно, так нельзя сказать, что тема повседневности начинает тихо исчезать из разряда первоочередных и крайне привлекательных. Она еще, конечно, на плаву. Но как ни крути, признаки угасания недавнего социологического увлечения означают, если говорить по-серьезному, только одно. Пришло время по-настоящему брать за ... понимание феномена повседневной жизни. «Закон» легкомысленной моды, в том числе и социологической, можно сформулировать вполне заурядно: то, что поначалу кружит голову своей новизной, неожиданностью и доступностью, без сожаления оставляется как незаслуживающее внимания, как только приходит ощущение, что имеешь дело с предметом, природа которого не поддается уяснению на очередном всплеске модной «исследовательской» ажитации. Так что опять же в соответствии с другим законом — сова Минервы вылетает в сумерки, то есть, когда схлынула волна энтузиазма и любопытства — может быть, как раз и пришло время по совокупности проделанной работы взглянуть на «повседневность» без преувеличенных ожиданий, но зато более требовательно, более принципиально. В общем, «повседневность», как выясняется, — слишком серьезная тема, чтобы оставлять ее только «специалистам» по повседневности.

А вроде бы, как неплохо все начиналось?

Понимание человека в антураже его каждодневного существования! Социология, схватывающая драму «повседневного» человеческого существования вне его тяжелого контекста социальных структур и государственных обременений! В самом деле, интерес к повседневности в значительной мере пришелся как раз на тот момент, когда по известным причинам современное общество перестало жить в режиме острого идеологического напряжения и как бы открыло для себя заново ценность этого повседневного существования. С ростом же материального благополучия обыденное существование вне политики и идеологии, та самая повседневность — с ее досугом и

«товарно-услуговой» оснащенностью — и вообще стала приобретать все признаки, если пользоваться любимым выражением П. Сорокина, «самобытия» и образа жизни, с избытком «легитимизированного» массовым сознанием.

Не случайно патриарх современной социологии З. Бауман назвал всю новейшую социологию «постмодернистским комментарием к повседневности»: социология — «комментарий, набор объяснительных примечаний к нашему повседневному опыту. Именно комментарий и должны предоставлять социологи. Социология — это углубление того знания, которым мы обладаем и пользуемся в нашей повседневной жизни» (З. Бауман. Мыслить социологически. — М.: Аспект Пресс, 1999. С. 224).

Не менее щедр в своем дефинитивном гиперболизме оказался и П. Штомпка. Характерно понимая сущность социологии исключительно под знаком «здравого смысла» (по его словам, «социология, в конце концов, не многим больше, чем концептуально и эмпирически обоснованный здравый смысл») и прекрасно отдавая отчет в том, что «повседневность» чаще всего ассоциируется именно все с тем же «здоровым смыслом», П. Штомпка не считает преувеличением в связи с «повседневной» тематикой говорить о «парадигмальном повороте» в науке о социуме, о «третьей социологии» и проч.

В самом деле, мы все еще хорошо помним, как тема повседневности входила в теперешнюю социологию в атмосфере, полной больших ожиданий, и напоминавшей триумфальное шествие «коперниковской революции» в социологии. Особенно впечатлительными показали себя, как мы видим, социологи из Восточной Европы, так или иначе освободившиеся от тоталитарного груза советского марксизма и почуствовавшие в категории «повседневность» всю свежую прелесть ощущения образа действительности, вырвавшегося из жестких объятий истмата и диамата. И тогда, и сейчас этот восторг понять совсем не сложно. Более того, во всем этом была своя историческая правда и неизбежность.

И социологов было уже не удержать. За короткий срок было написано множество работ, посвященных огромному разнообразию «повседневных практик». Похоже, что число этих сочинений не сможет уже прочитать за всю свою жизнь даже специалист по повседневности. В огромном потоке подобных социологических трудов можно найти и предельно «идеографические» — «Люди и домашние животные в повседневной культуре больших городов: особенности и противоречия современной эпохи (подчеркнуто нами. — А. Ш.)».

В общем и целом, с разных сторон обследуемая повседневность, продолжает выглядеть у большинства социологов как

ценность среди других ценностей, как ценность «prima inter pares», достойно характеризующая цивилизацию постмодерна. Надо отметить и такой говорящий факт текущей эпохи — круг исследователей повседневности щедро восполнен за счет культурологов и историков. Повседневная жизнь разных времен и народов стала темой многих книг, чаще всего из популярной и научно-популярной серии (Кнабе Г. Древний Рим — история и повседневность. — М.: Искусство, 1986; Ру С. Повседневная жизнь Парижа в средние века. — М.: Молодая гвардия, 2008; Человек в кругу семьи. История частной жизни в Европе до начала Нового времени, М., 1996; Человек в мире чувств. Очерки истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени. М., 2000; Елисеева О. Повседневная жизнь благородного сословия в золотой век Екатерины. — М.: Молодая гвардия, 2008. и др.). Видно невооруженным глазом: серия пользуется массовым спросом.

Но сюрприз, понятно, был не за горами

Для полного читательского понимания, какой именно сюрприз мог ожидать здесь многих социологов, которых подхватила волна «повседневнической» темы, возможно, не лишне бы напомнить тот факт, который собственно в социологической среде считается самоочевидным, и вроде бы пользы от такого напоминания уже, по определению, нет никакой. И этого действительно можно было бы не делать, если бы эта указанная «самоочевидность» не играла бы роль эпистемологической ловушки со всеми вытекающими для данного сюжета последствиями. «Факт» этот состоит в том, что обычно исходят из того, что якобы наиболее продвинутой модель «повседневности» предложили сторонники феноменологической школы А. Шютца, П. Бергера, Т. Лукмана, которые положили в основу феномена повседневности, идею «жизненного мира» Э. Гуссерля. Этот не отрефлектированный до конца факт и был взят несколько беззаботно на вооружение поклонниками новой социологической моды.

Тревожные симптомы начались, как это бывает всегда, именно на пике увлечения «повседневнической» тематикой. Тема эта стала принимать откровенно карикатурные формы, когда в «повседневности» стали искать универсальное средство от «гуманитарной катастрофы», которую якобы несет с собой масштабно-объективистская социология. Последняя ориентирована, по мысли сторонников «повседневности», на логику и императивы больших социальных «структур», «институтов», «законов», в лабиринте которых абсолютно не просматривается жизнь рядового человека. За примерами, иллюстрирующими восторг от ощущения «гуманистической» перспективы, которая открывается с возможностями «третьей социологии» (П. Штомпка) далеко ходить не приходится. «Кажется, — читаем мы у одного автора, — в лице качественной методологии воплотилась давняя мечта А. Шютца о возврате «забытого человека» в лоно социальной науки ... Реальный человек, «маленький человек», взятый в контексте его повседневной жизни [...] — вот главный объект интереса социологии» (А. Готлиб. Новая функция социологии, или какая социология нам нужна? // Социология: вчера, сегодня, завтра ... Социологические чтения памяти В. Голофаства. — СПб.: Бильбо, 2008, с. 38). У другого автора говорится: «Я назвала свою социологию «гуманистической», потому что в ней существуют «гуманные и партнерские» отношения с [...] людьми» (Г. Саганенко. Гуманистическая перспектива социологии. // Социология: вчера, сегодня, завтра. Вторые социологические чтения памяти В. Голофаства. — СПб.: Бильбо, 2008, с. 19). Эти примеры не единственные из тех, в которых присутствует глубокое социологическое убеждение, будто бы «повседневность», «жизненный мир» субъекта — это главный ключ к пониманию конкретного человека и даже рецепт решения его жизненных проблем.

Поневолле приходится подобные примеры социологической экзальтации называть *карикатурными*, потому что к «гуманизму» это можно относить с тем же основанием, с каким

один чудаков считал, что врача, лечащего сифилис, надо называть «сифилитиком». Если же говорить по существу, то, не вдаваясь в подробности, достаточно будет сказать, что гуманизм социологии состоит не столько в проникновенном описании «жизненного мира» индивида и его «повседневности», сколько в понимании человека не «напрямую», а «косвенно», в понимании именно «humana conditio», т. е. не собственно «человека», а «условий (средств) человеческого существования» — по принципу «будут условия (средства), будет и человек». Не что подобное с налетом неизбежного политического реализма, если не цинизма, мы находим в своеобразном девизе английского парламента в позапрошлом веке: «Measure, not man», — Средства, а не человек. В нашем случае, это означает, что «повседневность», «жизненный мир», «обыденность» и проч. чаще всего, совсем не синонимы «аутентичного существования» человека.

Можно сказать, что таким же недорогим приобретением в смысле проникновения в суть «повседневности» является уже упомянутый жанр работ, в которых описывается каждодневная жизнь людей прошедших эпох. (См. упомянутые выше работы: «Древний Рим — история и повседневность», «Повседневная жизнь Парижа в средние века» и многие другие). Один из самых серьезных исследователей повседневности А. Лефевр имел все основания иронично назвать эту непреходящую моду «этнологическим романтизмом» (Е. Шапинская. Критическая концепция повседневности А. Лефевра // Полигнозис, 2(35), 2009). Несмотря на научную неприхотливость этого сорта литературы широкий читательский интерес к повседневности в подобном «этнологическом» ключе легко объясняется «коварной» природой повседневности, которая цепко держит массовое сознание в своих объятиях: в повседневности люди любят читать о повседневности.

Очевидно, что сегодня существует достаточно причин, чтобы взглянуть на феномен повседневности не с повседневной точки зрения, а с принципиально иных позиций гораздо более важных и интересных, чем те, с которых «повседневная жизнь» рассматривается в сочинениях Шютца — Бергера — Лукмана, а также частично в трудах И. Гофмана и Г. Гарфинкеля. И, как оказывается, сделать это уж и не так и трудно по той причине, что за пределами этих модных и популярных версий повседневности мы обнаруживаем массу иных и серьезных исследований, которые с полным основанием можно назвать «альтернативными», а некоторые относятся, похоже, к «незаслуженно забытым». Но начать лучше с непростой судьбы той концепции «жизненного мира», которую ввели в собственно социологический оборот А. Шютца, П. Бергера и Т. Лукмана.

Как теперь становится ясно, ирония состояла в том, что «жизненный мир», взятый этими авторами на прокат у Э. Гуссерля совсем и не так уж продуктивен для понимания природы и поведения человека. Дело в том, что «повседневность»/«жизненный мир» в этой модели трактуется как сфера жизни, с которой индивид не вступает в конфликт, потому что эта «повседневность» для человека «самоочевидна», «естественна», «стереотипизирована» и полна набора «рутинных практик». Вырваться за пределы такого «жизненного мира» — это задача предельной трудности. Во всяком случае, концепция Шютца — Бергера — Лукмана эту сторону человеческого бытия не объясняет и не описывает. Повседневность человека в этой модели сугубо замкнутое на себя, закрытое, *имманентное* образование, в то время, как известно, человек по своим возможностям, по своей природе существо открытое и трансцендентное. Быть обреченным на эту «бергеро-лукманскую» повседневность означает для индивида обреченность на неполноту человеческого существования.

А как иначе скажешь, если оба автора взяли за эталон «повседневности» такой «жизненный мир», к которому субъект, по их определению, не может и не должен относиться *критически, самостоятельно, рефлексивно*? Так и хочется сказать, что

нашим, особенно молодым, социологам, ринувшимся на площадку этой модели «жизненного мира» следовало бы более внимательно отнестись к декларациям авторов книги «Социальная конструкция реальности», в частности, когда они пишут следующее: «Реальность повседневной жизни в качестве реальности имеет само собой разумеющийся характер. Она не требует никакой дополнительной проверки сверх того, что она просто существует. Она существует как самоочевидная и НЕПРЕОДОЛИМАЯ ФАКТИЧНОСТЬ (подч. нами. — А. Щ.)». Особенно умиляет, конечно, эта «непреодолимая фактичность!». Для кого «непреодолимая»? Если П. Бергер и Т. Лукман имеют в виду человека как такового (а кого еще можно иметь в виду?), то они глубоко заблуждаются. Именно человек (не как животное, а рефлексирующее существо), собственно тогда и начинается, когда он критически смотрит, а если надо, то и преодолевает эту и ей подобные «непреодолимые фактичности».

Конечно, оба автора не настолько наивны, чтобы отрицать другие «миры», кроме «ежедневной реальности», куда люди могут попадать через травматические «прыжки» и сверх-героические «скачки», но главный научный интерес у П. Бергера и Т. Лукмана лежит к сфере все того же «жизненного мира», который (повторим уже не первый раз) для людей является как «самоочевидный», «естественный», то есть, соответствующий «естественной установке». В контексте развиваемой здесь критики можно продолжить и так: повседневная жизнь как комфортная, удобная, обывательская, бытовая, но лишенная бытия реальность. Читая «Социальную конструкцию реальности» как-то трудно отделаться от чувства и подозрения в банальной легитимизации (со стороны авторского дуэта) этой «повседневности», которой даже при всех «героических» колебаниях индивида, цитирую: «сохраняет свой верховный статус даже и в случае таких «скачков»». Невольно и по мгновенной ассоциации приходит на память характеристика подобной повседневности, данная Гегелем и, понятно, задолго до наших американских социологов-феноменологов — «духовное царство животных». Вырваться из такого царства, а точнее, оставаться в «повседневности», пользоваться ею, жить, но не быть ею — это не романтические выкрутасы и прихоти, это — некий экзистенциальный императив. Повседневность в духе П. Бергера и Т. Лукмана — снова: «духовное царство животных» — несмотря на неизбывность, «естественность», «непреодолимую фактичность» — дает человеку достаточно поводов и средств для бегства из такой «ежедневности». (Да будет сказано в скобках, чтобы не уходить несколько в сторону: бегство это непосильно только тому, кто сам по своему усмотрению выбрал эту, по слову А. Фета, «голубую тюрьму»).

Безусловно, такое отношение к человеческой жизни, к сущности человека, к возможностям человека могло посетить только социолога, добровольно уставшего от профессии или также добровольно забывшего тот гуманистический и эмансипационный потенциал, который несет в себе социология, а, точнее, социологическое (в лучшем и прекрасном смысле этого слова) отношение к действительности. Если социолог взялся за труд понимания *человеческой* субстанции, то ему негоже игнорировать эту субстанцию в себе самом, в том смысле чтобы она, как добрый суфлер не позволяла бы ученому-социологу потерять почву под ногами и вместо человеческой реальности изучать, «реконструировать» ту реальность, в которой человек представлен так неполноценно. Не лишне в этой связи напомнить, однако, другое и по настоящему, более «естественное» явление, чем та «естественность», «естественная установка», непреодолимая «самоочевидность» и прочие факторы, которые, по зверскому выражению феноменологов, «фундируют», надо так понимать, у реальных индивидов довольство «повседневностью» и всяческое потворство последней, — так вот, не лишне напомнить, что в самой повседневной реальности люди ведут себя совсем не в соответствии с «теорией» Шютца-Бергера-Лукмана. Поэт сказал, и есть над чем подумать: «Я сам собою не-

доволен! Я этим жив. Я этим болен». Не о том же недовольстве по поводу обывательской «повседневности» поведал нам Экзюпери: «Каждый вечер я подвожу итог истекшему дню. И если он оказался бесплодным в смысле самовоспитания, я злюсь на тех, по чьей вине я потерял этот день и в кого я зря поверил?»

Конечно, обсуждаемый здесь феноменологический дизайн «повседневности» — это явное отступление от той европейской просветительской традиции мыслить человека как субъекта, способного принимать действительность не только как фактическую данность, но и как возможность нереализованных действительностей, как «сады других возможностей» (Л. Петрушевская). Эта способность человека связана, прежде всего, с его желанием и умением быть субъектом не столько «естественной», сколько «критической установки». То, что предложила феноменологическая школа в лице Шютца-Бергера-Лукмана — это отречение от Просвещения, потому что именно Просвещение открыло, то, что Кант называл, «критической эпохой», когда все, включая и религию, стало критически проверяться на критерий Подлинности, Истинности, Разумности и Красоты. Не случайно все основатели текущего постмодернизма начали с дискредитации Просвещения и сопутствующей ей философской классике.

Вернемся, однако, к нашей истории. — Истории о том, как многие социологи (само)обманулись на счет возможностей, которые якобы открывала феноменологическая концепция «жизненного мира/повседневности». Повторюсь. Социологов подкупила ложная простота понятия «жизненного мира». Многих соблазнила мысль о том, что «жизненный мир» дает шифр к разгадке поведения любого человека. Нечто подобное предлагал М. Вебер со своей концепцией «субъективных значений». Однако «жизненный мир» в теории Шютца-Бергера-Лукмана — это о другом. И здесь нас ждет любопытное открытие. Бог с ними, с самообманывающимися социологами. Здесь пахнет репутационными издержками для недавних триумфаторов-феноменологов. Суть дела в следующем.

Когда-то Э. Гуссерль в поисках решения своей грандиозной, но всего лишь эпистемологической задачи (построения философии как строгой науки) вышел на понятие «жизненный мир». В отличие от Декарта, который искал и нашел несомненное начало в *Cogito* субъекта («Мыслью, поэтому существую»), Гуссерль, который был в шоке от современного ему «релятивизма» множества истин и который (релятивизм) он называл «наглым», — немецкий философ искал область общепризнанных положений и достоверностей в том увиденном мире, который он назвал в силу его общезначимой и очевидной убедительности «жизненным миром». А поскольку люди той поры не были лишены остроумия, а, может быть, и пронизательности формулировка у Гуссерля была следующая: «жизненный мир» как область, вмещающая в себя «общие и несомненные истины для людей или чудовищ, для ангелов или богов». После такого синклита судей и свидетелей, как говорится, не попрешь. Вот за этот-то «жизненный мир» очевидностей и непротиворечивостей и ухватился гуссерлевский ученик А. Шютц, к которому примкнули многожды упоминаемые П. Бергер и Т. Лукман. Но поучительная ирония состояла в том, что задолго до этого сам Гуссерль в пору написания работы «Кризис европейского человечества и философия» связывает с феноменом «жизненного мира» совсем другие ожидания и наделяет его совсем другими характеристиками. Суть этой эволюции можно выразить прямо противоположным выводом, к которому приходит Гуссерль: «жизненный мир» — это, напротив, не что иное, как «наивный опыт повседневности», всего лишь дань «традиции»: одним словом, это — то, что должно быть преодолено! Мир «доксы» (мнения), сменяется миром «эпистеме» (знания), который свободен от релятивизма множества ситуационных истин (как в мире *доксы*) и ориентирован на «универсализм и критицизм» (как в мире *эпистеме*). По существу, здесь заложены все предпосылки критики «повседневности», о

которой приходится говорить теперь в связи с вариантом «повседневности» в редакции П. Бергера и Т. Лукмана.

Повседневность: человек — мера всех вещей

Очевидно, что сегодня существует достаточно причин, чтобы взглянуть на феномен повседневности с *неповседневной* точки зрения, с принципиально иных позиций гораздо фундаментальнее, чем он представлен в доминирующих сегодня постмодернистско-феноменологических моделях Шютца — Бергера — Лукмана, а также частично в таких самостоятельных направлениях, какие развивали в своих работах И. Гофман и Г. Гарфинкель. И, как оказывается, сделать это уж и не так и трудно по той причине, что за пределами этих модных и популярных, а в формально-техническом и даже экзистенциальных аспектах подчас безупречных версий повседневности, — за их пределами мы обнаруживаем массу собственно социологических серьезных исследований, которые с полным основанием можно назвать «альтернативными», а некоторые относятся, по-хоже, к «незаслуженно забытым».

Говорят, что природа не терпит пустоты. Может быть, это означает, что на место феноменологического концепта «повседневности» должны проситься соискатели на эту тему, которые обладают только одним преимуществом — «жизненный мир» человека в них не рассыпается во множество «повседневных» и «однозначных» реальностей, а как-то надежнее и более дружески связан с «человеческой перспективой».

Посмотрим, что здесь получается.

Есть, однако, и другая версия повседневности, которая подходит к феномену каждодневной реальности с другой стороны. Есть иной взгляд на повседневность, который позволяет увидеть этот феномен и в его исторической динамике, и — самое главное — понять повседневность в ее социальной функции, в свете ответа на вопрос: а как она «отражает» на своей поверхности «неповседневные» сюжеты человеческого существования, поступь и императивы онтологии социума?

1. Начнем с Ф. Броделя, который предложил интересную и теоретически очень важную модель повседневности, в которой протекает (материальная) жизнь людей. В социологических кругах подход Ф. Броделя не референтен в том смысле, что на него не ссылаются и не используют как рабочую модель. А между тем опыт Ф. Броделя уникален и несет в себе мощный эвристический ресурс. Во Введении к «Структурам повседневности» он на макете истории материальной жизни Нового времени рассуждает следующим образом. Структуры капиталистического рынка обозначаются сами по себе довольно четко и в качестве «институтов» имеют принудительную силу. Любой ученый может зафиксировать легко, поскольку за него это делает фактически сама действительность. Но капитализм внедряется не в «пустое» пространство. Ему сопротивляется, его поправляет «плотное» пространство повседневности, уже сложившейся много времени до него. «Под рынком простирается, — пишет Ф. Бродель, — непрозрачная для взгляда зона [...]. Это та элементарная «базовая» деятельность, которая встречается повсеместно и масштабы которой попросту фантастичны». Т. о., французский автор на примере из сферы «материальной цивилизации» увидел повседневность как неструктурированную реальность мириада действий и привычек (некоторый аналог «сетевого мира»), который несет в себе значимые, цивилизованные константы и который способен абсорбировать новые институты и даже сопротивляться их нецивилизованным девиациям.

2. Напротив, довольно критический портрет «повседневности» мы находим в экзистенциальной философии. Но это уже портрет повседневности на фоне именно человеческой

личности, перед которой всегда стоит задача оставаться в потоке жизни, а не в пространстве стереотипов, привычек и самоповторов, на что личность обречена в повседневности. В такой повседневности нет места человеческой ответственности, инициативе, свободе, критике и самокритике, творчеству, самоопоре, одним словом, счастью «быть». Анти-повседневнический, он же, анти-«обывательский» пафос экзистенциализма хорошо известен: не смерти должен бояться человек, о того, что он еще так и не начал жить. «Вернуться в бытие!» — так лаконично в духе «философии жизни» сформулировал М. Мамардашвили императив Современности, сползающей в «цивилизационный коллапс». В этом смысле, экзистенциализму мы в значительной степени обязаны словарем противопоставления «повседневности» и (настоящей) «жизни», противопоставление, как у Достоевского, Толстого, «живой жизни» — жизни «машиноподобной», «несвоей», «навязанной» и т. д. В свое время Ф. Ницше, наблюдая обмещивание Европы, с присущим ему стилистическим блеском и на свой метафорический лад диагностировал ситуацию: «Когда же они [современники] стали довольно зрелыми для того, чтобы «быть высланы в пустыню», с ними поступили иначе, ими пользовались, их воровали у них самих». У него же с беспощадным реализмом и трезвостью говорить в том духе, что облагополученная своим психологическим автоматизмом и физическим достатком такая каждодневность несет в себе угрозу «родоначальникам бытия», которые, по Ницше, суть: Мечта, Воля, Несчастье. Другими словами, иная повседневность атрофирует способность: мечтать наперекор судьбе, не впадать в резиньяцию и быть стойким в беде и выковывать в ней характер. Между прочим, Ф. Ницше не только снисходительно иронизировал (если не сказать, что обличал) над подстрахованной и самоуспокоенной повседневностью. Он видел в ней то, что на сегодняшнем языке социологии, называется «дополнением/восполнением» к феномену «жизнь» в его подлинном и неискаженном воплощении. В сочинениях немецкого философа, которые уместно просятся быть процитированными в связи темой «повседневной жизни», можно найти пронизательные наблюдения. Первое из этих наблюдений: «В жизни, подверженной большим опасностям и превратностям, греки искали опоры и последнего *refugium* в размышлении и познании. Мы, живя в несравненно более безопасном состоянии, перенесли опасность на размышление и познание, и отдыхаем и успокаиваемся от них в жизни». И второе в продолжение первого: «Жизнь должна успокаивать нас. — Если живешь, как мыслитель, в сильном потоке мысли и чувства, и если даже ночные сны несут тем же потоком: то от жизни требуешь успокоения и тишины, — между тем как другие, предаваясь размышлениям, хотят отдохнуть именно от жизни».

Если Ницше, как всякий экзистенциальный философ, деливший жизнь на «повседневную» и «настоящую» (конечно, героическую), готов оправдать «повседневность» как некую «базу отдыха», полосу «рекреации» перед очередным прыжком в рискованное и неизвестное пространство «живой жизни», то М. Хайдеггер готов принять повседневность как единственное бытие, в которое волей-неволей «впячивается» индивид. Но это именно не бытие, а мир обычных хлопот, банальных истин, каждодневной тревожности. «Это не жизнь, а существование» — примерно такой приговор выносит обычный человеческий язык такой ситуации. Сам М. Хайдеггер называет эту повседневность, естественно, не бытием, а, скорее, бытом, погруженным в «болтовню», «двусмысленность», «любопытство», «озабоченное устройство» и т. п., которые не преодолеваются общением в публичном пространстве, а только усугубляются, если не порождаются им вообще. Можно было бы сказать, что М. Хайдеггер готов повторить характерный для экзистенциализма набор сокрушений и lamentаций по поводу «невозможности» человеческой подлинности на дорогах повседневности. Однако М. Хайдеггер в отличие от других экзистенциалистов (скажем, Сартр, Камю, Ясперс) не рассматривает решение пробле-

мы в отказе от пребывания в повседневности в «пользу» пограничного, маргинального, кризисного etc. состояния. К бытию надо двигаться, не покидая повседневности. Истина жизни скажется везде и в любое время. Она открывается ищущему ее.

Как бы там ни было экзистенциалистская модель каждодневной жизни, характеризуя повседневность в негативных терминах, задает недвусмысленный императив: «Повседневность — это то, что должно быть преодолено» либо на ее собственной базе через усилия человека мыслить, прозревать контуры подлинного бытия, или делать это открытие через «прыжок» в трансцендентное повседневности состояние.

3. Но для ряда социальных теоретиков «повседневность» и «жизненный мир» остается важной сферой, прежде всего, по своим функциям и значениям и поэтому всякая угроза этой сфере не может не иметь для человеческой культуры и истории негативного последствия. Другими словами, если вышерассмотренный экзистенциалистский подход резюмируется выводом о необходимости «преодоления» повседневности, то Ю. Хабермас, разделяющий позиции «критической школы» в социологии, напротив, говорит о ценности «жизненного мира» и повседневного знания, имеющих интегрирующее значение для продуктивного самосохранения общества. Опасность же состоит в том, что «система» позднего капитализма (его экономика и государство) «колонирует», подчиняет своей логике весь «жизненный мир» современного общества. При таком режиме «колонизации» общество интегрируется и легитимизируется совсем по-другому, чем при наличии полноценного «жизненного мира». «Общество потребления» соблазняет своих субъектов к «интеграции» в «систему» ценой добровольного превращения «граждан» в «клиентов». Более-менее целостная фактура «жизненного мира» с его массовой духовной и культурной доминантой (бог, идеология и проч.) десакрализуется, десеологизируется и рассыпается на фрагменты. Происходит, считает Ю. Хабермас, ограбление повседневного сознания, оно лишается своей способности к синтезированию, становится фрагментированным. Дорога к «одномерному существованию» с этого момента полностью открыта. В этой мало приглядной перспективе Ю. Хабермас связывает свои надежды на возвращение «жизненному миру» его легитимизирующей силы только через культуры демократических коммуникаций — культуры, воплощающей дискурс-разум «гражданского общества».

Другой автор, пишущий о повседневности в совершенно другой исследовательской стилистике — это Мишель де Серто с его книгой «Изобретение повседневности». Но при этом с позицией Ю. Хабермаса его объединяет общее понимание «повседневности» и забота о ней как некоей сокровищнице большого социального опыта, к которому прибегают люди, преодолевая неопределенность и риски современности. Конкретно М. де Серто исследует «сюрпризы» городской цивилизации эпохи постмодерна.

Старая, но вполне оправданная тема западных интеллектуалов — это тема бдительности общества по отношению власти и, если нужно, то и «культурного» бегства в альтернативный образ мыслей и образ жизни от паноптикума власти, от ментальной и институциональной «среды обитания» в эпоху «позднего» или «глобального капитализма». В частности М. де Серто наблюдает, как в сегодняшнем рационально и техницистски спланированном городе (для которого он находит точное название «город-концепт») люди ищут лакуны своей «повседневности», убежища для своего «жизненного мира». «Но и сегодня город-концепт не уходит со сцены. Тем не менее, приходится признать: если в области дискурса он стал прямо-таки фетишем социо-экономических и политических стратегий, то в самой городской жизни возрождаются элементы, вычеркнутые урбанистическим проектом. Язык власти, политическая риторика «урбанизируется» — зато город перестал быть объектом регулярных операций; отдан противоречивым силам, играющим в свои игры вне досягаемости паноптического контроля

[...] Неуловимые силы упражняются в уловках и хитростях; лишённые четкой структуры, [...] они не поддаются управлению [власти как автора городского дизайна]». Если власть задает город стратегически, то обыватель тактически переделывает город под себя разными способами своего присутствия в городском пространстве. У М. де Серто речь идет, например, о повседневных способах «гулять», «смотреть», «называть» город. В принципе в реальности можно найти и множество других каждодневных городских практик, которые сопротивляются современному урбанистическому дискурсу и мейнстриму.

Цена безыдейности

Пытаясь резюмировать общее впечатление от трудов авторов, исследовавших «повседневность» в терминах близких к «классической» социологии и даже философии XX столетия, можно сказать следующее без особого риска ошибиться. Если экзистенциальная и гуманистическая мысль трактует человеческую повседневность отрицательно по причине того, что она являет собой «неаутентичный», «неидейный», «поверхностный», «обывательский» etc. способ существования, то теперешний социологический подход, по-позитивистски необремененный «высокими ставками» на человека, чаще всего исследует повседневность в инструментальном ключе и отвечает, скорее, на вопрос, как устроена и как работает повседневность. Более того, по мере разрастания моды на постмодернизм в социологии, стала укрепляться методологическая привычка «неэссенциальной» идентификации повседневности, или, как говорили ранее, рассматривать эту пресловутую повседневность как «феномен без сущности». При таком подходе, погружаясь в социологические подробности повседневности, мы, однако, рискуем окончательно утратить человеческий смысл и подлинную онтологию этого ускользающего от нашего понимания феномена, именуемого «повседневной жизнью». Социологи по большей части даже не ставят вопроса о «цивилизационном» критерии при идентификации «повседневных практик» или при попытках их классифицировать. В случае же опоры на постмодернистское кредо о «равнозначности всех социальных состояний», потребность в таком тесте на «норму/нормальность», «полноценность», степень «дэвиантности» ежедневных практик сама собой отпадает. Поэтому-то и возникает необходимость взглянуть на повседневную жизнь через призму противопоставления или, лучше сказать, сравнения этого феномена со своей противоположностью — неповседневностью.

Сделать это в определенном смысле не просто, если знать масштабы социологического пристрастия к повседневности *per se*, то есть, как к «самодостаточному» явлению, ничего, кроме самого себя, не отражающему. И эта малоутешительная ситуация с объективистско-социологическим отношением к повседневности будет продолжаться до тех пор, пока социологи не внесут критический элемент в понимание этого феномена. Просто описывать и замерять параметры повседневности, которая в сегодняшнем массовом исполнении по постмодернистски ориентируется на самопотворство и самоугождение, — значит оказывать плохую услугу обществу и его социальному архитектору — гражданскому обществу. При этом, следует отметить, что, как показывает современный опыт неолиберальной политики государства, «такие» повседневные практики поощряются властью как необходимый «институт» современного «общества супер-потребления». Нечего и говорить, что в таком случае социология даже в таком невинном эпизоде, как повседневность, пребывает в хрестоматийном статусе «служанки власти».

Понятный же ключ к сущности повседневности лежит в

диалектике повседневное — неповседневное. По справедливому суждению Б. Вальденфельса, «ни одна человеческая культура немислима без противопоставления повседневного и неповседневного». Но главный вопрос при этом в том, как мы понимаем «неповседневное». Если повседневное и неповседневное фатально и равнодушно противоположны, как у Б. Вальденфельса, то такая модель мало что дает в уяснении онтологии повседневности. Отсюда часто и ошибка авторов, которые утверждают в духе следующего вывода: повседневности во всех ее ипостасях, как правило, не соответствует некоторая автономная сфера; не существует субстанция повседневности. Это правда, нет такой отдельной и самостоятельной («самодостаточной», как пишут сами авторы) реальности, как повседневность, рядоположенной с другими «вещами».

Но не будем торопиться. А как вы назовете тот совсем не исключительный случай, когда человек «погряз в повседневности», ему по-обывательски хорошо, и он все усилия готов употребить, чтобы оставаться в этой приятной безопасности. Для него жить в неповседневности — это подвергать себя риску, зачем-то интеллектуально и нравственно развиваться, быть готовым расстаться с «удовольствиями жизни» и т. д. По своей прихотливости и самопопустительству массовый, среднестатистический человек предпочтет, скорее, «религию повседневности» (К. Косик), чем рискованное «счастье быть». Для такого человека существует только одна повседневность, совсем не «темная и отупляющая», по выражению Т. Лейтхойзера, а, напротив, удобная и легкая, где самое приятное состоит в том, что, как сказал бы М. Салтыков-Щедрин, «не надо задумываться». Да, что там индивид! Целые «континенты» и «цивилизации» в истории готовы погрузиться и погружаются в «золотую клетку» повседневности. Достаточно вспомнить, как сокрушительно был разочарован А. Герцен, когда приглядевшись с близкого расстояния на современную ему Европу писал в работе «Концы и начала»: «Мещанство — идеал, к которому стремиться, поднимается Европа со всех точек дна. [...] Мещанство, последнее слово цивилизации [...]. Страшный простор отсутствия». Современной социологической мысли есть над чем задуматься. Если даже повседневность, с одной стороны, и мещанство, обывательство, филистерство etc. — с другой, не являются синонимами (что правда), то, тем не менее, не видят условий, когда «опасное сходство» (*liaisons dangereuses*) этих феноменов становится «радостной встречей» — не позволительная роскошь для современного социолога.

Будем откровенны. Постмодернизм с его враждебностью к «культуре понятий», с его борьбой против принципа «универсализма», с его эпистемологическим бунтом и разрушительным выбором одной диалектической противоположности в урон другой — «единичного» в урон «целому», «различия» в урон «сходному», «релятивного» в урон «абсолютному», «сетевому» в урон «иерархическому», «контингентного» в урон «необходимому» и, конечно, «повседневного» в урон «неповседневному» etc., — все это не может не иметь своего дезориентирующего эффекта. Научно исследовать и реально ориентироваться в качественной и содержательной стороне повседневности становится делом крайне проблематичным. Повседневность, взятая как некий суверенный и независимый феномен без своей противоположности, теряет свое качество и содержание и, собственно, перестает быть тем, что мы называем «повседневностью». Именно «такую» повседневность, как правило, изучают социологи в духе концепций Дж. Мида, Ч. Кули, А. Шюца — П. Бергера — Н. Лукмана, И. Гофмана, Г. Гарфинкеля. В самом деле, этой «повседневности» как реальности в этих работах ничего не противопоставляется, кроме, разве что, некой «трансцендентальной области» (религия, искусство, наука, творчество и проч.) с целью формального проведения разделяющей границы. Никакой роли в вышеназванной социологии такая «противоположность» не играет и этой социологией не изучается. Не правильно было бы делать отсюда вывод, что вышеприведенная «социология повседневности» не имеет науч-

ного значения и проч. Наоборот, это важное продвижение в деле понимания человеческого поведения, как оно выглядит в сфере межличностной коммуникации. Но «номинировать» эту сферу как «повседневность» — это своего рода эпистемологическая наивность или беспечность, которая поневоле маскирует от нас настоящую проблему: что на данном конкретном этапе нашей цивилизации представляет собой эта знаменитая «повседневность»: нашу попустительскую неприхотливость, если не убожество, или репрезентацию, отблеск подлинного и полноценного бытия?

С точки зрения понимания, при каких условиях повседневность как полное жизненное смысла ежедневное существование превращается в то, что, пользуясь лексикой М. Хайдеггера, можно назвать «болтовней», «сплетнями», добавим, «срундой» и «каждодневным гламуром», — так, вот, постмодернизм не только не проясняет этого понимания, а скорее, наоборот, «легитимизирует» самопотворствующую повседневность, ту самую повседневность, которая в духе, собственно, постмодернистского анархизма теряет свои цивилизационные, культурные и гуманистические ориентиры.

В сегодняшней западной социологии очень скудно представлены попытки серьезного и гуманистически заинтересованного подхода к «повседневности». Очень часто сбиваются в «позитивистской» реабилитации повседневности на указание ее (повседневности), конечно, очень важного, жизненно-важного качества — стереотипности, повторяемости, самоочевидности, узнаваемости, «здорового смысла» и проч. Это правда. Как говорят в этом случае, «стереотипы — это наши старые друзья», ибо, действительно, жить, как живут в человеческом смысле «у себя в доме», — в постоянно меняющемся, в безостановочно «транзитном», сплошь «инновационном», тотально «креативном» мире нельзя по определению. Не плохо и на свой «консервативный» лад эту мысль выразил Мих. Мень: «Стереотип выступает как инвариантная во времени форма человеческого бытия, закон бытия человека и социума [...] Слово ведь происходит от греческого *stereos*», что в частности значит «постоянный» [...] Стереотип в некотором широком смысле предстает как эйдос. Здесь понятие стереотипа принимает не только положительный, но и один из высших положительных смыслов, сравнимый с ценностью идеи Дома и понятия порядка». Но в том, то и дело, что «жизненный мир», сведенный к рутине и повторяемости, не вмещает всей истины и искренности человеческого бытия. Более того, в своей «герметичности» он может «отражать» только себя и что самое драматичное — свой застой, свое самодовольство, в которое этот «стереотипный» мир имеет тенденцию, если ему не мешать, периодически проваливаться.

Несмотря на дефицит социологической литературы по повседневности, можно найти, тем не менее, и озабоченные попытки построить модель такой повседневности, где ее «тупая, темная» и агрессивная сторона, помноженная сегодня на экзальтированную радость духless-гламура и «телесного низа», преодолеваются «новой рациональностью». Действительно, «разумность» — это не та характеристика, которой может быть награждена современная повседневность. Уже цитированный Б. Вальденфельс (р. 1934) пишет: «Если исходить из [...] определения рациональности, то повседневность, кажется, заслуживает отрицательной оценки как место, которому не достает определенности или даже место полной неопределенности». Подчас этот автор говорит о повседневности еще более жестче — как о «грознящей в этом месте патологии распада жизни». Симптоматично, что автор в построении «новой модели» для повседневности обращается как за помощью к сфере противоположной этой повседневности — к «внеповседневному», знаки которого появляются тогда, «когда она [повседневность] сама становит-

ся большим, чем просто повседневная жизнь, то есть когда она сама себя превосходит. Это превосходство над собой возможно, пока повседневное сохраняет свою обратную сторону — внеповседневное». Что бы Б. Вальдерфельс ни понимал под «ферментом» для повседневности, как он выражается, видно, что алармистский пафос вполне уместен и показателен: повседневность — это то, что должно уметь себя преодолевать! Иначе «следует обеднение и иссушение повседневной жизни и ее сценариев».

Понимание того, что предоставленная самой себе повседневность, «повседневность без сущности», повседневность «без идеализма», «без трансцендентности» это — такой модус существования, который чаще всего делает человека добровольной жертвой и счастливым инструментом властного порядка, делает человека клиентом и абонентом безопасности, спущенной ему сверху властью. Появляется призрак «невидимого» социального контракта, когда власть действует в духе рескрипта Фридриха Великого — «Развлекайтесь, как хотите — только подчиняйтесь!» — а «подданные» отвечают пониманием и «кратофилией». В этой связи такой критически настроенный социолог, как М. Фуко (1926 — 1984) говорил о «фашизме, который преследует наше повседневное поведение», говорил о «скорбной тирании нашей повседневной жизни». Хорошо известно, что диктаторы XX столетия не принуждали, а скорее соблазнили народ «обыкновенным», «повседневным» фашизмом». Как социальный критик такой «навязанной» людям повседневности, с помощью которой «система» оправдывает свою необходимость, М. Фуко разрабатывал проект «независимого», лучше сказать, «самостоятельного» присутствия человека в повседневности. Такой тип присутствия в повседневности М. Фуко называет «заботой о себе» («le souci de soi»), или непривычным грамматическим оборотом, «практикой себе», что, по его словам, означает: «быть во всеоружии, всегда иметь наготове некий «дискурс-подспорье», заранее изученный, часто повторяемый и служащий предметом постоянных размышлений». Памятуя о том, что врачевание уже в античности ценилось как одно из высших искусств, французский социолог, на медицинском примере «le souci de soi» считает, что «медицинский *logos* — один из таких дискурсов, во всякое мгновение подсказывающий правильный «способ жизни». Разумное существование не может обойтись без «практики здоровья», которая составляет в известном смысле постоянный каркас повседневности, позволяющий в каждый момент узнавать, что и как следует делать, и предусматривает своего рода медицинское восприятие мира». Конечно, проект М. Фуко «le souci de soi» хорош и интересен не столько своим предметным (медицинским) выбором — здесь могут быть «варианты -сколькo моделью, описывающей возможности структурирования повседневности в выбранном «просветительском» направлении — просветительском от слова «Просвещение». Здесь как-то впопыху вспомнить определение Просвещения, данного И. Кантом: *Sapere aude!* — «Имей мужество пользоваться собственным умом!» Но вместе с тем этот подход несет с собой и все уязвимые места все того же проекта «Просвещения». История показала, что люди не переделывают повседневность на рациональный лад, а привычно «прячутся» в ней как в квази-реальности.

В этом плане заслуживает внимание критика повседневности в работах А. Лефевра (1901 — 1991). Автор в своем трехтомном (1946, 1959, 1971) труде «*Critique de la vie quotidienne*» начинает с обескураживающей читателя мысли: повседневность в истории общества существовала не всегда. А. Лефевр разъясняет, и это разъяснение проливает свет на его собственную позицию человека, трезво видящего культурную прозаичность и художественную бессодержательность повседневности, начавшейся с эпохи капитализма. Прежние эпохи «орнаментировали» жизнь в ее трудах и праздниках более отменной палитрой религиозных, фольклорных и проч. экзистенциальных смыслов и сюжетов. «[Тогда еще]ничто еще не было прозаич-

ным или даже повседневным: поэзия и проза все еще были идентичны». То, во что нео-капитализм превратил сегодняшнюю повседневность, заслуживает ту реакцию, которую мы якобы и наблюдаем — эскапизм. Но эскапизм — это не массовая реакция общества. «Потребительской» повседневностью недовольны гуманитарная интеллигенция, радикальные студенты и проч. группы. «Неповседневность» (Возвышенное), которая раньше присутствовала в искусстве, религии, философии, литературе, сегодня не размещается в повседневности. Локус этого «возвышенного» прочно занят развлекательностью, городской мифологией (поп-мистикой гороскопов, визионеров, колдунов, народных знахарей etc.), пошлостью клубной жизни, футбольным фанатизмом и проч. Массовый туризм по легендарным городам исторических цивилизаций не спасает культурной репутации теперешней повседневности, а лишь демонстрирует в какое массовое развлечение превращается то, что могло бы быть источником исторического самопознания для людей *en mass*, в кое веки получивших преимущества досуга. По этой причине А. Лефевр трезво оценивает огромные потоки литературы, посвященные картинкам повседневности древних цивилизаций и современных экзотических культур, называя эту моду «этнологическим романтизмом».

Проблему преодоления повседневности эпохи «постмодернизма» французский исследователь связывает с главным фактором этой повседневности — масштабами и характером потребительства (или, как недавно не очень эстетично выразилась группа западных авторов, «потребляества»). Безусловно, между современным (электронно- и капиталоемким) «массовым потреблением» и повседневностью «без признаков человека» есть прямая генетическая связь, но отсюда не вытекает правдоподобности «обратной теоремы»: будто бы сокращая потребление «до» разумного, мы с гарантией получаем часмый вариант «культурной» и «достойной» повседневности. Дело в том, что модное и престижное потребление идет в сфере гаджетов и брендов, которые не возвращают в реальную экономику инвестиционного эффекта, не создают добавленной стоимости. Так называемая «новая экономика» уже почувствовала торможение по причине истощения «потребительского кредитования», по причине того, что «кредитный мультипликатор» не работает. Перспектива «финансовых пирамид» и «экономики пузырей» тревожит современные правительства. Поэтому «непроизводительное потребление» по чисто экономическим причинам может быть самоскорректировано в сторону модели со сбалансированным «производственным потреблением». А значит, усилия в направлении «повседневности с человеческим лицом» могут и должны быть связаны с тактикой-стратегией, предназначенной собственно для территории повседневности и в суверенных границах этого царства ежедневной жизни.

Дело в том, что повседневность в чем-то строится и функционирует по закону «духовного производства». А об относительной независимости «духа» известно давно. Некоторые источники говорят об этом даже с полной бескомпромиссностью: «дух витает, где хочет». С этим можно даже согласиться и с материалистических позиций, если к сказанному прибавить то, что старые материалисты обычно упускают из виду, говоря о детерминированности духа, культуры, идеи: нельзя да и не за чем детерминировать, что уже так или иначе детерминировано, детерминировать (направлять) можно только то, что является «со стороны», то, что не является самой этой «управляющей системой», а свободно перед этой системой предстает и как бы предлагает сделать выбор из возможных «перспектив» и «сценариев», которыми эта «свободная стихия» изобилует. Развитие как в природе, так и человеческом воспитании идет через выбор из того что есть, и это «есть» также должно свободно и естественно (за)явиться, а затем необратимо закрепиться в выборе, ориентированном на богатство дальнейших возможностей и дальнейших выборов. Такой «выбор» и есть тип детерминации, о которой здесь идет речь. Так и с повседневностью

как сферой непрерывного присутствия человека в этом мире.

Подобно понимаемая и реконструируемая (производимая) повседневность не детерминирована «экономическим базисом», не подчинена его диктату, теряя собственное человеческое лицо как, например, в случае опять же со стихией «массового спроса» на гаджеты и бренды. Повседневность как «служанка рынка», в конце концов, оказывает рынку плохую, если не летальную услугу (см. выше), и сама превращается в «ярмарку тщеславия» (брэнды) и бессмысленную зависимость от того, что к формированию человеческого характера (которым мы пользуемся в своей самостоятельной жизни) отношения абсолютно не имеет. Гуманистический призыв «не засиживаться» в Инете (вспомним снова вольтеровское — «Пользуйтесь, но не злоупотребляйте!») тонет в патоке приятного времяпрепровождения в искусственном мире игр-ловушек, интригующей, но недобросовестной рекламы, политических манипуляций слабонервными и необразованными абонентами «сетей», незатейливых СМСок, постов, репостов, комментариев, чатов и интерактивов, построенных по принципу «кушать подано». В классической культуре этот жанр назывался «pour les gens» и неплохо был схвачен шукшинским сарказмом — «Народ к разврату готов!» На этот счет было уже высказано достаточно много — удачных и менее удачных — соображений, чтобы удлинить этот перечень, который только при сильном и неадекватном воображении, следовало бы воспринимать как обскурантистский наезд на Интернет и мир его услуг.

Ситуация на самом деле и проще, и сложнее. Интернет как симптоматичный маркер повседневности овеществляет и визуализирует современную повседневность гораздо предметнее, чем это делала сама повседневность в свою «доисторическую», доинтернетовскую эпоху. Подобная симптоматика облегчает понимание повседневности, равно как и ставить диагноз не столько цивилизационной миссии Интернету и всему парку электронных девайсов, сколько возможность критически взглянуть на повседневную культуру и практику электронного общения рядовых сограждан — по принципу «что пишем?», «что говорим?», что «смотрим?» Постмодернистский ответ не вдохновляет. Ж. Липовски, например, называет наше время «эрой пустоты», не вкладывая в это определение ничего удручающего: пустота, создаваемая «индивидуалом», который обещан стереотелефонами и гарнитурой и который в нее же и «упакован», — оказывается, это — пустота, облегчающая, разгружающая сознание, а потому совсем и не трагична, в отличие от того экзистенциального вакуума, который в свое время так ужаснул «философов жизни».

Приведенный выше вариант критики повседневности, которую предложил А. Лефевр, представляет собой одно из серьезных философских и социологических исследований последнего времени. Однако, похоже, что автор не извлек всех эвристических возможностей, которые заложены в диалектике «повседневное — неповседневное». Когда не без помощи сначала американских социологических школ Ч. Кули, Дж. Мида, А. Шюца, П. Бергера, Н. Лукмана, Ир. Гофмана, Г. Гарфинкеля, а затем и в рамках обширной постмодернистской моды на социологию повседневности стали описываться ежедневные практики, стало постепенно складываться впечатление, что этим социологическим подходом собственно и исчерпывается. Вскоре, однако, стало ясно, содержание феномена «повседневность» намного богаче, и это богатство легко чувствуется в той щедрой семантике, которую несет естественный язык, на котором сами люди рассуждают о повседневной стороне жизни. В этих рассуждениях всегда незримо присутствует в качестве контрапункта мысль о неповседневности, как о чем-то более важном, главном и даже настоящем и истинном.

Возвращаясь к классике: повседневность в трудах Д. Лукача и М. Лифшица

В этом плане имеет несравненную ценность тот эскиз повседневности, какой мы ее находим в работах Д. Лукача и М. Лифшица, — эскиз, выдержанный в традициях и классике философско-социальной мысли, когда повседневное и эмпирическое бытие общества рассматривается как мерами приближающееся и мерами удаляющееся от того онтологического слоя социального бытия, где как бы и разворачивается главное событие — формируются новые «базисные» структуры, которые обеспечивают «условия существования» (*conditio humana*) и остаются таковыми до очередного пересмотра этих основополагающих «правил игры». Когда повседневность близко приближается или соприкасается с (исторически) новым способом бытия, который несет в себе во все большей степени все признаки бытия «настоящего», «подлинного», «вечного» и т. д., то про такой момент повседневности обычно говорят, что люди (индивидуально или социетально) переживают «звездные часы человечества». Это то мгновение, когда даже в или для непроницаемой повседневности, открываются горизонты новых смыслов и идеалов.

В ответ на вызов времени открывается «окно возможностей». На кону вход в «сады других возможностей» (Л. Петрушевская) Бьет час неповседневности. Бытие с большой буквы пробивается к нам. *Capre diem!* Надо пользоваться благодатью истории, благодатью бытия! Счастье хоть раз в жизни стучится в нашу дверь. (И это наша вина, если мы в это время сидим напротив через дорогу в заурядном шалмане).

Люди громко расстаются с повседневностью (часто невыносимой — для одних и вполне комфортной — для других) и на приливной волне истории (войны, революции, кризисы и проч.), устраивают новый порядок вещей и человеческих отношений, который закрепляется соответственно другой повседневностью. Социологи еще по инерции ищут ответ на вопрос о природе повседневного, а сам ход событий, сама жизнь четко проводит грань между повседневностью и неповседневностью. И теоретический вопрос отпадает сам собой. И повседневность смотрит в неповседневность, как в зеркало, черпая, часто, нелицеприятную истину о себе в своем «визави».

В миниатюре индивидуальных биографий мы наблюдаем схожую картину. Повседневная жизнь человека, если она не вмещает в себя «момент истины», требование или желание «подлинного бытия», становится синонимом состояния, которые описываются по-разному — «золотая клетка», «голубая тюрьма», «невыносимая легкость бытия» — но суть остается одна: «духовное царство животных», как сказал классик. Вот почему опытные социологи, изучая «эго-документы» (автобиографии, дневники, воспоминания) той или иной особы берут в качестве критерия и тот факт, как и насколько в повседневности данной личности отразился «Zeitgeist» (дух времени), включая и такой момент, что и вообще не отразился по причине осознанного или неосознанного страха перед профессией «быть человеком», «быть зеркалом мира».

Г. Лукач (1885 -1971) был одним из немногих современных мыслителей, который работал с категорией «повседневность» на самом высоком философском, онтологическом уровне. Г. Лукач начинает с очевидного: повседневность для человека является самой «ближайшей» и «непосредственной» реальностью. Индивид и живет этой «ближайшей» и «непосредственной» жизнью как своей и единственной. Не двойной, не «чужой» а именно его собственной каждодневностью. Она убедительна для человека настолько, что он ни о какой другой жизни не знает и, похоже, знать ничего не хочет. А между тем, говорит венгерский философ, есть «другая» жизнь, и онтологически она глубже, подлиннее и императивнее, чем повседневность. Поэтому, «признавая необходимым исходить из непосредственности повседневной жизни, не следует ограничиваться этим в стремлении понять бытие как подлинное (als

echtes Ansich)». Кому обращено это «не следует ...», кто должен «понять бытие как подлинное»? Конечно, можно и нужно предположить, что это обращено к исследователю, ученому. Но предложение это не исключает и другого участника — рядового человека, который живет своей повседневной жизнью. Выясняется, что подобная рефлексия, «феноменологическая редукция», если хотите, почти невозможный подвиг. Что является препятствием? «Убедительность» повседневности, она слишком похожа на «жизнь», в окрестностях которой ничего другого, что заставило бы сомневаться, не просматривается. «Мы видим здесь тот случай, когда непосредственные явления нашего бытия как естественная основа обыденного мышления, повседневной практики в течение долгого времени ставили непреодолимые препятствия на пути к пониманию бытия таким, каким оно является в действительности само по себе». Главная мысль венгерского философа достаточно проста, но в то же время существенно, если не радикально, отличается от того, как трактуют повседневность другие исследователи. Повседневность, хотя и второстепенна, поскольку не является подлинным бытием, представляет собой грозную силу, заслоняющую и искажающую видение «настоящего», «истинного» бытия человека. «Процесс искажений истинных свойств бытия, происходящий с помощью повседневной жизни и обыденного мышления, еще долго не прекращается». Но заслоняется не только обзор подлинного бытия, заслоняется и самый доступ к нему. Г. Лукач, хотя и был по-кантовски ригористичен в делении человеческого бытия на «идеально-подлинную» и «пошло-повседневную», но, как марксист, искал решения не в дуализме, а на основе одного, главного, ведущего элемента. И таким элементом он считал, конечно, совсем не повседневную жизнь. В этом смысле он считал, что при другом, некапиталистическом устройстве общества подлинность и истинность жизни не отчуждается, не нисходит в пресловутую повседневность, но, напротив, сохраняется как бытие, не превращаясь в быт.

Единомысленник Г. Лукача известный отечественный философ Мих. Лифшиц (1905 — 1983), много работавший над этой темой, и чей вклад в проблему человека, проживающего свою жизнь в повседневности, имел свое видение феномена каждодневной жизни. Он тоже, как Лукач, считает, что повседневность не исчерпывает сути человеческой онтологии, человеческого бытия: есть действительность и есть обыденная жизнь. (Здесь вообще уместно напомнить, что эта обыденная жизнь не единственный и не самый удачный соискатель на успех в деле отражения [подлинной] действительности: Гегель, например, говорил, что искусство ближе к действительности, чем наша повседневность). Но при этом М. Лифшиц к повседневности относится не с таким философским и эстетическим презрением как Г. Лукач. Он, подобно М. Хайдеггеру, готов видеть в повседневности не намеки на фундаментальное, трендовое, историческое. «Историческое бытие входит в быт людей». Проще говоря, М. Лифшиц в духе Анаксагора — «все во всем» — видит и в повседневности нечто большее, чем она самое, видит ту жизненную плоть, ту «чувственную оболочку», которой обрастает всякая (удачная и даже неудачная) действительность. Истинная, «историческая», подлинная действительность не вытесняет из общества повседневность, быт, как бы предлагая своими «правильными» и «вечными» принципами и абстракциями заменить живую и по этой причине не всегда разумную каждодневность. Напротив, говорит М. Лифшиц, только на базе этих рациональных принципов возможен сад повседневности: «Чем прочнее, неподвижнее [в смысле стабильности основ. — А.Щ.], тем гуще быт». Но когда под давлением исторической необходимости ломается повседневность, то именно повседневность как бы поджидает новой (политической) стабильности, чтобы на ее базе люди могли устроить то, что называют «внешней стороной жизни»: «Бывают, однако, моменты перехода, ломающие быт и заставляющие людей жить в абстракции. [Но] чем истиннее новая форма жизни, тем легче она обраста-

ет чувственной оболочкой, бытом».

Игра противоположностей «повседневного» и «неповседневного» может превратиться в «игру на вылет», и тогда в зависимости от того, «что вылетает» за борт (повседневное или неповседневное) дело кончается resp. новым цивилизационным шансом или крахом. Проблема непрекращающейся цивилизации — это задача, чтобы ни один «игрок» не одержал окончательной победы: «принципиальное» (оно же «неповседневное») не должно торжествовать за счет умерщвления «живого» и «непосредственного» (оно же «повседневное»). И наоборот. Хорошо и предметно эту мысль из творческого наследия М. Лифшица резюмировал его ученик В. Арсланов: «Быт — это то, как отражается историческое бытие в жизни отдельных людей. Историческая задача человечества — превращение быта в истинное бытие, образование среднего между стихийной повседневностью и разумным началом».

В то же время и это в логике М. Лифшица, следует иметь в виду, что повседневность обладает своей независимостью и самоактивностью. Она может консервативно сопротивляться вызовам времени (Победоносцев: «Россию надо подморозить, чтобы она не протухла»), а может и чувствовать «раскаты грома», предвещающие будущее (Маяковский: «Я хочу будущее сегодня»). В том и другом случае есть своя правда и своя неправда. Тут, как говорит Гамлет: «Надо быть бдительным». Хуже этих обоих вариантов — третий случай: слепая и безудержная повседневность, та повседневность, на которую все больше похожи повседневные практики и «ценностные ориентации» в наш постмодернистский век. Если повседневность сама себя пародирует (и через это самоповторение себя же и легитимизирует в бессмысленно-новых привывчках-экстравагантциях), если она паразитирует на классическом политическом наследии (требование возвести право на однополюе браки в ранг «основных прав человека»), если она карикатуризирует художественную классику в угоду «свободы творчества», если самопознание деградирует до «selfy» на фоне жертв катастрофы и т. д., и т. д., то это — повседневность, действительно, «без сущности», слепая и заблудившаяся в себе самой.

Вот здесь то и встает вопрос о цене безыдейности постмодернистской повседневности. Кого сегодня бог хочет наказать, того он ... наделяет «постмодернистским разумом». С разумом у держателей постмодернистского дискурса все хорошо. На ясное, как день, просветительское «Сон разума порождает чудовищ» Ж. Деррида язвительно спрашивает: «А может быть, сон разума — это самое естественное его состояние?». Поэтому и слепота постмодернистской повседневности с этих позиций представляется скорее выгодным преимуществом свободы и необремененности принципами, понятиями идеями. Как же выглядит ситуация на самом деле, без постмодернистского самообмана? Даже не скажешь, что средненько. Плохо выглядит. Постмодернистская повседневность, как «взбесившееся фортепьяно» у Д. Дидро, не готово к гармонии с исторической, сущностной действительностью, не готово услышать, как сказал бы М. Хайдеггер голос «онтологии», голос «судьбы», голос «бытия» или, привычнее выражаясь, «голос истории».

Вне всякого сомнения, повседневность нуждается в идейности, а не в отсутствии разума. Идеи не отражение бытия, это его (бытия) самоотражение. Зачем мы смотримся в зеркало? Не затем, конечно, чтобы уже больше не отрываться и кончить дело печальным финалом Нарцисса. Мы смотримся, чтобы в случае необходимости вносить коррективы, а значит, с определенной степенью гарантии развиваться, закрепляться на «точках невозврата», идти навстречу истине, идеальному и «телосу» как своему предназначению. Вслепую, без идей, если под зрением не иметь в виду «косоглазие», а под идеями — «идеологический опиум», — бытие «не работает». Идеи и есть само бытие

в формате «инобытия». Цена безыдейной повседневности — это начало эрозии уже самого бытия. А эрозии только дай начаться. У Черчилль как-то сказал в назидание быстро устающим и беспечным гражданам, коих известное число он стал наблюдать и на просторах собственного отечества: «Меня часто спрашивают: за что мы боремся? Я отвечаю: вот перестанете бороться, тогда и узнаете!».

Эмансипацию жизни от серьезной идейности М. Лифшиц называл «деидеализацией». Вот именно этот процесс равносильен отчуждению, неосвобождению человека, овеществлению субъективности, прекращению «идеализирующейся материальной жизни». А, вот, и те слова, которые делают настоящую честь русской философии, поскольку в нашем контексте постмодернистского бегства от «разума повседневности», звучат по медицински актуально: «Мысль не теснит бытия, она его освобождает» (А. Герцен). Прочтите этот тезис в формате «и наоборот» («Бессмыслие теснит мир и закрепощает этот мир в его собственных суррогатах») и размеры последствий нашего неприхотливого самопотворства и благоприобретенной склонности «не задумываться» очевидны, то есть видны не за горами.

Заключение почти лирическое

Повседневность, отказавшаяся от саморефлексии, от самокритики, как «art pour art», живущее собственным проеданием, как копии самих себя, «копии без оригинала», — такая повседневность представляет собой, по убийственному слову Т. Ляйтхозера, «темную и отупляющую» среду обитания. В то же время та же повседневность как «жизненный мир» надежных достоверностей, на который можно опереться и который одновременно открыт осмыслению в идеях, концептах, идеологии,

представляет, по убеждению Ю. Хабермаса, не «захолустье» и «заброшенность» бытия, а его «исполненность». Поэтому если иметь в виду этот атрибут повседневности (повседневных практик), то здесь мы, действительно, как часто говорит Гегель, в подобных случаях, «сразу у себя дома». Но тут же со всей диалектической необходимостью, надо заметить, что «дом» и «домашний мир» — это не та резиденция, где пребывает «неповседневное». А именно «неповседневное» и несет в себе дух, формирующий наш характер, эту вершину человеческой личности. Именно «неповседневное» искушает нас «историческим», «судьбоносным», «героическим». Именно неповседневное зовет нас в дорогу. Русская пословица бьет прямо в цель: «Домашние мысли в дорогу не берут».

В труде двух отечественных авторов книжки «Анализ повседневности» про повседневность можно прочесть много интересного. «Много интересного» — это если без эвфемизмов, это значит, «много tutti-frutti», всякой всячины. Ну, написано и написано — чего не бывает. Уже с этим впечатлением хотелось было закрыть вышеупомянутое сочинение, как вдруг на последней странице, в последнем абзаце прочел слова, которые полностью вознаградили труд и время, затраченные на прочтение данного труда. Вот эти буквы и эти слова: «Лишиться своей повседневности, остаться наедине с ней — полюсы существования, равно невыносимые для человека». Может быть, по модной привычке сразу захотелось leave a comment, но поневоле вспомнилось у З. Гиппиус: если (в произведении) надо что-то разъяснить, то не надо разъяснять. И то правда, в словах И. Касавина, С. Щавелева с драматической точностью схвачена ситуация с повседневностью, постмодернистским «энтузиазмом» лишь усугубленная...