

## ДЕФОРМАЦИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Обсуждается проблема изменений и деформаций повседневности в современной культуре. Смена традиционного типа повседневности на новый, технократический, означает смену стратегий человеческого существования с «быть» на «иметь». Анализируются причины этого процесса: разрушение традиционной бинарности культуры, рост практик потребления (прежде всего гастрономической и эротической), урбанизация и новое качество городской жизни.

Повседневность стала предметом неустанный интереса гуманитарных наук в ситуации собственного кризиса, который продолжается до сих пор. Традиционные стратегии повседневного нарушены и преодолены, между тем они, безусловно, обладали охранительным значением для человека и поддерживали достаточную степень гармонии в реализации им своего предназначения, задавая и структурируя его место в мире. Пожалуй, самыми существенными факторами, повлиявшими на смену типов повседневностей (такая смена очевидна, по мнению известного российского исследователя В.Д. Лелеко) или деформировавшими современную повседневность, можно назвать следующие: научно-технический прогресс, окончательно задавший техногенный характер социальной и культурной реальности; изменившийся характер гендерных ролей (разрушено веками фиксировавшееся соотношение мужского и женского, обеспечивающее специфическую, во многом одностороннюю ценностную ориентацию культуры); преобладание практик потребления и манипуляции, которые выступают сейчас доминирующими в плане воспроизводства культуры.

Смена типов повседневности определена развитием высокотехнологичной среды обитания, которая сильно меняет быт (автоматизируя его) и высвобождает огромное количество свободного времени для человека. Последнее может тратиться разнообразно – и на творчество во всех его формах, и на пустое или праздничное времяпровождение. Некоторые исследователи связывают существование современного типа повседневности как исторически нового именно с переходом к массовому высшему и непрерывному образованию, которое «становится уделом не только правящей и духовной элиты, но и большей части рядовых граждан, что окончательно утверждает научную картину мира в качестве доминирующей в ментальных структурах повседневности» [1. С. 261].

Таким образом, именно научная картина мира вместо традиционной мифологически-религиозной становится нарративной для нынешней повседневности, которая перестает быть «порогом» культуры. Но отсюда не следует, что к повседневности вернулось значение подлинности. Как и прежде, она остается квазиреальностью по отношению к другим, более высшим и отвечающим назначению человеческого духа сферам реальности; или пространством, полным экзистенциально понижающих значений, которые как сохраняют человека, так и сдерживают его сущностную реализацию. В.Д. Лелеко верно замечает, что присущий культуре в ее сегодняшнем состоянии процесс десакрализации влияет и на повседневность тем, что отменяет механизмы ее сакрального санкционирования (в традиционной культуре это обряд и ритуал), оставляя, конечно, рудименты в виде примет, магических практик легкого характера, ритуализированного поведения.

Глобальные изменения в повседневности связаны также с активной массовизацией культуры. Бинарность культуры в виде элиты и массы существовала всегда, но никогда еще масса не обладала большей властью, чем сейчас – властью подчинять своим вкусам стратегии культурного развития и утверждать доминанту потребления как главную в дискурсе существования. Идентичность массового человека связана именно с повседневностью, за рамки которой он не выходит – иначе перестанет быть таковым. Следовательно, массовизация, на первый взгляд, происходит как утверждение повседневного, но только на первый взгляд, потому что одновременно мы ощущаем и дефицит повседневного – прежде всего потому, что оно потеряло свою прежнюю аутентичность.

Пространство повседневности в традиционной культуре подчинено строгой дихотомии противоположностей: космоса и хаоса, доброго и злого, своего и чужого, потустороннего и посюстороннего, мужского и женского. Обеспечение должного взаимодействия и взаимовлияния этих противоположностей фундирует повседневные практики и жесткую регламентацию заполнения повседневного пространства даже в мелочах. Ж. Бодрийар в «Системе вещей» пишет об обстановке традиционного (в авторском контексте – буржуазного) дома, где часы символизировали механическое сердце дома и давали возможность телесного усвоения времени его обитателям, а мебель и прочие предметы жилого помещения обладали выраженной монофункциональностью и задавали определенный ритм жизни их владельцу. Конечно, здесь речь идет и о моральном диктате, ведь подобная обстановка обладает выраженным эффектом надзирания и репрессивно влияет на человека, его телесность и в целом мировосприятие – традиционная культура не очень то поощряет тех, кто выбивается за рамки единого строя существования. Традиционный крестьянский (в славянской культуре) дом также дает нам четкое представление о бинарности существования – изба делится по диагонали «красный угол – печь», где печь и место вокруг нее выступают территорией женского, а красный угол и стол, находящийся там, – территорией преимущественно мужчины, где женщина могла оказаться лишь в исключительных случаях. Соответственно, такое деление способствует и поддержанию противоположностей женское – мужское, материя – дух, языческое – христианское, их встреча и взаимодействие подчинены обряду и регламентированы обычаем. Вещи в крестьянском доме также обладали монофункциональностью и были соотношены с конкретными сферами жизни, некоторые рассматривались в неразрывной связи с домом. Например, стол при продаже дома продавали вместе с ним, он переходил к новым владельцам, следовательно, сакраль-

ность стола была таковой, что ее невозможно было при-  
своить, отчуждая от дома. Однако в таком домашнем про-  
странстве не был, например, индивидуализирован сон – и  
речи не могло идти о персональном месте для сна и о пер-  
сональной кровати. Индивидуализация сна тесно связана с  
ростом самосознания каждого отдельного человека и сви-  
детельствует о его выходе за рамки родового самоощуще-  
ния. Именно доступность для каждого отдельного человека  
ежедневных повседневных благ, предоставление ему част-  
ного повседневного пространства сформировали, по мне-  
нию Э. Канетти, современный тип человека, именуемого  
массовым, – человека, мировоззрение которого представ-  
ляет причудливый микс весьма поверхностного научного  
видения реальности и нерелексированного повседневного  
опыта.

Очевидно, что традиционной бинарности мужского  
и женского в современной культуре и повседневности  
уже не существует. Некоторые исследователи говорят о  
номинальности и иллюзорности таких изменений, иг-  
норируя очевидное положение вещей: женщина больше  
не погружена целиком в домашнее пространство, кото-  
рое прежде рассматривалось полностью как ее  
епархия; СМИ как глянецовый образец ценностной ори-  
ентации общества эксплуатируют, выражаясь языком  
юнгианской психологии, внутреннего анимуса женско-  
го архетипа, ориентируя его на активность, завоевания  
и достижения (разве что специфичен формат такого  
дискурса: он ни в коем случае не демонстративен, зву-  
ча скорее как «соблазней и манипулируй», нежели как  
откровенное «действуй»); женщина успешно проявляет  
себя во многих областях дотоле мужской активности,  
может быть, редко добиваясь выдающихся достиже-  
ний, но такого рода тип успешности обладает удиви-  
тельно стабилизирующими свойствами, потому так  
необходим обществу.

Так, женское уже невозможно напрямую связать с  
повседневным бытием – женщина вышла за его рамки,  
расширив сферу повседневного и в некоторой степени  
экстраполировав его специфику на внеповседневные  
сферы бытия. Повседневный тип труда, которым была  
занята женщина, отличается тем, что обусловлен необ-  
ходимостью удовлетворять ежедневные потребности,  
которые постоянно воспроизводимы в настоящем мо-  
менте. В таком труде невозможен долговременный от-  
чужденный результат, который будет вынесен за рамки  
повседневности и закреплен в социальных институтах.  
Цель повседневного труда по мере ее достижения тут  
же поглощается ненасытностью настоящего момента,  
потому что для того, чтобы цель труда была достигну-  
та, мир как объект трудовой деятельности, как обраба-  
тываемое должен находиться на более низкой онтоло-  
гической ступени, нежели сам трудящийся. Повседнев-  
ность же, допуская разный онтологический статус су-  
ществ, сохраняет единый онтологический уровень для  
всех, поэтому воспринимается универсальным про-  
странством сосуществования (в этом смысле она явля-  
ется своеобразным стоком для всякого рода  
маргинальных форм культуры). Повседневность задает  
параметры строгой нормативности и нормальности  
(П. Бергер и Т. Лукман в исследовании «Социальное  
конструирование реальности» замечают, что вывод о  
том, что кто-то сошел с ума, явно означает, что этот

кто-то попал в мир, больше не являющийся общим ми-  
ром объединяющей всех повседневности), но одновре-  
менно она и «осадок существования, наполняющий наши  
мусоросборники и кладбища, заваль и хлам жизни» [2.  
С. 153]. Амбивалентность повседневности задает и при-  
сущую ей диалогичную форму коммуникации, которая  
является несомненной ценностью современной культуры  
после многовекового диктата монологичного разума.

Существенное значение в изменение характера со-  
временной повседневности внес стремительный рост  
городов, которые воспринимаются центрами мира, и,  
несомненно, воплощают в себе новый тип повседневно-  
сти. Традиционная повседневность также знала город,  
но следующий этап эволюции города – мировой город –  
связан именно с новым типом повседневности, с по-  
стмодернистскими изменениями в культуре (развитие  
топосности повседневного пространства можно усмотреть  
как эволюцию дом – город – мировой город – вир-  
туальный город). Эти изменения выразились в той поли-  
вариативности разнообразнейших форм существования,  
которые презентуют современный мировой город.  
Б.В. Марков называет Нью-Йорк типичным мировым  
городом современности, выделяя следующие его харак-  
теристики: невероятный темп движения, наглядную  
мультикультурность пространства (очевидное мирное  
сосуществование не только представителей разных на-  
циональностей, но и разных типов людей), отсутствие  
артикулированной речи (последняя как раз видится под-  
тверждением наррации). В связи с этим резонен вопрос:  
что в пространстве мирового города обеспечивает дос-  
таточно бесконфликтное сосуществование такого антро-  
пологического разнообразия, которое ранее (еще столетие  
назад) было источником серьезных конфликтов? Ответ на  
этот вопрос в данном контексте один: новый тип  
повседневности, который в онтологическом плане  
сузился, претерпев технократическое преобразование,  
но в коммуникационном аспекте расширился, задав  
культуре в целом те параметры примирения и сосущест-  
вования противоположностей, которые ранее были дос-  
тоянием только повседневного топоса. В этом смысле  
мировой город, несмотря ни на что, переполнен звуч-  
анием повседневного, вовлекая своих жителей в сам про-  
цесс бытийствования, которое не требует никаких под-  
тверждений от иных, более высоких форм культуры.

Мировой город породил новую топографию, вернее,  
деконструировал старую. Улицы многих старых,  
«классических», городов исходили из единого центра,  
повторяя и топографию характерного для них типа  
культуры, выражающегося через культурное ядро (им-  
перативная и ведущая система ценностей) и культур-  
ную периферию (маргинальные состояния, субъекты,  
события). Такая гомогенная топография преодолена в  
видимой гетерогенности современного города: «В ис-  
торически сложившихся городах можно выделить не-  
сколько слоев, соответствующих периодам их разви-  
тия: культурные памятники, промышленные предпри-  
ятия, транснациональные центры со специфической  
архитектурой и образом жизни (финансовая и теле-  
коммуникационная сферы), наличие мигрантов, встре-  
ча разных культур, разные языки, разноликая толпа,  
разные манеры и одежда – все это усиливает культур-  
ную гетерогенность города» [3. С. 145]. Такого рода

гетерогенность совпадает с распространенным (в антропологии города) сравнением тела города с телом женщины (анalogии города с женским телом существуют не только в культурологической, но и в художественной литературе, что понятно – женская телесность носит объектный характер, таинственна, гетерогенна). Таким образом, очевидно, что утверждение традиционно женских ценностей в современной культуре окончательно изменило ее облик, оказав существенное влияние и на повседневность. В этом плане мировой город является репрезентативным пространством повседневности гораздо более, нежели местом сосредоточия культурных артефактов, свидетельствующих о трансцендентной, духовной природе человека.

Когда мы обозначаем мировой город как ступень в эволюции дома, возникает резонный вопрос – а что же сам дом, он же не может упраздниться! Каким бы очарованием не обладали пространства мировых городов, они не могут заменить человеку крыши над головой – его собственного дома (взятого в любом формате – усадьбы или квартиры). Дом непосредственно связан с телесностью человека, аутентично воссоздает ее структуру, продлевая, достраивая и защищая ее. Домашнее пространство является промежуточным между человеком и внешней, природной средой его обитания. Традиционный дом четко выдерживал разделение на свое и чужое, двор вокруг дома выступал промежуточным пространством между своим и чужим. С ростом городов границы дома оказались связаны с границами города, а городская среда во многих смыслах становится «двором» – по-настоящему чужая территория начинается, как правило, за городскими стенами. Исследователи города с удовольствием пишут о больших городах происходит то, что называют утратой дома» [З. С. 161], что, видимо, не совсем соответствует истине. Город вынужденно модифицирует дом, включая его в свой состав и одновременно видоизменяя его и структурно, и функционально, и этим самым рождает новые техники существования, которые особенно очевидны по контрасту, – т.е. при резкой смене среды обитания, к примеру, деревенской на городскую. Эти техники уже исключают навыки взаимодействия человека с природой, включая, наоборот, навыки коммуникации с миром вещей. Действительно, экзистенциальный выбор между забвением и пониманием для современного человека выглядит скорее как выбор между «иметь» или «быть». Мир вещей провоцирует прежде всего «иметь», тем более что социальные практики все более конструируют идентичность человека именно через «иметь», вменяя в его обязанность наращивание объемов количественного, но где-то и качественного обладания. Специфика вещной природы в том, что вещь нуждается в хозяине, в том, кто способен любым способом (номинально, функционально, символически и т.д.) включить вещь в пространство своего самоотношения, сделав ее отражением пространствания собственной идентичности. На это уходят онтологические ресурсы человека, недаром все аскетические учения, ориентирующиеся на духовное совершенствование человека, были против идеи обладания многочисленными продуктами производства мира мирского.

В традиционном доме человек тоже окружен вещами, но его отношения с ними носят несколько иной

характер – морального свойства. Эти вещи – результат труда, адаптивования природы к человеческим потребностям, причем сама возможность получить этот результат связана не с насилием над природой, а скорее с ее дарующими аспектами. Поэтому можно утверждать, что вещи традиционного дома – суть дары мира, природного прежде всего, человеку. Это и задает соответствующую моральную перспективу коммуникации человек – вещь в повседневности традиционного типа.

В городском пространстве эта перспектива преодолевается. Город прежде всего соблазняет перспективами владения (выше уже говорилось об изменившемся дискурсе насилия, данным в современной культуре в виде стратегий манипуляции и соблазнения, искушения). Такого рода искушению очень трудно противостоять, оно захватывает и меняет онтологическое ориентирование человека, навязывая ему перспективу самоактуализации через стандартный набор артефактов, причем не только материальных. Помимо моды на одежду, к примеру, сюда входит и мода на определенные способы времяпровождения, мода на потребление образцов и образчиков массового искусства и культуры, мода на определенные телесные техники самопрезентации. Все это носит временной характер и требует высокой степени адаптивности, как раз развития этой способности «иметь», даже не важно что.

Ш. Фурье, французский философ-утопист, в своей «Стране Гармонии» писал об ином типе потребления, носящем творческий, сугубо человеческий характер. «Страна Гармония» – весьма странное, нетипичное и уникальное в своем роде произведение в числе иных утопических проектов. Фурье пытается вернуть человека в рай повседневного. Если Б. Вальденфельс отмечал пластичность повседневности, протестуя против ее универсального характера и говоря о двух процессах, воплощающих повседневное пространство – процессе оповседневнивания и процессе преодоления повседневности, то Фурье видит будущее блаженство человека как раз в перспективе оповседневнивания, когда репрессивные механизмы высокой культуры потеряют власть над человеком. Причем человек при этом не возвратится в некое докультурное природное состояние, он просто погрузится в постоянство и ограниченную горизонтность повседневного. Для этого ему нужно изменить свое отношение к вещам – прежде всего умерить желание потреблять, а затем изменить масштабы и специфику производства вещей. И здесь Фурье возвращает человека к архаическому мировосприятию, когда практически любая вещь была нагружена символически и отвечала экзистенциальной, а не пустотной нуждасности в ней. Так предотвращается перепроизводство и избыточное потребление вещей. По сути, Фурье отвечает на актуальный сейчас вопрос о том, зачем столько трудиться, чтобы «иметь», не лучше ли вернуться к соотносимой с истинно человеческой потребностью форме существования через «быть». Последняя замыкает человека в рамках повседневности, лишая привычной ориентации в прогресс, развитие и стремление стяжать ряд результатов своей деятельности в виде отчужденных форм культуры.

Фурье отводит человеку всего две сферы: наиболее, по его мнению, значимых и наименее репрессивных для бессознательного – эротику и гастрософию, две стра-

сти – эротическую и гастрономическую, которые помещают людей в пространство диалога, не отделяя их друг от друга, но соединяя. Этим страстям философ-утопист придает статус религиозных, опираясь на то, что любая религия прежде всего есть любовь и причастие. В цивилизованном мире страсти распалются запретами, в стране Гармонии ничего не подавляется, все разрешено, а поэтому очеловечено. Эротическая страсть – самая глубокая, гастрономическая – наиболее необузданная; первой не затронуты старики и дети, а вторая расцветает в детстве и старости. Любовь является высшим из искусств, гастрономия – главной из наук, в эротике главенствует добродетель, в гастрософии – мудрость.

Парадокс заключается в том, что сейчас этот утопический проект реализуется в непредвиденном для его автора ключе – эротические и гастрономические страсти действительно завладели человеком и практически утратили или преодолели многие свои зафиксированные историей культуры ограничения. Если обратиться к нынешним социокультурным практикам, конструирующим человека, то обнаруживается, что они носят, выражаясь грубоватым фрейдистским языком, орально-генитальную ориентацию. Взаимодействие с миром предполагается как его беспрестанное вбирание, поглощение, проговаривание, в конечном счете уничтожение – забивание его артефактами внутренней онтологической пустоты. Пищевая индустрия не гнушается ничем, побаваясь, пожалуй, последнего бастиона – лежащего в основании фундамента культуры табу на каннибализм; эротический дискурс обнажил все свои возможные слагаемые, некоторые из которых (опять же табуированные) легализованы если не в самом социальном пространстве (там они, исходя из требований хотя бы относительного душевного здоровья общества, находятся под запретом), то в искусстве, кинематографе, давая волю сублимированным переживаниям. Например, откровенная инцестуальная тематика француз-

ского фильма «Моя мать», снятого по мотивам оформленных в жанр художественной литературы порнофантазий французского философа Ж. Батая, впечатляет именно той бездной, которая открывается в человеке цивилизованном, рефлектирующем и, в общем, явно относящемся к культурной элите, а не к профанной массе.

Но утопичность проекта Фурье состоит в том, что декларируемое им растабуирование страстей равно их подавлению – и то и другое равным образом губительно для человека, так же как равны практики скупости и расточительства по отношению к практике экономии, которая как раз и видится наиболее аутентичной стратегией повседневности. Границы повседневности традиционно совпадали с культурными ограничениями – нижней границей повседневного мира является табу, разграничившее биологическое и социокультурное, верхней – репрессивные механизмы, в некоторых случаях чрезмерно сдавливающие повседневность.

Вышеописанные процессы настойчиво видоизменяют лицо современной повседневности, прежде всего чрезмерным расширением этой сферы, экстраполяцией ее особенностей на все остальные локусы культуры, повседневность перестает быть оппозиционной частью культуры, стоком ее маргинальных состояний. Повседневность захвачена процессами потребления, к которым свелись многочисленные повседневные практики, прежде всего пища, эротика, труд. Новый конструкт идентичности человека искусственно гламурен, чрезмерно материален, напичкан эротическими предикатами и формируется как образец максимального обладания всем тем, что предлагает цивилизация. Так, повседневность, традиционно ориентирующая человека на регламентированное и ритуализированное бытие-ствование, теперь направляет его по пути расширения возможностей обладания, и можно только предполагать, каковы конечные перспективы подобной ориентации, но это уже тема дальнейшего исследования.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Лелеко В.Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств, 2002. 320 с.
2. *Бланшо М.* Язык будней // Искусство кино. 1995. № 10. С. 151–157.
3. *Марков Б.В.* Культура повседневности: Учеб. пособие. СПб.: Питер, 2008. 352 с.

Статья представлена научной редакцией «Культурология» 20 февраля 2008 г.