



Уральский  
федеральный  
университет

имени первого Президента  
России Б.Н.Ельцина

Институт  
гуманитарных  
наук и искусств

**М. В. КАПКАН**

# КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Учебное пособие



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

М. В. Капкан

# КУЛЬТУРА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Рекомендовано методическим советом УрФУ  
в качестве учебного пособия для студентов, обучающихся  
по программе бакалавриата по направлению подготовки  
51.03.01 «Культурология»

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2016

ББК С526.2я73-1  
К202

Рецензенты:

кафедра культурологии

Уральского государственного педагогического университета  
(заведующий кафедрой доктор культурологии,  
профессор И. Я. Мурзина);

Е. В. Баженова, кандидат культурологии,  
доцент кафедры философии  
Уральского государственного лесотехнического университета

**Капкан, М. В.**

К202      Культура повседневности : [учеб. пособие] / М. В. Капкан ; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2016. – 110 с.  
ISBN 978-5-7996-1852-0

Учебное пособие посвящено вопросам теории и методологии изучения повседневной культуры. Рассматриваются наиболее репрезентативные феномены культуры повседневности, такие как тело и телесность, вещь, пища, сфера эмоций, и актуальные подходы к их исследованию, сложившиеся в отечественной и зарубежной социально-гуманитарной науке. В конце каждой главы приводятся творческие задания.

Для студентов, обучающихся по направлению «Культурология».

ББК С526.2я73-1

*На обложке:*

репродукция картины Анри Лебаска  
«Марта и Ноно за шитьем в интерьере» (1910)

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	5
Глава 1. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК .....	8
Понятие повседневности .....	8
Общая характеристика повседневности .....	8
Культура повседневности .....	14
Основные подходы к изучению культуры повседневности .....	18
Повседневность как предмет исторического исследования .....	18
Социологические исследования повседневности .....	20
Культура повседневности и <i>cultural studies</i> .....	23
Глава 2. ХРОНОТОП ПОВСЕДНЕВНОСТИ .....	26
Пространство повседневности .....	26
Пространство повседневности как физическое пространство ...	27
Пространство повседневности как социальное пространство ...	31
Время повседневности .....	35
Общая характеристика времени повседневности .....	36
Время повседневное и неповседневное: проблема границ .....	38
Структура времени повседневности .....	40
Глава 3. ВЕЩНЫЙ МИР ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЫ .....	45
Вещь как феномен культуры: функциональный аспект .....	45
Образ вещи .....	50
Человек и вещь: режимы взаимодействия .....	52
Глава 4. ТЕЛЕСНОСТЬ И ТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ В КУЛЬТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ .....	57
Тело как феномен культуры .....	57
Тело и телесность .....	57
Тело как культурный конструкт .....	63
Одежда и костюм в культуре повседневности .....	67
Одежда как вещь: функциональный подход .....	68
Одежда как элемент телесности .....	71
Одежда как язык: семиотический подход .....	74

Глава 5. ГАСТРОНОМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА .....	79
Пищевой код культуры .....	79
Гастрономическая культура: структура и функции .....	84
Глава 6. ЧУВСТВА И ЭМОЦИИ КАК ФЕНОМЕН ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЫ .....	90
История изучения эмоций .....	90
Основные понятия истории эмоций .....	95
Список рекомендуемой литературы .....	101

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Культура повседневности – одна из популярных областей современного гуманитарного знания. Неуклонный рост интереса к ней свидетельствует и о стремлении науки о культуре освоить новые сферы, и о доминировании в современной культуре именно повседневного пласта. При этом интерес представляет как исследование повседневности в качестве относительно автономного «мира опыта» (А. Шюц), так и рассмотрение ее во взаимосвязи с другими сферами культуры. Изучение повседневности позволяет создать многомерную картину культуры в ее противоречивости и целостности. Исследователь повседневности получает возможность увидеть отражение высокой культуры в зеркалах повседневного бытия, в зеркалах, подчас открывающих новые черты известных и понятных явлений. В равной степени и обыденная жизнь раскрывается в своей нетривиальности и символичности. Современное знание о культуре непредставимо без соположения специализированной и повседневной ее сфер, а потому курс «Культура повседневности» становится необходимым элементом профессиональной подготовки бакалавра культурологии.

Сложившись как самостоятельное научное направление в шестидесятые годы прошлого века, история повседневности стремительно развивалась как междисциплинарное поле исследований. За прошедшие десятилетия эта научная область обогатилась разнообразными концепциями и методами, раскрывающими различные грани обыденной жизни человека во взаимосвязи с социально-культурными процессами и явлениями. В поле внимания исследователей оказались не только вопросы исторической эволюции повседневности, но и актуальные проблемы современной культуры, проявляющиеся в том числе на уровне повседневных практик. В научный оборот были введены новые, порой очень неординарные объекты изучения – пища, нижнее белье, елочные игрушки,

коммунальные квартиры, шопинг... Все это сделало культуру повседневности притягательной сферой исследований.

Однако кажущаяся очевидность повседневных явлений и процессов зачастую таит опасность подмены научного анализа зарисовками из истории быта, а применительно к современности – наивным описанием личного опыта. Вместе с тем современный этап развития культурологии характеризуется стремлением к концептуализации повседневности, а значит, предполагает преодоление инерции обыденного мышления и «остраненный» взгляд на привычные вещи. Повседневность требует особого языка описания и специфических исследовательских процедур, не менее строгих, нежели те, которые применяются к объектам высокой, профессиональной культуры.

Эта проблема актуальна и применительно к учебным пособиям. Если история повседневной культуры комплексно отражена во многих учебниках<sup>1</sup>, то вопросы теории и методологии ее изучения попадают в учебную литературу значительно реже<sup>2</sup>. Как правило, теоретико-методологическая составляющая курса сводится к общей характеристике мира повседневности, либо изложение теоретических вопросов подменяется авторской трактовкой повседневности, возможно, оригинальной и убедительной, но все же неизбежно односторонней. Тем самым анализ процессов смыслообразования повседневной культуры уступает место изучению корпуса фактов, намечающих логику ее исторической эволюции.

Предлагаемое учебное пособие опирается на альтернативную концепцию изучения повседневной культуры, предполагающую рассмотрение не столько истории, сколько теории повседневности. Основная цель данного пособия – снабдить студента теоретико-методологическим инструментарием, позволяющим анализировать различные феномены повседневной культуры с учетом

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Козьякова М. И.* История. Культура. Повседневность: Западная Европа: от античности до 20 века. М. : Весь Мир, 2002; *Георгиева Т. С.* Культура повседневности : в 3 кн. М. : Высш. шк., 2005–2007.

<sup>2</sup> Одним из немногих исключений является учебное пособие Н. Л. Новиковой «Культура повседневности. Теоретический аспект» (Саранск, 2004).

современного состояния гуманитарного знания. Подобный подход вовсе не отменяет важности изучения исторической динамики повседневности, а потому пособие связано отношениями взаимодополнения с учебниками по истории повседневности (наиболее фундаментальные из них приведены в списке литературы в конце пособия). Однако конечной целью изучения дисциплины «Культура повседневности» все же является формирование у студента способности анализировать основные артефакты повседневной культуры, что во многом обусловлено переходом российского образования от парадигмы, ориентированной на передачу знаний, к компетентностной модели, призванной вырабатывать умения и навыки профессиональной деятельности. Достижение данного результата требует рассмотрения исследовательского поля культуры повседневности как диалога различных подходов и точек зрения, которые в совокупности формируют современное знание об этой важнейшей сфере человеческого бытия.

Избранная цель определила структуру предлагаемого пособия, построенного по тематическому принципу. Оно открывается рассмотрением общих вопросов теории повседневности, истории ее изучения, специфики пространственно-временной организации. В дальнейших главах выявляются особенности наиболее репрезентативных феноменов повседневной культуры, таких как тело и телесность, вещь, пища, сфера эмоций. В конце каждой главы приводятся творческие задания, выполнение которых позволяет применить рассмотренные концепции и методы к анализу конкретного материала повседневной культуры, а также список литературы, включающий как классические, так и современные работы по данной теме. Итоговый список рекомендуемой литературы содержит исследовательские тексты теоретической и исторической направленности и призван сориентировать студента в дальнейших углубленных исследованиях культуры повседневности.



## Глава 1

# **ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК**

### **Понятие повседневности**

Хотя повседневность редко становится предметом поэзии, разговор о ней лишен терминологической определенности и очень часто сбивается на метафоры. Повседневная жизнь настолько очевидна и привычна, что попытки «остранить» ее в научном дискурсе терпят поражение. Такова природа этой альфы и омеги нашей жизни, что попытки найти к ней ключ нечасто могут увенчаться успехом.

Каждая наука обнаруживает повседневность в чем-то своем. Лингвистический интерес к повседневности выражается в изучении разговорного языка и просторечия. Для антрополога повседневность предстает как типичные действия и ежедневные ритуалы. Культурология повседневности сосредоточивается на ценностях и смыслах неспециализированных сфер культуры. Все это, безусловно, части повседневности. Но взятая как особая реальность, а не объект научного исследования, повседневность целостна и соединяет в себе различные аспекты – публичное и частное, высокое и низкое, физическое и интеллектуальное. Споры о сущности и границах повседневности далеки от завершения, и мы можем только наметить контуры решения проблемы, но не дать окончательный ответ.

### **Общая характеристика повседневности**

В самом общем виде повседневность описывается через наиболее очевидные ее характеристики, одновременно объективные и субъективные. Повседневное – это рутинное, упорядоченное,

привычное, типичное, субъективное, близкое. Повседневность обязательна, неотменима для человека. Однако эти характеристики в равной степени как очевидны и понятны, так и слишком размыты, чтобы по ним можно было составить представление о специфике повседневности.

Также повседневность можно охарактеризовать как особую сферу жизни человека. В этом случае она включает «всю жизненную среду человека, сферу непосредственного потребления, удовлетворения материальных и духовных потребностей, связанные с этим обычаи, ритуалы, формы поведения, привычки сознания»<sup>3</sup>. В этом случае повседневность охватывает достаточно разнородный круг феноменов: привычную трудовую деятельность, этикетные формулы поведения, техники решения профессиональных и домашних проблем, сегмент развлечений (как частный случай потребления), стереотипы и предрассудки, которыми мы руководствуемся в своей деятельности.

Наиболее подробная характеристика повседневности принадлежит социологу Альфреду Шюцу, который ставит повседневность в один ряд с религией, игрой, научным теоретизированием, и т. д. А. Шюц выделяет шесть признаков повседневности:

1) *активная трудовая деятельность, направленная на преобразование внешнего мира*. Суть повседневной жизни заключается в решении практических задач, требующих преимущественно физических усилий и имеющих целью достижение максимального личного комфорта. Человек в повседневности не столько размышляет, сколько действует на основании неосознанных установок. Повседневная жизнь не предполагает интенсивной рефлексии. Это не означает, что обыденная деятельность лишена интеллектуального начала, но оно специфично. Повседневность не рациональна в том смысле, в котором рациональна наука. Ее логика – это ситуативная логика здравого смысла, нацеленная преимущественно на поиск оптимального способа существования в предлагаемых условиях;

---

<sup>3</sup> *Ястребицкая А. Л.* Повседневность и материальная культура средневековья в отечественной медиэвистике // *Одиссей: Человек в истории*. 1991. М. : Наука, 1991. С. 95.

2) *естественность установки.* Повседневность не позволяет человеку сомневаться в том, что мир существует и он именно таков, каким человек его представляет. Эта убежденность подкрепляется тем, что повседневную жизнь мы всегда разделяем с другими людьми, которые ведут себя и мыслят так же, как мы, и в соответствии с нашими ожиданиями. Даже если время от времени происходят события, которые противоречат устоявшимся представлениям, человек, как правило, стремится разрешить это противоречие, выводя нестандартные ситуации за пределы повседневности и объясняя нарушения как розыгрыш, эксперимент или следствие нездоровья. Естественность установки – залог успешного существования в повседневном мире и устойчивости самой повседневности;

3) *напряженное отношение к жизни.* И природное, и социальное окружение человека динамично, а потому чревато возможностью неожиданного поворота событий, внезапно принимаемых решений, незапланированных действий. Человек в повседневной жизни постоянно оказывается в различных ситуациях, которые требуют от него быстрых и адекватных ответов, заставляют его действовать. Это подразумевает постоянное напряжение сознания и активную вовлеченность в происходящее (в отличие, например, от состояния сна);

4) *специфическое восприятие времени.* Время повседневности – это циклическое время трудовых будней. Повседневность жидется на ощущении «и завтра то же, что вчера», которое в определенных ситуациях может рождать скуку или усталость, но при этом является наиболее привычным для человека, не позволяя разрушать уже упомянутую естественность установки. Это профанный вариант «вечного возвращения», в котором каждый рабочий день служит своего рода микромоделью жизни в целом;

5) *личностная определенность индивида.* В отличие от других миров опыта, в которых востребованы лишь отдельные социальные роли индивида, в повседневности человек участвует всей полнотой личности. Именно здесь, в процессе деятельности, происходит совмещение всех социальных ролей индивида и «собрание» его в целостную личность;

б) *особая форма социальности – типизированный мир*. Повседневная реальность упорядочивается через отнесение ее объектов к определенным типам (или стереотипам). Именно они позволяют свободно ориентироваться и успешно действовать в мире повседневности. При встрече с незнакомым человеком мы стремимся соотнести его с уже известным нам типажом (мужчина, пожилой, иностранец и т. п.) и вести себя с ним в соответствии с подходящим алгоритмом. Эти типы и стереотипы не изобретаются индивидуально, а заимствуются из коллективного знания – ведь мир повседневности интересубъективен, т. е. создается и поддерживается людьми в процессе их взаимодействия. Источником типизаций служит язык – прежде всего, естественный язык, но также и язык жестов, знаков, символов и т. д. Осваивая язык, человек усваивает и содержащиеся в нем смысловые модели реальности. Каждый из участников вступает во взаимодействие, вооруженный комплексом неосознанных установок-предположений, среди которых одно из важнейших мест принадлежит предположению о взаимности перспектив: «Я принимаю на веру – и предполагаю, что другой поступает также, – что если я поменяюсь с ним местами так, что его «здесь» станет моим, то я буду видеть предметы на таком же расстоянии и так же типично, как он сам и они будут для меня доступны, как и для него (и наоборот)»<sup>4</sup>. Иначе говоря, речь идет о том, что точки зрения двух взаимодействующих субъектов схожи и принципиально взаимозаменяемы (без учета второстепенных для данной ситуации деталей). Если другой окажется на моем месте, он будет воспринимать ситуацию так же, как я. В повседневном общении мы подтверждаем эту взаимность перспектив выражениями «войдите в мое положение», «встаньте на мое место». При этом ни у кого не вызывает сомнения, что на «моем» месте другой поступил бы точно так же.

Весь повседневный мир строится на идее повторяемости и предсказуемости, что позволяет экономить усилия. Соответственно, чем

---

<sup>4</sup> Цит. по: *Лелеко В. Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. СПб. : С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусства, 2002. С. 160.

более предсказуемым является поведение индивида, поведение окружающих нас людей, тем более комфортно мы чувствуем себя в мире, тем проще нам поддерживать социальный порядок и отыскивать свое место в нем.

Выявленные А. Шюцем характеристики повседневности неоднократно подвергались критике. Оппоненты указывали, что многие из признаков повседневной реальности, которые Шюц считал универсальными, присущи только тому типу повседневности, в котором живет сам исследователь, но не повседневному бытию в целом. Однако, при всей справедливости высказанных замечаний, они не умаляют значения предложенной концепции. Как минимум естественность установки и особую форму социальности действительно можно считать универсальными свойствами повседневного мира.

Однако повседневность невозможно описать как что-то стабильное и неизменное. Это особенно заметно при сопоставлении быта различных эпох, но и более короткие временные отрезки обнаруживают постоянные изменения в повседневной жизни. Она формируется в результате двух процессов, которые немецкий философ Б. Вальденфельс назвал *оповседневниванием* и *расповседневниванием*. Привычное становится таковым в результате многократного повторения, а некогда обязательные элементы повседневности в силу их постепенного забвения утрачивают связь с обыденной жизнью. Еще пару десятилетий назад использование мобильного телефона в обыденной практике рассматривалось как нечто неординарное и для отдельного человека, и для российского общества в целом. Для современного россиянина постоянная мобильная связь – неотъемлемый элемент повседневной жизни. Таким образом, границы повседневности постоянно пересматриваются. Что-то становится привычным, обыденным, а что-то, наоборот, начинает восприниматься как выход за границы повседневного существования. Это в равной мере верно и для отдельного человека (по мере взросления все больше событий, казавшихся в детстве занимательными приключениями, становятся частью рутины), и для социума в целом.

Кроме текучести повседневности, существуют и иные обстоятельства, не позволяющие говорить о ней как о статичной, раз и навсегда данной реальности. Повседневность – сфера деятельности, а потому в ней всегда присутствует элемент творческой активности. Это творчество не предполагает грандиозных открытий, но позволяет подобрать оптимальный способ решения практической задачи, наиболее уместный в данных обстоятельствах. Таковы разнообразные способы обживания неуютного пространства, создания блюд из имеющегося в распоряжении хозяйки набора продуктов, починка отживших свое вещей.

Сущность повседневности проясняется еще больше, если сопоставить ее с другими понятиями, которые зачастую употребляются как синонимы.

Чаще всего знак равенства ставят между понятиями «повседневность» и «быт», как двумя наиболее всеобъемлющими категориями. С одной стороны, быт понимается достаточно широко. В него входят формы поведения, нравы, образ жизни, особенности материального мира повседневности. Как сформулировал Ю. М. Лотман, «быт – это обычное протекание жизни в ее реально-практических формах; быт – это вещи, которые окружают нас, наши привычки и каждодневное поведение»<sup>5</sup>. С другой стороны, быт – это формальная, наиболее устойчивая часть обыденной жизни человека и общества. Исследования быта особенно распространены в этнографии. Именно с воссоздания картин быта эпохи началось историческое изучение повседневности. Это всегда коллективный феномен. Если в обыденной речи часто упоминаются «бытовые проблемы», то научное понятие быта беспроblemно, это, скорее, область готовых решений. Динамичное начало обыденной жизни находится за пределами быта. Кроме того, как отмечает Н. Л. Пушкарева, быт обычно противопоставляется сфере производственного труда<sup>6</sup>, что опять же подчеркивает его статичность и инертность.

---

<sup>5</sup> Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб. : Искусство-СПб, 1994. С. 10.

<sup>6</sup> См.: Пушкарева Н. Л. Предмет и методы изучения «истории повседневности» // Этнографическое обозрение. 2004. № 5. С. 3–19.

Повседневность же, хотя и заключает в себе элемент устойчивости, изменчива и деятельна.

Еще одно понятие, близкое к повседневности, – частная жизнь. Частная жизнь ограничена пределами дома и межличностными внутрисемейными отношениями и связана с понятием интимности. Наиболее часто она ассоциируется с женским и детским миром, для которых является основной сферой. В мужской повседневности частная жизнь появляется сравнительно поздно – в эпоху Нового времени. Наконец, понятие частной жизни распространяется главным образом на городскую жизнь, на ту форму социальности, в которой сосуществуют публичная и приватная сферы и грань между ними очевидна.

Быт и частная жизнь соотносятся с повседневностью как части и целое, охватывая отдельные ее сферы, но не исчерпывая всего содержания.

Таким образом, повседневность предстает как обобщающее понятие, которое включает в себя не только объективные условия ежедневного существования и устойчивые стереотипные образцы поведения и решения проблем, но и субъективные переживания, мнения, оценки и способы мировосприятия, характерные для обыденной жизни.

### **Культура повседневности**

Пожалуй, никакая другая сфера человеческого существования не воспринималась столь удаленной от культуры, как обыденная, повседневная жизнь. Повседневность лежала за пределами культуры, более того – считалась ее злейшим врагом. При этом список претензий, предъявляемых к повседневности, зависел от того, какие принципы и ценности доминировали в высокой культуре эпохи. Если базовыми ценностями средневековой культуры были дух, вечное, священное, то повседневность мыслилась как плотское, сиюминутное, профанное. Если эпоха Нового времени сделала ставку на разум, то она отвергла повседневность как сферу неразумного, автоматического, как мир предрассудков. Наконец, если романтики взяли курс на оригинальность и идеальный мир Другого,

то для них повседневность оказалась сферой нетворческой, приземленной, прагматичной, что наиболее ярко проявилось в известном противопоставлении поэтов и филистеров.

Однако в XX в. началась реабилитация повседневности. Стала набирать силу закономерная мысль о том, что человек проводит большую часть жизни в среде повседневности и лишь время от времени покидает ее ради иных сфер опыта – искусства, науки, религии, т. е. всех тех, которые ранее составляли единственное содержание культуры. Именно повседневность задает ту систему координат, с позиций которой оцениваются все остальные области деятельности человека: «То, что происходит с человеком за пределами мира повседневности, – ситуации, события, факты иных сфер действительности он интерпретирует, опираясь на логику, приемы, концептуальную базу повседневного, обыденного мышления, здравого смысла»<sup>7</sup>. Более того, апологеты повседневности заговорили о том, что она в идеале является основным пространством творчества, где создается все человеческое и сам человек. Тем самым повседневность стала приобретать черты культуры.

Еще основоположник культурологии Л. Уайт выдвинул идею, что культура есть, прежде всего, особая символическая реальность. Специфической чертой этой символической реальности является то, что предметы и явления воспринимаются и оцениваются не с точки зрения их физических параметров и утилитарных функций, а с позиций социальной значимости, которая условна и при этом разделяется всеми представителями общества. Там, где появляются значения и смыслы, не predetermined объективными практическими характеристиками, мы можем говорить о культуре.

Повседневные события, явления, объекты, несомненно, функциональны и направлены на достижение практических целей. Но их значение не исчерпывается утилитарными соображениями. Большинство вещей, которые используются в обыденной жизни, указывают на статус обладателя, хранят память о значимых событиях

---

<sup>7</sup> Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре. С. 212.



личной жизни, обозначают ценности, отношения, идеи и идеалы. Точно так же и многие повседневные действия обладают помимо целей выживания и экзистенциальным смыслом. Другими словами, каждую минуту нашего существования мы конструируем себя, осознаем и подтверждаем свое место в мире. И любой наш поступок, помимо практического смысла, имеет еще и ценностно-символическое измерение.

Однако если создание символической реальности служит доказательством культурности повседневного бытия, то специфика этой культуры во многом обусловлена ее близостью к природе. В отличие от специализированных форм культуры, которые дистанцируются от природы, культура повседневности тесно связана с природными вызовами и биологическими потребностями человека, поскольку она «изначально исходит из требований простого выживания»<sup>8</sup>. Она рождается как способ приручения и освоения природы для обеспечения приемлемых условий существования и представляет собой первый шаг человечества на пути из естественного в культурное состояние. В ходе исторического развития формы культуры повседневности усложняются, становятся более изысканными, но ее связь с базовыми человеческими потребностями сохраняется.

Пограничный, двойственный характер культуры повседневности определяет и другие ее черты. Так, в отличие от многих форм культуры, культура повседневности не получает институционального оформления. Она рождается и функционирует в сфере обыденной деятельности, а потому общедоступна. Можно быть причастным или не причастным к различным сферам специализированной высокой культуры, но нельзя существовать вне культуры повседневности. Благодаря этому свойству она образует тот фундамент, на котором строится дальнейшее усвоение культурных образцов.

---

<sup>8</sup> Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. Вып. 1 / сост. и общ. ред. В. В. Винокурова и В. Ф. Филиппова. М. : Прогресс, 1991. С. 47.

По сравнению с высокой культурой культура повседневности значительно расширяет круг действующих субъектов. Для высокой культуры характерно очень ограниченное число акторов, именуемых гениями, талантами, выдающимися личностями. Так или иначе, по отношению к ней большинство людей занимает достаточно пассивную позицию «страдательного лица» – зрителя, читателя, ученика. Не то в культуре повседневности. По сути, каждый человек – ее активный деятель, творящий смыслы повседневной жизни в разнообразных ситуациях взаимодействия с другими людьми.

Хотя культура повседневности по своим характеристикам сближается с массовой культурой, неверно было бы представлять ее оторванной от процессов «большой» культуры. Хотя культура повседневности создает собственные нормы и ценности, она также отражает многие идеи, смыслы и образы высокой культуры. Они активно взаимодействуют, и с течением времени связи между этими типами культуры все больше усиливаются. Свою роль в этом сыграло и книгопечатание, и распространение всеобщего образования, и развитие СМИ. Все эти явления обеспечили свободную циркуляцию идей, образов, ценностей высшего пласта культуры на уровне обыденной жизни. В результате повседневная жизнь стала строиться по лекалам, заданным образцами высокой культуры. С другой стороны, развитие культуры на современном этапе происходит в значительной мере под диктовку именно культуры повседневности, которая становится и темой высокой культуры, и источником ее новых норм и ценностей.

Повседневность – особый модус бытия человека и общества, первичный для человека. Культурологический ракурс исследования повседневности связан с культурой повседневности, которая представляет собой ценностно-символический аспект повседневности. Среди многообразных трактовок культуры сущности повседневности отвечает представлению о культуре как о способе жизни народа, группы или эпохи. В ней выделяется материальный уровень объектов и духовный уровень норм, ценностей, верований, убеждений, идей и принципов.

## **Основные подходы к изучению повседневности**

Стремление современной гуманитарной науки «показать нетривиальность обыденных вещей, которые скрывают более глубокие смыслы»<sup>9</sup>, породило во второй половине XX в. всплеск исследований повседневной культуры. Этот интерес к повседневности не обошел стороной ни одну из научных дисциплин, что привело к появлению разнообразных направлений и методов исследования.

### **Повседневность как предмет исторического исследования**

Интерес к повседневности рождается у историков еще во второй половине XIX в. Но первоначально исторические разыскания в сфере повседневности не выходили за рамки бытописательства. Это была своего рода история нравов и этнографических подробностей ежедневной жизни определенных социальных групп. Эти труды, безусловно, внесли свой вклад в изучение повседневности, но специфика повседневной жизни как особой сферы человеческого существования оставалась вне поля зрения.

Первым направлением в исторической науке, которое изменило оптику исследований и обратилось к планомерному изучению культуры повседневности, стала так называемая Школа «Анналов». Школа «Анналов» – это условное наименование для ряда французских историков XX в., группировавшихся вокруг журнала «Анналы». Несмотря на многообразие интересов и методов анализа, представителей этого направления объединяли некоторые общие методологические идеи: междисциплинарность, предпочтение истолкования описанию, изучение человека в единстве всех его социальных ролей и культурных проявлений. Это позволило им обратиться к изучению той сферы, которая оставалась на периферии исторической науки, – повседневности. Немалую роль в становлении знания о повседневности сыграло и новое понимание сущности

---

<sup>9</sup> *Hankiss E.* The toothpaste of immortality: Self-construction in the consumer age. Washington D.C., Baltimore : Woodrow Wilson Center Press, 2006. P. 12.

истории, предложенное Школой «Анналов». Историко-культурный процесс – это всегда единство статики и динамики, традиции и новации, и традиционный путь построения исторической перспективы был связан с описанием новаций. Школа «Анналов» сместила акценты и утвердила в качестве центрального объекта интереса как раз традицию, статику.

Хотя обращения к культуре повседневности встречаются у многих представителей Школы «Анналов» на всех этапах ее существования, наиболее фундаментальное исследование принадлежит Фернану Броделю. Рассказывая о механизмах производства и обмена, Ф. Бродель предложил видеть в экономике любого общества два уровня «структур» – жизни материальной и жизни нематериальной, охватывающей человеческую психологию и каждодневные практики. Второй уровень и был назван им «структурами повседневности». К ним он отнес то, что окружает человека и опосредует его жизнь изо дня в день – географические и экологические условия жизни, трудовую деятельность, потребности (в жилище, в питании, одежде, лечении), возможности их удовлетворения (через технику и технологии). Для такого всестороннего изучения был необходим анализ взаимодействий между людьми, их поступков, ценностей и правил, форм и институтов брака, семьи, анализа религиозных культов, политической организации социума. Конечной целью «тотального» изучения прошлого должно было стать выявление некоего инварианта – неизменной величины, присутствующей в формах быта данной историко-культурной общности.

На излете XX в., в 80-е гг., формируется *история повседневности* как особая отрасль исторической науки. Центрами развития этого направления стали Германия и Италия. Основные вопросы, на которые стремится ответить история повседневности, связаны с трудовыми и бытовыми практиками и особенностями восприятия событий – как великих, так и обыденных – рядовыми людьми. Повседневная жизнь не может протекать в вакууме, в нее властно вторгаются обстоятельства большой истории, и в ответ на эти обстоятельства возникают способы выживания и приспособления, вскрывающие базовые ценности и механизмы повседневности.

Как сформулировал специфику нового направления его основатель Альф Людтке, «история повседневности... направлена против аксиомы о “великих людях” [как главных действующих лицах истории и объектах ее изучения]; в такой же степени она критична по отношению к тезису об анонимных структурах, якобы предопределявших ход истории»<sup>10</sup>. Вместо любимых героев исторического повествования – выдающихся людей и «массы» – история повседневности обращается к отдельным людям. Проблемы истории рассматриваются на микроуровне семьи, трудового коллектива и других малых групп, что позволяет слышать голоса «маленьких людей», т. е. рядовых участников истории. С этой точки зрения оказываются заметны детали, ускользающие от взгляда истории великих событий. Такой подход приводит к отказу от построения обобщающих моделей истории в пользу реконструкции мышления, поведения, переживаний отдельных людей определенной эпохи.

Если исследования повседневности в трудах Школы «Анналов» результативались в изучение обезличенных «структур», то история повседневности как научное направление обращает внимание на человека в истории. Вместе с тем для нее остается весьма актуальной проблема репрезентативности полученных данных. Безусловно, индивидуальное переживание или восприятие происходящих событий обладает немалой ценностью. Но эго-документы, биографические интервью и другие источники, которыми пользуется история повседневности, позволяют увидеть лишь фрагмент сложной мозаичной картины эпохи в целом.

### **Социологические исследования повседневности**

Наиболее последовательно методология изучения повседневности разрабатывалась в социологии. Не случайно именно социолог, представитель социальной феноменологии А. Шюц стал одним из главных теоретиков повседневности. Вслед за ним к изучению механизмов существования повседневности обратились Питер

---

<sup>10</sup> Людтке А. История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти. М. : Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН) ; Герм. ист. ин-т в Москве, 2010. С. 53.

Бергер и Томас Лукман, предложившие конструктивистскую трактовку повседневной жизни.

В рамках теории социального конструирования повседневная жизнь предстает как реальность, интерпретируемая и субъективно осмысляемая людьми в качестве «связного» мира. Системы смыслов конструируются социально и подтверждаются в процессах социальных взаимодействий. Общество заранее готовит нам исходный символический аппарат, с помощью которого мы постигаем мир, упорядочиваем свой опыт и интерпретируем собственное существование. Точно так же общество «предоставляет» нам ценности, логику и запас информации (а также и предрассудков и ложных сведений), которые составляют наше «знание». И далеко не каждый в состоянии произвести переоценку не только всей навязанной обществом картины мира, но даже ее отдельных фрагментов. В действительности человек просто не чувствует потребности в такой переоценке, так как усвоенный в процессе социализации взгляд на мир кажется ему самоочевидным. Поскольку ту или иную точку зрения разделяют почти все, с кем индивиду приходится иметь дело в рамках своего общества, постольку мировоззрение не требует специальных подтверждений. Его «доказанность» лежит в постоянно воспроизводящемся опыте других людей, которые, между прочим, тоже воспринимают его как данность. Каждая социальная ситуация поддерживается производством смыслов, приносимых в нее различными участниками.

Мы берем с собой некую раму идей и принципов, внутри которой мы способны действовать. В эту раму входят наши представления о мире, о том, как он устроен, какие опасности и какие возможности в нем таятся, как мы можем взаимодействовать с ним, и т. д. Эти представления организованы в два уровня. На первом уровне находятся наши повседневные знания, то, что входит в понятие «здоровый смысл»: мы знаем, что через определенные промежутки времени восходит и заходит солнце, что если что-то хрупкое уронить на пол, то оно разобьется, и еще много столь же очевидного. Но есть и более высокий уровень, который связан с нашими представлениями о том, что такое наша жизнь, что такое

добро и зло, т. е. представляет собой готовую копилку ответов на экзистенциальные вопросы. Эти знания помогают нам ориентироваться в мире, ставить перед собой цели и достигать их, избегать опасностей и просто чувствовать себя более или менее комфортно. Разумеется, эта рама не конструируется нами, и только нами. Мы во многом получаем ее через воспитание, научение, пример родителей и значимых других, через те образцы, которые предоставляет нам искусство. Однако уточнять эти модели мы обречены самостоятельно, в ходе собственного жизненного опыта, разделяемого с другими.

В 1960-х гг. группа социологов, называвшихся этнометодологами, под руководством Гарольда Гарфинкеля, попыталась выработать методы для выяснения того, какие правила используют люди при осмыслении поведения других людей и для того, чтобы сделать свое собственное поведение понятным другим.

Сам термин «этнометодология» введен в научный оборот Гарфинкелем по аналогии с термином «этнонаука», которым обозначаются в культурной антропологии методы и формы примитивного ненаучного познания социальной действительности: магия, шаманство, спиритизм и пр. Гарфинкель попытался перенести в современное цивилизованное общество процедуры, применявшиеся антропологами при изучении примитивных культур.

Как и в концепции социального конструктивизма, у Гарфинкеля социальная реальность «конструируется» в процессе речевой коммуникации. Однако если социальный конструктивизм «работает» с правилами, которые с некоторыми коррективами можно применить к любой области знания, этнометодология концентрируется на специфике повседневной коммуникации и повседневной культуры, стремясь выявить ее «грамматику».

По мнению Гарфинкеля, социальный порядок есть продукт собственной спонтанной активности индивидов, который получается именно таким, каким его создали сами участники социального взаимодействия, разумеется, с учетом ранее обретенных правил и знаний, полученных от их культурной группы.

Ключевым понятием этнометодологии являются «фоновые ожидания», т. е. представления социального субъекта в форме «правил» действия (поведения, понимания, объяснения и т. д.). Для выявления фоновых ожиданий Гарфинкель провел ряд экспериментов, цель которых заключалась в сознательном разрушении привычного механизма социальных взаимодействий. Так, Гарфинкель просил студентов, чтобы они после домашнего обеда не благодарили родителей, а расплатились с ними деньгами; при общении с друзьями давали им «на чай» за малейшие, самые обычные проявления хорошего тона и доброжелательности. Ученому важно было знать реакцию людей, которые, попав в нестандартную ситуацию, обнаруживали те нерефлексируемые мотивы, правила, установки, которые формировали их поведение.

Таким образом, социология повседневности не только и не столько фиксирует эмпирические факты обыденной жизни, сколько уточняет границы повседневности и выявляет те правила, по которым происходит ее конструирование.

### **Культура повседневности и *cultural studies***

В 1964 г. в Бирмингемском университете был создан Центр современных культурных исследований (Center for Contemporary Cultural Studies). В основе его деятельности лежало новое понимание культуры, сформулированное одним из основателей этого научного направления Реймондом Уильямсом. Согласно этой трактовке, культура есть способ жизни определенного сообщества. Подобное понимание культуры повседневности существенно расширило и круг объектов исследования, и диапазон применяемых методов. С этого момента и началось активное освоение культуры повседневности, уравненной в правах с другими типами культуры.

Интерес к культуре повседневности в рамках данного направления был связан, прежде всего, с исследованием отношений культуры и власти, с решением вопроса о том, как власть использует культуру для достижения собственных целей и как культура становится инструментом сопротивления властным стратегиям. Нерефлексивный характер повседневности становится, по логике



представителей *cultural studies*, необходимым условием некритического усвоения норм, ценностей и идеологем, транслируемых повседневной культурой. Следовательно, центральной задачей становится «выявление тех скрытых характеристик, а именно – власти и конфликта, которые пронизывают сферу повседневной культуры – прежде всего, популярной и медийной»<sup>11</sup>. Таковы, например, исследования круга чтения, популярных иллюстрированных журналов, телевизионных программ. Также именно в рамках *cultural studies* получило развитие изучение эмоций как феномена культуры.

Методологическая специфика *cultural studies* заключается в совмещении микро- и макроуровня анализа социальных и культурных процессов. С одной стороны, в поле внимания исследователей оказывается идеология и публичные властные стратегии, с другой – повседневные практики и жизненные траектории отдельных людей в уникальности их биографий. Тем самым исследования повседневности позволяют реконструировать социально-культурные процессы, составляющие ее контекст. Но общий пафос, питающий *cultural studies*, одновременно открывает новые перспективы исследований и ограничивает круг анализируемых проблем, сводя рассмотрение любого явления повседневной культуры к вопросу о его политической функции и связи с идеологией.

Таким образом, история изучения повседневности развивалась от описательных исследований быта к концептуальному обобщению явлений и определению их связей с другими сферами культуры и человеческого бытия. К настоящему моменту исследование повседневности носит междисциплинарный характер, а методологический аппарат включает разнообразные концепции, подходы и методы, позволяющие анализировать повседневную культуру как в статике, так и в динамике.

---

<sup>11</sup> Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. 2012. № 1 (85). С. 20.

## Творческое задание

Предложите собственные аргументы в защиту или в опровержение концепции А. Шюца.

### Литература

*Бергер П.* Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. М. : Academia-Центр : МЕДИУМ, 1995. 323 с.

*Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1 : Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель ; пер. с фр. Л. Е. Куббеля. М. : Прогресс, 1986. 624 с.

*Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс // Социо-Логос. Вып. 1 / сост. и общ. ред. В. В. Винокурова и В. Ф. Филиппова. М. : Прогресс, 1991. С. 17–23.

*Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель. СПб. : Питер, 2007. 334 с.

*Гудков Л. Д.* Культура повседневности в новейших социологических теориях / Л. Д. Гудков // Общие проблемы культуры: Обзорная информация. М. : Информкультура, 1988. С. 1–32.

*Золотухина-Аболина Е. В.* Повседневность и другие миры опыта / Е. В. Золотухина-Аболина. М. ; Ростов н/Д : МарТ, 2003. 192 с.

*Касавин И. Т.* Анализ повседневности / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. М. : Канон+, 2004. 432 с.

*Людтке А.* История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти. М. : Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН) : Герм. ист. ин-т в Москве, 2010. 271 с.

*Серто М. де.* Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. де Серто ; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб. : Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2013. 330 с.

*Шюц А.* Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.

## Глава 2

# ХРОНОТОП ПОВСЕДНЕВНОСТИ

### Пространство повседневности

Закрепившееся представление о повседневности как о первичном мире опыта привело к утверждению метафоры «повседневность – дом человека», которая в той или иной мере проявляется в различных исследованиях повседневной культуры. Однако ответ на вопрос о границах и внутреннем устройстве этого «дома» отнюдь не однозначен.

В самом общем виде пространство повседневности может быть представлено как система мест, в которых осуществляется деятельность, направленная на удовлетворение жизненных потребностей. Круг этих мест охватывает дом, места работы, транспортные артерии, территории торговли (магазины, рынки, торгово-развлекательные центры), предприятия сферы услуг (заведения общественного питания, парикмахерские, мастерские, поликлиники) и др. Особый локус пространства повседневности образуют так называемые «третьи места», т. е. нейтральные территории для неформальных встреч сообщества<sup>12</sup>. К их числу относятся дворы многоквартирных домов, небольшие магазины в спальных районах, кафе, пивные. Это пространства свободного бескорыстного общения, личного участия в делах, не связанных с соображениями долга, цели, ответственности, роли.

Однако подход к пространству повседневности как к совокупности мест носит описательный характер и не раскрывает

---

<sup>12</sup> См.: *Ольденбург Р.* Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества. М. : Новое лит. обозрение, 2014.

особенностей бытования этого типа пространства, а потому возникает необходимость в теоретическом осмыслении специфики пространственных параметров повседневного бытия.

Базовая теоретическая схема пространства повседневности предложена Н. Л. Новиковой, которая выделяет в нем три сферы: пространство быта, предметного мира; пространство повседневной рефлексии; пространство переживаний<sup>13</sup>. Пространство повседневности предстает в данном случае как пространство деятельной активности, ментальности и эмоциональности, вызывающее различные поведенческие, мыслительные и психоэмоциональные реакции.

Развивая и уточняя эту идею, пространство повседневности, как частный случай пространства культуры, можно рассматривать двояко. Во-первых, это пространство манипуляций с объектами и осуществления практической деятельности. Во-вторых, это пространство взаимодействия с другими людьми и решения задач коммуникации и интеракции. Исходя из этого, пространство повседневности может быть проанализировано как физическое и как социальное пространство.

### **Пространство повседневности как физическое пространство**

С точки зрения взаимодействия человека с объектами пространство повседневности представляет собой особый вариант физического пространства. Именно такую трактовку предлагает известный российский исследователь повседневности В. Д. Лелеко<sup>14</sup>. В этом случае пространство повседневности есть определенный фрагмент ландшафта, в котором разворачивается рутинная деятельность человека. Оно обладает материально-чувственными координатами и может быть рассмотрено в трех модусах – собственно физическом, перцептуальном и концептуальном.

---

<sup>13</sup> См.: *Новикова Н. Л.* Культура повседневности. Теоретический аспект. Саранск : Красный Октябрь, 2004. С. 33.

<sup>14</sup> *Лелеко В. Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. СПб. : С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусств, 2002.

*Собственно физическое пространство* повседневности трехмерно, наполнено предметами и доступно непосредственному практическому освоению. Это пространство обыденной преобразовательной деятельности человека. Основная особенность, отличающая данное пространство повседневности от других типов физического пространства, заключается в том, что в качестве точки отсчета принимается индивид, вокруг которого оно и организуется.

Для собственно физического пространства актуально понятие границы. Во-первых, это внешняя граница, очерчивающая пределы повседневности для человека. Обычно эта граница проходит по границам города или другого населенного пункта, в котором постоянно проживает человек. Она может отодвигаться и захватывать, например, пригород или окружающий природный ландшафт и даже включать в себя несколько населенных пунктов, если повседневная деятельность человека связана с регулярными перемещениями между ними. За пределами пространства повседневности остаются места путешествий, командировок, проживания дальних родственников, т. е. географически удаленные от точки постоянного пребывания человека.

Во-вторых, внутри себя физическое пространство повседневности также дифференцировано. Наиболее важным противопоставлением, организующим структуру пространства, является оппозиция внешнего и внутреннего. Внутреннее пространство – это пространство дома, которое на протяжении многих веков служит ядром пространства повседневности. Именно дом воспринимается как главный локус повседневного бытия человека. Внешнее пространство представляет собой сферу активного освоения за пределами дома. Своего рода «буферной зоной» служит пространство, непосредственно прилегающее к дому, – двор, подъезд, часть улицы возле дома. В свою очередь и внешнее и внутреннее пространство также неоднородно. Внутри дома выделяются места сна, общения, приготовления и потребления пищи, ухода за телом. Это зонирование может подтверждаться стенами или перегородками, а может не иметь внешнего выражения, но осознаваться обитателями дома и поддерживаться в их деятельности, как это происходило,

например, в комнатах советских коммунальных квартир. Еще более разнообразно в функциональном отношении внешнее пространство.

*Перцептуальное пространство* повседневности – это пространство, воспринимаемое органами чувств. Если собственно физическое пространство осваивается в процессе деятельности и определяется непосредственным присутствием в нем человека, то перцептуальное пространство фиксируется чувственно, прежде всего при помощи зрения и слуха. Этим обусловлено и расширение его границ по сравнению с физическим пространством. В перцептуальное пространство входят те элементы окружающего мира, которые мы видим, например, из окна общественного транспорта, слышим, даже если источник звука находится вне пределов досягаемости (звуки, раздающиеся со спортивной площадки соседнего квартала). Перцептуальный модус пространства связан также с ощущением физических параметров места проживания, работы или отдыха как комфортных или некомфортных.

На протяжении большей части истории человечества границы физического и перцептуального пространства различались незначительно. Однако появление технических средств фиксации и передачи звука и изображения привело к тому, что в современной культуре повседневное перцептуальное пространство несопоставимо по своим размерам с физическим. Так, фактами нашей повседневности стали события, происходящие на другом конце Земли, но получившие отражение в новостных репортажах. Телевизионные программы, интернет-сайты, на которых представлены картины повседневной жизни других народов, иллюстрации в журналах, а также радиопередачи – все это включает в наше повседневное пространство те фрагменты пространства, с которыми мы не имеем дело непосредственно, и расширяет границы повседневности до пределов ойкумены. Особый способ расширения перцептуального пространства предлагают телефонная связь и особенно Skype.

*Концептуальное*, или культурное, *пространство* повседневности представляет собой мир смыслов и символических значений, которыми наделяется физическое пространство. В нем можно выделить несколько семантических пластов. Прежде всего, это

символические смыслы планировки и декора, восходящие к мифологическим и религиозным представлениям. Их ценность была особенно велика в традиционной культуре, в которой грань между символическим и утилитарным оставалась зыбкой, а традиционное жилище отражало модель мироздания. Однако и в современной культуре сохраняются рудименты этих представлений. Далее, концептуальное измерение пространства выражает его функциональные характеристики и тесно связано с реализацией утилитарных ценностей. Это также достаточно устойчивый набор значений. Кроме того, культурное пространство включает в себя и более подвижные смыслы и ценности, в частности господствующие представления о красоте и актуальные модные тенденции. Так, ковер на стене в современном российском доме оценивается резко негативно – как знак приверженности советским эстетическим нормам. Наконец, поскольку пространство создается индивидом, оно оказывается способом социальной, культурной и даже психологической характеристики человека.

Проиллюстрируем сочетание разных значений пространства на примере интерьера, который описывает А. П. Чехов в повести «Попрыгунья»: «Ольга Ивановна в гостиной увешала все стены сплошь своими и чужими этюдами в рамах и без рам, а около рояля и мебели устроила красивую тесноту из китайских зонтов, мольбертов, разноцветных тряпочек, кинжалов, бюстиков, фотографий... В столовой она оклеила стены лубочными картинками, повесила лапти и серпы, поставила в углу косу и грабли, и получилась столовая в русском вкусе. В спальне она, чтобы похоже было на пещеру, задрапировала потолок и стены темным сукном, повесила над кроватями венецианский фонарь, а у дверей поставила фигуру с алебардой»<sup>15</sup>. В этом пространстве отсутствуют какие бы то ни было религиозно-мифологические смыслы, да и реализация утилитарных ценностей ограничивается необходимым минимумом мебели (кровать в спальне, рояль в гостиной). Другими словами, это

---

<sup>15</sup> Чехов А. П. Попрыгунья // Чехов А. П. Избр. соч. : в 2 т. М. : Худ. лит., 1979. Т. 1. С. 540.

подчеркнуто современное пространство, лишенное исторической глубины и связи с традицией. Взамен этого традиция искусственно воссоздается при помощи модного на тот момент «русского стиля» и элементов антуража творческой богемы. Однако шаблонность и эклектичность пространства квартиры выдают вторичность и подражательность творческих усилий хозяйки. Таким образом, описываемый интерьер одновременно и отражает модные тенденции эпохи, и раскрывает характер героини, ее легкомыслие и псевдоартистичность, граничащую с пошлостью.

### **Пространство повседневности как социальное пространство**

Если рассматривать повседневность как сферу взаимодействия с другими людьми, то пространство повседневности есть частный случай социального пространства. Социальное пространство отмечает не физическое местоположение человека, а его общественный статус – совокупность связей, в которых находится индивид по отношению к различным группам общества и его членам. В этом случае пространство повседневности тоже неоднородно, но классификация видов пространства осуществляется в соответствии с типами связей, которые выстраиваются в том или ином пространстве, и приоритетными видами деятельности.

Наиболее строго регламентировано *официально-публичное пространство*. Это пространство, в котором осуществляется трудовая деятельность человека и выполняются все виды обязательств перед обществом и государством. Исторически оно связано с корпоративными и политическими отношениями, чем и обусловлены многие его черты. В большинстве случаев для него характерны предельно формализованные, неиндивидуализированные отношения. Но даже в тех ситуациях, когда эти отношения носят более персонализированный характер, человек воспринимается и оценивается с точки зрения его социальной роли и функции, а не личностных качеств. Официально-публичное пространство – это пространство производства и социальной успешности, которое долгое время маркировалось как сугубо мужское. Оно предполагает большое



количество разнообразных социальных связей и охватывает несколько типов взаимодействий, среди которых наибольшее значение имеют коммуникации в рамках рабочего или учебного процесса и отношения между малознакомыми людьми, объединенными совместной общественной целью (совещание, митинг, политические выборы). Это пространство в наибольшей степени выступает «средством контроля, а значит, – господства и власти»<sup>16</sup>, принуждая человека к неукоснительному следованию принятым нормам – как общепринятым, так и специализированным, зачастую отраженным в кодексах, правилах внутреннего распорядка и других документах.

Иную ипостась публичного пространства воплощает *приватно-публичное пространство*. Так же, как и официально-публичное, оно характеризуется многообразием межличностных связей, поскольку охватывает взаимодействия с представителями сферы услуг, соседями по дому, малознакомыми коллегами и случайными знакомыми. Однако приватно-публичное пространство в большей мере связано с потреблением, нежели с производством, а потому обеспечивает человеку некоторую степень свободы и автономности. Оно создает условия, при которых человек может «существовать и вести себя относительно независимо и в то же время с оглядкой на определенные принятые нормы и правила бытового поведения людей. Это промежуточное пространство повседневной жизни является для человека неустранимым бытовым фоном его бытия в обществе»<sup>17</sup>. Главной регулятивной системой приватно-публичного пространства служит этикет. Именно здесь оказываются востребованы навыки «цивилизованности» и «культурности», требующие от человека знания «правил игры» в тех или иных ситуациях. Кроме того, в этом пространстве наиболее отчетливо явлена такая черта повседневности, как стереотипизация. Как правило, человек здесь анонимен и воспринимается как тип, а потому и отношения

---

<sup>16</sup> Лефевр А. Производство пространства // Социол. обозрение. 2002. Т. 2. № 3. С. 27.

<sup>17</sup> Грехнев В. С. Социальное пространство быта // Философия и общество. 2009. № 2 (54). С. 36.

с ним выстраиваются исходя из общепринятых правил поведения (система отношений «продавец – покупатель», «врач – пациент» и др.).

*Приватное пространство* противоположно обеим формам публичного пространства. Оно замкнуто, образовано совокупностью неформальных связей с близкими людьми – родными и друзьями, свободно от принудительного влияния общественных норм. Доминантами этого пространства служат эмоциональность, чувственность и интимность. Основные виды деятельности, которые реализуются в приватном пространстве, связаны с саморазвитием, развлечениями, хобби, отпуском. Наконец, приватное пространство рождает ощущение безопасности в силу его потаенности, скрытости от посторонних взглядов. Зачастую это пространство идеализируется и описывается как пространство свободы, в котором деятельность направляется личными внутренними потребностями и желаниями. Это, безусловно, верно, но не следует забывать, что выполнение домашних и семейных обязанностей, также составляющее неотъемлемую часть приватного пространства, может быть весьма обременительным, если общий уровень цивилизационных успехов и технологий невысок, да и равенство членов семьи – сравнительно недавнее и достаточно хрупкое историческое достижение. Наиболее ярким примером приватного пространства, раскрывающим его двойственность, служит женское пространство доиндустриальной эпохи (особенно привилегированных сословий).

Каждое пространство обладает собственной атрибутикой: при переходе из одного пространства в другое меняется форма одежды (деловой дресс-код официально-публичного пространства уступает место домашнему халату, символизирующему пространство приватное), интерьер (строго регламентированная и функциональная стилистика рабочих мест контрастирует с разнообразием стилевых решений приватно-публичного пространства), предметное наполнение. Границы и значимость каждого из этих пространств различаются в зависимости от эпохи, но, как правило, на протяжении жизни каждый человек оказывается причастен всем трем пространствам.

Зачастую разные типы социального пространства повседневности привязаны к конкретным местам. Так, официально-публичное

пространство локализуется в офисе. Приватное пространство – это, прежде всего, пространство дома. Приватно-публичное пространство выстраивается при взаимодействии в магазинах, парикмахерских, мастерских, на улицах города. Но строгого соответствия между ними нет. Более того, возможны случаи, когда, физически пребывая в одном и том же месте, люди «переходят» из одного социального пространства в другое. Пример такой смены социального пространства представлен в фильме Э. Рязанова «Ирония судьбы, или С легким паром» (1976)<sup>18</sup>, однако эквиваленты подобных переходов имели место и в реальной жизни. Физическое пространство, в котором разворачивается значительная часть событий фильма, одно и то же – квартира Нади Шевелевой, т. е. пространство, более всего близкое к приватному. Но появление разных людей и стратегии поведения, которым следуют герои в различных ситуациях, зачастую трансформируют социальное измерение пространства. По-настоящему приватным оно оказывается лишь для Нади и Жени Лукашина. Поведение же, например, Нади и Ипполита в отсутствие Жени соответствует нормам официально-публичного пространства: разговоры, напоминающие обмен заранее заготовленными фразами, типичные, лишённые индивидуальности подарки, праздничный стол, похожий на иллюстрацию из «Книги о вкусной и здоровой пище», включенный телевизор – несомненный транслятор официальной культуры. Наконец, приход коллег Нади, взаимодействие с которыми строится на базовых этикетных нормах и стереотипных представлениях, придает пространству статус приватно-публичного.

Пространство повседневности – это актуальное, достижимое пространство, заполненное объектами и доступное восприятию и непосредственному воздействию. Оно может быть описано через физические координаты, а также через совокупность связей, в которые включен индивид. Собственно физическое пространство повседневности наполнено объектами, структурировано и доступно

---

<sup>18</sup> См.: *Лескис Н.* Фильм «Ирония судьбы...»: от ритуалов солидарности к поэтике измененного сознания // Новое лит. обозрение. 2005. № 76. С. 314–327.

непосредственному практическому освоению. Перцептуальное пространство включает в себя чувственно воспринимаемые элементы физического пространства, которые, однако, не обязательно доступны прямому воздействию. Концептуальное пространство выражает функциональное назначение помещения, мифологические и религиозные представления о нем, стилевые закономерности эпохи, а также становится носителем индивидуальных характеристик своего обладателя. Социальное пространство повседневности может быть официально-публичным, приватно-публичным и приватным. Официально-публичное пространство связано с выполнением наших гражданских и профессиональных обязанностей. Приватно-публичное пространство представляет собой сферу эпизодических контактов по тем или иным практическим поводам либо с людьми, которые обслуживают наши потребности (продавцы, сантехники, парикмахеры), либо с людьми, с которыми нас связывают общие проблемы. Наконец, приватное пространство – это пространство самореализации, максимальной свободы, тесных эмоциональных связей, в которые мы вступаем с близкими (по крови или по духу) людьми. Физическое и социальное пространство повседневности существуют в неразрывном единстве: социальное пространство реализуется в координатах пространства физического, которое в свою очередь есть результат социальных взаимодействий.

## **Время повседневности**

Среди сущностных характеристик повседневности, которые выделял А. Шюц, есть и временной параметр: время повседневности – это циклическое время трудовых будней. Однако именно этот пункт его концепции вызвал немало критических замечаний. Оппоненты указывали на то, что подобное понимание времени свойственно тому историческому типу повседневности, в котором жил А. Шюц, но не повседневности как таковой. Существуют ли более универсальные характеристики времени повседневности или оно, подобно хамелеону, меняет свои свойства в зависимости от общего

хронотопа эпохи? Для понимания специфики времени повседневности требуется последовательно ответить на три вопроса: каковы объективные характеристики временной организации повседневности? где пролегают границы времени повседневности? каким образом оно структурировано?

### **Общая характеристика времени повседневности**

На первый взгляд, выбор между линейной и циклической моделями времени в мире повседневности решается в пользу последней. Действительно, время обыденной жизни монотонно, наполнено повторяющимися событиями и тесно связано с природными и социальными циклами. Исторической переменной здесь выступают лишь факторы, формирующие цикл. Для средневекового горожанина определяющим оказывался круг церковных праздников. Для земледельца цикличность обусловлена, прежде всего, природными (суточными, сезонными, годовыми) ритмами. Современный работающий или учащийся человек живет преимущественно циклом пяти- или шестидневной рабочей недели.

Но в случае повседневности повторение отнюдь не означает мифологического «вечного возвращения» и замкнутого цикла, многократно воспроизводимого без изменений. На эту особенность времени повседневной жизни обратил внимание французский социолог А. Лефевр. «Повседневность, – замечает он, – расположена на пересечении двух типов повторения: циклическом, которое доминирует в природе, и линейном, преобладающем в процессах, называемых “рациональными”. Повседневность, с одной стороны, предполагает циклы – день и ночь, времена года и сельскохозяйственные сезоны, деятельность и покой, голод и насыщение, желание и его удовлетворение, жизнь и смерть, – с другой стороны, она включает в себе повторяющиеся действия труда и потребления»<sup>19</sup>. Иными словами, помимо собственно циклической организации повседневности, в ней присутствуют и повторяющиеся события,

---

<sup>19</sup> *Лефевр А.* Повседневное и повседневность // Социол. обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С. 35.

не образующие цикла. Более того, внешняя монотонность и повторяемость обыденности скрывает внешне малоприметные, но неуклонные изменения и в повседневной жизни эпохи, и в жизни отдельного человека. Следовательно, времени повседневности присуще и свойство линейности.

Эта двойственность повседневности приводит к тому, что из трех категорий – прошлого, настоящего и будущего – для повседневного бытия приоритетно настоящее, представленное в двух ипостасях. Это, во-первых, то настоящее, которое в английском языке определяется как грамматическое время Present Indefinite, т. е. время обычных регулярных действий, производимых по привычке. Во-вторых, повседневное существование нацелено на решение проблем, возникающих здесь и сейчас, а потому настоящее время повседневности наполнено актуальными задачами жизнеобеспечения. Ключевые слова, описывающие время повседневности, – это «сейчас» и «сегодня». Именно заботы сегодняшнего дня, а также обстоятельства ближайшего прошлого и ближайшего будущего определяют повседневную деятельность человека.

Однако доминирование настоящего вовсе не исключает из повседневности других времен, среди которых особенно велико значение прошлого. Повседневность ретроспективна. Сама по себе рутина повседневности образована повторением уже бывшего, т. е. прошлого в настоящем. Прошлое присутствует в повседневном настоящем в виде привычек, традиций, установленных правил поведения и действия. Мы ориентируемся на свой прежний опыт, который позволяет существовать в мире повседневности в «энергосберегающем» режиме, т. е. используя готовый набор способов решения ежедневных задач, а не изобретая их всякий раз заново. Вместе с тем неизбежная опора на прошлое не только обеспечивает человеку психологический комфорт, но и зачастую вызывает ощущение застоя, поглощенности рутинной, однообразия.

Наименьшей значимостью для повседневности обладает будущее время. Это объясняется, в частности, предсказуемостью обыденной жизни, ее относительной безопасностью, не требующей постоянных напряженных размышлений о дальнейшей судьбе

и попыток ее прогнозирования<sup>20</sup>. Будущее время в повседневности представлено преимущественно в формах ожидания и ежедневного и еженедельного планирования – той зоны будущего, которая непосредственно примыкает к настоящему и воспринимается как его естественное продолжение. Перенос смыслового центра повседневной жизни в будущее возможен лишь тогда, когда привычный ход жизни по тем или иным причинам нарушается (переезд, смена места работы, изменение семейного положения, проблемы со здоровьем и т. п.). Более отдаленные перспективы служат лишь ориентирами деятельности, но не влияют непосредственно на повседневное существование.

### **Время повседневное и неповседневное: проблема границ**

Перечисленные выше характеристики достаточно полно описывают специфику этого типа времени и, в целом, позволяют определить его границы. Однако существует несколько дискуссионных вопросов, касающихся соотношения повседневных и неповседневных временных отрезков, которые не могут быть решены, исходя только из объективных критериев времени повседневности, и требуют учитывать его субъективное измерение, т. е. особенности восприятия и переживания.

Прежде всего, вызывает разногласия вопрос о включении в повседневность времени отдыха и развлечений. Согласно традиционной точке зрения, рекреационная деятельность не входит в сферу повседневности. Однако это утверждение спорно по ряду причин. Хотя выходные дни семантически связаны с представлением о ничегонеделании, реальное их наполнение зачастую связано с выполнением целого ряда повседневных действий, направленных на удовлетворение базовых потребностей – как минимум психологических, а зачастую и витальных. Кроме того, следует иметь в виду, что

---

<sup>20</sup> Исключение составляет повседневная жизнь представителей экстремальных профессий (спасателей, летчиков, военных), для которой характерно большее внимание к будущему, что выражается, например, в наличии повседневных ритуалов и суеверий, направленных на нейтрализацию потенциальных опасностей.

современное состояние общества, определяемого как общество потребления, переносит акцент с производства на разнообразные досуговые практики, что также меняет границы повседневной и неповседневной деятельности. Поэтому, скорее, следует согласиться с американским социологом Э. Зерубавелем, который усматривает различие выходных и будних дней лишь в смене пространства. По его мнению, как праздники призваны подчеркнуть разницу между сакральным и профанным, так «уикенды – воплотить культурный контраст между частной и публичной сферами»<sup>21</sup>. Выходные знаменуют не выход из повседневности, но лишь переключение между разными ее пространствами и представляют собой запрограммированный период свободы от обязательств официально-публичной сферы. Равным образом и развлечения, если они носят повторяющийся характер, должны быть отнесены ко времени повседневности. В таком случае самым существенным критерием оказывается переживание досуга как неординарного, редкого, уникального (и тогда он исключается из повседневной сферы) или же как рутинного, предсказуемого, включенного в еженедельный круг событий (и в этом случае он становится частью повседневности).

Еще более сложным оказывается вопрос о соотношении повседневности и праздника. С одной стороны, праздник традиционно расценивается как время, противоположное повседневности, нарушающее рутинный ход времени, и с этим сложно не согласиться. Действительно, праздник меняет распорядок дня, предполагает выполнение специфических действий, да и эмоционально переживается совершенно иначе, нежели будний день. С другой стороны, в последние десятилетия все чаще говорят об оповседневнивании праздника, его десакрализации. Действительно, наряду с праздниками, разрывающими круг повседневности (Новый год, Рождество, Пасха, День Благодарения), в современной культуре существует немало поводов для празднования, которые в лучшем случае воспринимаются как внеочередной выходной день,

---

<sup>21</sup> Зерубавель Э. Переломные моменты истории // Неприкосновенный запас. 2015. № 2 (100). С. 33.



а то и просто как фон для рутинной деятельности<sup>22</sup>. Соответственно, на вопрос о принадлежности или оппозиционности праздника повседневному времени невозможно ответить однозначно. Следует различать праздник как личностно окрашенное ритуализированное действие и праздник как событие официального календаря, не меняющее обычный распорядок дня и не вызывающее эмоционального переживания. В первом случае мы имеем дело с праздником как оппозицией повседневности, во втором – с рутинизированным празднованием, ставшим частью времени повседневности.

### **Структура времени повседневности**

Структурирование времени повседневности осуществляется на нескольких уровнях. Во-первых, это глобальное выстраивание жизни как повседневного проекта, которое каждый человек осуществляет с опорой на существующие культурные модели. Эта структура регулируется бытующими в обществе представлениями о времени начала и окончания трудовой деятельности, о видах активности, свойственных тому или иному возрасту, о профессиональных и личных достижениях, характерных для различных периодов жизни. На этом уровне человек намечает основные этапы жизненного пути.

Во-вторых, время повседневности упорядочивается в соответствии с годовым циклом. В основе этого процесса лежат природные закономерности, определяющие круг работ, выполнение которых возможно или необходимо в данный период. Эти закономерности приобретают социальное измерение, получая закрепление в календарном цикле. При этом официальный календарь, разделяющий год на равные отрезки, безусловно, задает ритмическую организацию повседневности города, особенно современного, но традиционно поток повседневной жизни структурировался более гибко. Как отмечает Н. И. Толстой, «разделение года на отрезки времени

---

<sup>22</sup> В данном случае мы не касаемся особенностей восприятия праздничного времени представителями тех профессий, для которых организация и проведение праздников является рутинной повседневной работой.

шло в народе не по месяцам, а по праздникам, хозяйственным нуждам или по постам...»<sup>23</sup>, т. е. исходя из практических бытовых соображений.

В-третьих, наиболее явственным и детально разработанным уровнем структурирования времени выступает ежедневный распорядок дня.

За основную единицу измерения времени в повседневной жизни принимаются сутки, понимаемые не столько в астрономическом, сколько в социальном смысле – как временной отрезок, включающий деятельность от момента пробуждения до отхода ко сну, а также сон. Нормой повседневной культуры является еженощный сон и ежедневное бодрствование. При этом цивилизационные достижения скорректировали биологические циклы сна и бодрствования. Например, изобретение и распространение электрического освещения позволили увеличить продолжительность активной фазы дня и привели к пересмотру многих привычек.

Большой нагруженностью с точки зрения как семантики, так и деятельности, обладает дневная часть суток. Как демонстрируют лингвистические исследования, ночь связана с отсутствием деятельности, своего рода лакуной в повседневной активности. Деление же активной части суток на утро, день и вечер может опираться и на фиксированные природно-астрономические критерии, и на конкретные виды деятельности, которыми принято заниматься в это время. В этом отношении чрезвычайно показателен русский язык, в котором «языковое обозначение времени суток в значительной степени определяется деятельностью, которая его наполняет»<sup>24</sup>.

Исходя из функционального характера повседневности, мы можем вслед за В. Д. Лелеко выделить в структуре дня четыре сектора

---

<sup>23</sup> Толстой Н. И. Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка: Язык и время / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. М. : Индрик, 1997. С. 23.

<sup>24</sup> Зализняк А. А., Шмелев А. Д. Время суток и виды деятельности // Логический анализ языка: Язык и время / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. М. : Индрик, 1997. С. 229.

времени, связанные с реализацией различных жизненных потребностей и образующие в совокупности распорядок дня.

1. Время удовлетворения базовых витальных потребностей. Этот сектор времени присутствует в жизни любого человека независимо от возраста, социального положения и конкретной эпохи. Он включает в себя время, затрачиваемое на сон, потребление пищи, уход за телом, а также время для удовлетворения базовых информационных потребностей – получения информации об окружающем мире и самом себе, общения с другими людьми в рамках жизнеобеспечения.

2. Свободное время. Это время, посвященное саморазвитию, общению ради самого процесса общения, отдыху. Несмотря на то что продолжительность времени, отводимого на подобные занятия, может существенно различаться, сам по себе этот сектор считается неотъемлемой частью структуры дня.

3. Время выполнения рабочих обязанностей. Содержанием этого сектора является деятельность, нацеленная на обеспечение себя и семьи: зарабатывание денег, сельскохозяйственные работы. К нему причисляется и учеба. Очевидно, что этот сектор занимает значительную часть времени большинства трудоспособного населения, но отсутствует в ежедневном распорядке дошкольников, пенсионеров и безработных.

4. Время выполнения домашних обязанностей. Это сектор времени охватывает заботы по уборке дома, приготовлению пищи, стирке, ремонту и т. п. Хотя сами по себе эти обязанности существуют в любом доме, в жизни конкретного человека они могут отсутствовать. Эти виды деятельности можно делегировать другим членам семьи, прислуге, людям, которых назначают ответственными за их выполнение (как это происходит, например, в монастырях, армии, закрытых учебных заведениях и т. п.)<sup>25</sup>.

Объективно повседневность существует в ситуации «здесь-и-сейчас», а потому всегда представляет собой актуальную форму бытия культуры, реализующую себя преимущественно в настоящем.

---

<sup>25</sup> См.: *Лелеко В. Д.* Пространство повседневности в европейской культуре.

Наряду с этим, консервативность повседневной культуры, предполагающая воспроизведение устойчивых моделей поведения, привычек мышления и т. д., позволяет говорить об имманентном присутствии в ней пласта прошлого. Зависимость повседневности от привычек делает связь прошлого и настоящего в повседневном более значимой, чем связь настоящего с будущим, которое бытует в повседневности главным образом как краткосрочное планирование. Структурирование повседневности предопределено, прежде всего, природно-биологическими ритмами (чередованием дня и ночи, сменой времен года), которые уточняются и корректируются социальными установлениями.

### **Творческие задания**

1. Сделайте цикл фотографий, характеризующих повседневное пространство современного города как особый тип физического пространства. Структурируйте полученный визуальный материал и сопроводите его комментариями, раскрывающими перцептуальные и концептуальные аспекты данного пространства.

2. Прочитайте трилогию Л. Н. Толстого «Детство. Отрочество. Юность» и опишите границы и особенности официально-публичного, приватно-публичного и приватного пространства, в котором проходила жизнь российского дворянина.

3. Опираясь на литературные, мемуарные, кинематографические источники, а также литературу рекомендательного характера (книги о воспитании, руководства по ведению домашнего хозяйства и т. п.), охарактеризуйте структуру времени повседневности представителя определенной исторической эпохи.

### **Литература**

*Бурдые П.* Социология социального пространства / П. Бурдые ; отв. ред. пер., сост. и послесл. Н. А. Шматко. М. ; СПб. : Ин-т эксперимент. социологии : Алетейя, 2007. 288 с.

*Грехнев В. С.* Социальное пространство быта / В. С. Грехнев // Философия и общество. 2009. № 2 (54). С. 20–37.

*Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос. 2002. № 3–4. С. 23–35.

*Лелеко В. Д.* Пространство повседневности в европейской культуре / В. Д. Лелеко. СПб. : С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусств, 2002. 304 с.

*Ольденбург Р.* Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества / Р. Ольденбург ; пер. с англ. А. Широкановой. М. : Новое лит. обозрение, 2014. 456 с.

*Паченков О.* Публичное пространство города перед лицом вызовов современности: мобильность и «злоупотребление публичностью» / О. Паченков // Новое лит. обозрение. 2012. № 117. С. 419–439.

*Сеннет Р.* Падение публичного человека / Р. Сеннет. М. : Логос, 2002. 424 с.

*Трубина Е. Г.* Город в теории. Опыт осмысления пространства / Е. Г. Трубина. М. : Новое лит. обозрение, 2011. 518 с.

## Глава 3

# **ВЕЩНЫЙ МИР ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Мы проживаем жизнь в окружении вещей. Они наполняют наше повседневное пространство, служат инструментами для выполнения разнообразных действий и объектами эстетического удовольствия. Более того, создание и использование искусственно созданных артефактов является одной из отличительных особенностей человеческого существования. Но вещь – это не только неизменный помощник человека в повседневной деятельности. Вещь – это еще и объект невольной зависти, ибо вещи не зависимы от хода времени и потенциально долговечнее своих обладателей. Вещи создаются человеком для удовлетворения разнообразных потребностей, но порой сами начинают подчинять себе человека. Вещи представляют собой опредмеченные материальные ценности, которые требуют накопления и сохранения, но излишняя привязанность к вещам традиционно осуждается. Отношение к вещам всегда обусловлено не только их функциональностью, но и комплексом иных причин символического порядка. Совокупность вещей, которыми пользуется носитель определенной культуры, и нюансы отношения к ним позволяют судить не только об уровне цивилизационных достижений, но и о ценностях и смыслах этой культуры.

### **Вещь как феномен культуры: функциональный аспект**

Для социально-гуманитарного знания вещь – это «ограниченный в пространстве и времени макрообъект, которому целенаправленной человеческой деятельностью придана определенная

структурная организованность, внутренняя и внешняя форма. Вещь – это изготовленный человеком предмет, предназначенный удовлетворять те или иные человеческие потребности»<sup>26</sup>. Наиболее существенно в этом определении указание на участие человека в создании вещи, ее формально-смысловую целостность и целевое назначение, непосредственно связанное с человеческими нуждами. Строго говоря, вещь по происхождению в равной степени принадлежит природному и культурному миру, поскольку создается из материала, прямо или опосредованно получаемого из природной среды, но приобретает форму, свойства и назначение лишь в процессе изготовления. Однако помимо обстоятельств создания принадлежность некоего объекта к миру вещей определяется и способом обращения с ним, сугубо инструментальным и односторонним (наблюдение Иосифа Бродского, что «в неодушевленном мире не принято давать друг другу сдачи», в полной мере иллюстрирует эту принципиальную «безответность» вещи). И в этом отношении границы класса вещей исторически изменчивы. В античной культуре вещами считались рабы, а французский философ Ж. Бодрийяр, основываясь на способе их функционирования, относит к вещам современной культуры домашних животных.

В социально-гуманитарных науках сложились два основных подхода к изучению вещи в повседневной культуре. Во-первых, вещь исследуется в контексте процессов производства и потребления, как элемент социального статуса и стиля жизни, т. е. как носитель информации о социальных характеристиках. В таком ключе рассматривает вещи социология потребления. Во-вторых, вещь становится главным героем исследования как материальный объект, возникновение и существование которого обусловлено социальными и культурными ценностями. В этом случае через изучение «биографии» вещей выявляются их формальные (объективные характеристики и практики использования) и содержательные (транслируемые

---

<sup>26</sup> *Безмоздин Л.* Культурно-социологический анализ вещи // Вопросы социологии искусства. Теоретические и методологические проблемы / отв. ред. Н. Н. Корниенко. М. : Наука, 1979. С. 105.

смыслы и ценности) особенности. Этими вопросами задаются социология вещей и культурология, а также предложенная Михаилом Эпштейном реалогия, т. е. гуманитарная наука, изучающая единичные вещи и их экзистенциальный смысл в соотношении с деятельностью и самосознанием человека<sup>27</sup>.

Поскольку, как следует из определения, вещь создается в ответ на человеческие потребности, одним из самых распространенных подходов к изучению вещей как феноменов культуры является функциональный, который позволяет охарактеризовать социально-культурные смыслы вещи через многообразие выполняемых ею функций.

• *Утилитарная функция* – одна из самых распространенных и исторически ранних функций вещи. Подавляющее большинство вещей, созданных человеком, – это полезные вещи, которые оцениваются по их функциональности, удобству, эффективности. Именно соображениями практического использования руководствуется человек, принимая решение о создании или приобретении какой-либо вещи. Согласно Р. Барту, вещь – это «нечто, что для чего-то служит»<sup>28</sup>. Более того, в определенных ситуациях утилитарность может дополнительно приписываться вещи. Наиболее известным, многократно высмеиваемым примером такого рода является навязывание прагматических задач эстетическим объектам вроде картины, закрывающей дыру в стене. Но существовали и отчасти продолжают существовать практики усиления или «исправления» функциональности обычных вещей, распространенные в советской и постсоветской культуре. Это разнообразные полезные советы и бытовые изобретения, позволяющие использовать обычные вещи или предметы с дефектами по новому назначению. Вместе с тем, существует целый ряд вещей, лишенных утилитарных свойств. Это сувениры, объекты коллекционирования и разнообразные предметы, именуемые безделушками, чья утилитарность почти равна нулю.

---

<sup>27</sup> См. подробнее: *Эпштейн М. Н.* Реалогия – наука о вещах // Декоративное искусство. 1985. № 6. С. 21–22.

<sup>28</sup> *Барт Р.* Семантика вещи // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 417.



• *Знаковая функция* связана с противоположным полюсом бытования вещей. В процессе функционирования вещь приобретает ценностные характеристики и передает определенные значения, существенные для культуры. Причем, поскольку эти значения не присущи вещи как таковой, а приписываются ей человеком, они изменяются в различных исторических и национальных культурах. В традиционной культуре набор смыслов, передаваемых вещами, был предопределен социальным статусом обладателя вещи или контекстом, в который вещь была помещена. Начиная с эпохи Нового времени возможности знаковой функции стали более разнообразны. Через манипуляцию вещами (их отбор, комбинирование, использование) на индивидуальном уровне можно выразить мироощущение, эмоциональное отношение, психологическое состояние. Можно выделить несколько модификаций знаковой функции в зависимости от того, какую именно информацию она передает. Вещь может указывать на собственное практическое назначение или вид и смысл деятельности, в которой используется. Вещь обладает ритуальным значением – таковы различные сакральные предметы, имеющие наиболее высокий семиотический статус. Наконец, знаковая функция вещи может свидетельствовать о статусе своего обладателя. Эта функция проникает и в другие сферы, например в искусство, становясь способом характеристики персонажа.

• *Эстетическая функция* связана с тем, что мы оцениваем вещи не только по тому, насколько они эффективны для решения повседневных задач, но и по тому, насколько они красивы. В традиционной культуре эстетическая функция составляла неразделимое единство с утилитарной. Это выражалось и в идее прекрасного как полезного, лежавшей в основе античной эстетики, и в повседневной практике создания вещей. В современной культуре эстетическая функция свойственна многим вещам, но особое значение она имеет для разнообразных аксессуаров и предметов интерьера, позволяя создать целостный образ человека или окружающего его пространства. О возрастании роли эстетической функции свидетельствует развитие и расцвет дизайна, который, однако, не только знаменует возвращение к единству красоты и пользы, но и порой абсолютизирует значение вещи как эстетического объекта.

• *Игровая функция* присуща особым категориям вещей и лишь в определенных ситуациях. В рамках реализации этой функции вещь выступает как знак самой себя или воображаемого объекта. Основная область функционирования вещей в игровом регистре – это, конечно, детские игры. При этом оказывается неважно, воспроизводит ли вещь-игрушка свой прототип во всех деталях, или сходство между ними существует лишь в воображении играющего, или в игре используется подлинный предмет, – главное, что способ обращения с этой вещью не предполагает ее утилитарного использования, она воспринимается как вещь «понарошку». Вне сферы повседневности мы сталкиваемся с игровой функцией вещи в ритуалах, где она замечает определенное явление или человека, а также в театральных и театрализованных представлениях, где реквизит и бутафория служат «чистыми» знаками изображаемой ситуации.

• *Художественная функция* – это наиболее специализированная функция, которую выполняют преимущественно объекты архитектуры и декоративно-прикладного искусства. Как пишет М. С. Каган, суть художественной функции заключается в том, что «материальная вещь становилась носителем духовного смысла, ибо ее форма, *не изображая* человека, создавала *образ человека* – человека определенной эпохи, культуры, национальной принадлежности, социального состояния, душевного склада» (курсив автора. – М. К.)<sup>29</sup>. Речь идет не о портретном сходстве, а о воплощении в вещи концепции человека, сложившейся в данной культуре. Существование художественной функции наряду со знаковой позволяет рассматривать вещь как источник информации не только о культуре повседневности, но и о высокой культуре.

В процессе бытования конкретной вещи возможно взаимоналожение функций. Например, крестьянская деревянная миска, изначально выполнявшая утилитарную и эстетическую функцию, становясь элементом современного интерьера, приобретает знаковую функцию (миска как символ патриархального прошлого) и, возможно, актуализирует художественную.

---

<sup>29</sup> Каган М. С. Философия культуры. СПб. : Петрополис, 1996. С. 211.

## Образ вещи

Р. Барт отмечал, что любая вещь наделена не только функцией, но и смыслом. Бытование вещи в определенных социальных и культурных условиях приводит к тому, что ей начинают приписываться разнообразные значения. Для обозначения смысловой стороны бытовых вещей, не сводящейся к указанию на их утилитарность, Г. С. Кнабе ввел понятие «образ вещи»<sup>30</sup>. Семантика вещи, заключенная в ее образе, исторически обусловлена, изменчива, понятна лишь определенной социально-культурной группе и включает в себя как рациональные, так и эмоциональные компоненты. Образ вещи может быть рассмотрен в социальном, духовном и социологическом аспектах.

*Социальный аспект* образа вещи состоит в том, что вещь характеризует своего обладателя по признакам, определяющим его место в структуре общества. Вещь-знак способна показать место человека в социальной системе. Она может быть показателем профессионального статуса. Стереотипный образ представителей многих профессий включает в себя определенные атрибуты. Также вещь может означать и другие социальные характеристики. Вместе с тем, даже если сам набор обозначаемых признаков остается более или менее устойчивым, смыслы, передаваемые конкретными вещами, могут сильно различаться. Так, в современной культуре трость указывает либо на возраст человека, либо на его нездоровье, тогда как в эпоху галантного века та же вещь, но сделанная из дорогих материалов и украшенная, отмечала фронта из высшего сословия. Для максимальной информативности вещь-знак, как правило, должна находиться среди других вещей, в контексте, ансамбле, уточняющем ее смысл.

*Духовный аспект* образа вещи связан с тем, что вещь передает атмосферу связанных с ней чувств и переживаний. При этом объективные свойства вещи, такие как стоимость, эстетическая значимость, функциональность и пр., не имеют существенного

---

<sup>30</sup> Кнабе Г. С. Вещь как феномен культуры // Музеи мира / НИИ культуры. М. : [б. и.], 1991. С. 111–144.

значения. Взятая в этом аспекте, вещь становится носителем памяти, как индивидуальной, так и социальной, коллективной. Она может выступать «заместителем» человека, о котором напоминает. Так, герой повести И. Тургенева «Вешние воды», обнаружив среди вещей небольшой гранатовый крестик, принадлежавший его первой возлюбленной, переживает практически те же эмоции, что и при встрече с реальным человеком: «Несколько мгновений с недоумением рассматривал он этот крестик – и вдруг слабо вскрикнул... Не то сожаление, не то радость изобразили его черты. Подобное выражение являет лицо человека, когда ему приходится внезапно встретиться с другим человеком, которого он давно потерял из виду, которого нежно любил когда-то и который неожиданно возникает теперь перед его взором, все тот же – и весь измененный годами»<sup>31</sup>. Памятные вещицы, привозимые из путешествий, одновременно предметно воплощают страну или конкретный город и аккумулируют событийные и эмоциональные воспоминания о пребывании там. Наконец, вещами – носителями социальной памяти становятся предметы, символизирующие значимые моменты истории. Духовный аспект образа вещи наиболее ярко проявляется в сувенирах и символических материальных объектах, утилитарный смысл которых в конкретной социально-культурной ситуации минимален.

*Социологический аспект* образа вещи заключается в том, что вещь раскрывает идеи и ценности данного общества. В вещи закрепляются мировоззренческие установки, идеологические смыслы, культурные идеалы и нормы. Так, сотовый телефон воплощает постоянную вовлеченность современного человека в коммуникацию и необходимость неотлучно «быть на связи». Также это могут быть более частные значения, связанные с определенной социально-культурной группой и обнаруживающие синхронные различия. Через вещь ее владелец приобщается к определенной эпохе, культуре или социально-культурной группе. Например, граненый стакан и хрустальный бокал помимо функциональных различий

---

<sup>31</sup> Тургенев И. С. Сочинения : в 2 т. М. : Худ. лит., 1980. Т. 2. С. 95.

отмечают не только разный социальный статус, но и различные типы мироотношения, без труда считаваемые носителями данной культуры.

Образ вещи может формироваться стихийно, в соответствии с внутренними закономерностями обыденной жизни, а может конструироваться различными способами, например через рекламу. В этом случае образ вещи становится формой идеологического воздействия.

## **Человек и вещь: режимы взаимодействия**

Э. Дюркгейм высказал мысль, что общество выстраивает мир вещей в соответствии с той структурой, которая превалирует в мире людей<sup>32</sup>. Развивая это наблюдение, можно сказать, что отношение к вещам, бытующее в той или иной культуре, отражает специфику межличностных отношений и доминирующие ценности. В истории культуры складываются разные модели отношений людей и вещей, которые формируются в различные периоды, но не просто последовательно сменяют друг друга, а сосуществуют, переплетаются, образуя многообразие стилей жизни разных социально-культурных групп, этносов, наций. В целом, можно выявить три основных режима взаимодействия людей и вещей.

*Первый режим* характеризуется дефицитом вещей. Поскольку вещей меньше, чем людей, каждая вещь представляет ценность – экономическую и культурную. Каждая вещь индивидуальна и в силу того, что изготавливается вручную, и потому, что в процессе долгой эксплуатации приспосабливается владельцем под его персональные особенности и нужды. Отношения людей и вещей – это отношения взаимного влияния. Между человеком и принадлежащими ему вещами устанавливается связь, отсылающая к магическим

---

<sup>32</sup> Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общество. Обмен. Личность : труды по социальной антропологии. М. : Вост. лит. РАН, 1996. С. 6–73.

представлениям. Вещи поэтизируются, одухотворяются, поскольку существует явное или неявное представление о «душе» вещи. В сфере художественной культуры эта бытовая антропоморфность вещи выражается как в ироничной форме хрестоматийного обращения «дорогой, многоуважаемый шкаф», так и в форме стихотворных посланий к инструментам своего труда – чернильнице и письменному столу – у А. Пушкина и М. Цветаевой соответственно. Ценность вещи во многом измеряется ее возрастом, который сопоставим с совокупным возрастом нескольких поколений рода. Как индивидуальная, так и семейная биография воплощается в вещах. Вещь обеспечивает связь между поколениями, передаваясь от отца к сыну, от матери к дочери. Складываются практики ухода за вещами, которые занимают немало времени и составляют важную часть повседневных обязанностей: чистка, штопка, обновление. Вещь ценна тем опытом, который связан с ней. Велико значение эмоционального аспекта образа вещи, поскольку она представляет собой материализованную память о прожитом. Вещь передает информацию о своем создателе и поколениях обладателей, что создает особую ауру индивидуальных воспоминаний и культурных коннотаций. Этот режим взаимодействия доминировал в доиндустриальном обществе.

*Второй режим* взаимодействия связан с переходом к промышленному производству вещей. Новый способ производства позволил резко увеличить количество вещей, что привело к их переизбытку и, как следствие, обесцениванию. Человек получил возможность пользоваться множеством однотипных вещей, и их число ограничивается лишь его достатком. Расширяется и круг производимых вещей, появляются вещи узкой специализации, чья предельно конкретная функциональность граничит с отсутствием утилитарного значения. Вещь утрачивает индивидуальность, превращаясь в единицу продукции. Кроме того, именно при этом режиме значительная часть вещей становится товарами, т. е. не просто инструментами, но объектами потребления. Изменение способов производства трансформирует отношение человека к вещи и способы обращения с ней. Рождается представление о возможности и даже

необходимости заменять вещи в случае их поломки или устаревания. Если раньше, в период доминирования первого режима, срок службы вещи превосходил продолжительность человеческой жизни (отсюда и уже упоминавшаяся зависть человека к «бессмертию» вещей), то при новом режиме в течение жизни человек сменяет несколько однотипных вещей и их приобретение зачастую маркирует начало нового этапа индивидуальной биографии. Поскольку существует разрыв между производителем и потребителем, а внешний вид вещи далеко не всегда несет информацию о назначении, ее строение и сущность могут оставаться непонятными владельцу, а потому возникает необходимость в инструкции по применению, которая и регулирует отношения человека и вещи. Меняется и семантика вещи, во многом связанная с трансформацией ценностных ориентаций. На смену ценности истории вещи приходит ценность новизны. Если раньше вещи символизировали совокупное прошлое семьи, то теперь они, скорее, означают будущее конкретного человека, воплощенное в форме желаний и притязаний. Использование предметов, доставшихся от старших поколений, отмечает социальную неуспешность человека, маркирует его как «странного», «старомодного», «отставшего от века». В противоположность доиндустриальному обществу, в котором человеческая деятельность придавала смысл и ценность вещам в процессе создания или использования, в обществе индустриальном человек самоидентифицируется через обладание вещами, а потому оказывается зависим от них. В образе вещи доминирует социальный аспект. Вещь передает минимум информации о личности человека, но красноречиво свидетельствует о его социальном статусе, реальном или желаемом.

Наконец, *третий режим* взаимодействия людей и вещей присущ современному обществу. С предшествующим его роднит представление о вещи как о товаре, но способы обращения с вещами и приписываемые им ценности и смыслы существенно отличаются. Ценность вещи определяется ее многофункциональностью и способностью быть элементом стильных и удобных комбинаций. Ее исходное значение сугубо утилитарно и может дополняться в зависимости от контекста. Своего рода символами этой культуры служат

офисные устройства «три в одном» и мебель ИКЕА. Окончательно утрачивается стремление к одухотворению вещей, остается лишь прагматический смысл использования: «Вещи более не наделяются “душой” и не наделяют нас более своим символическим “присутствием”; наше отношение к ним делается объективным, сводится к размещению и комбинаторной игре»<sup>33</sup>. Следовательно, вещь обретает значение только в среде, и решение о ее присутствии принимается исходя из того, насколько она соответствует общему ансамблю вещей. Например, современный интерьер зачастую создается таким образом, что появление в нем каждой новой вещи, будь то предмет мебели или небольшая безделушка, требует согласования с дизайнером. Хотя остается класс вещей, которые могут свидетельствовать о статусе обладателя, вещь как таковая перестает быть маркером идентичности, уступая место практикам обращения с ней: «Знаками вашей личности служат те или иные приемы конструктивной игры, а не ваше таинственно-уникальное отношение к вещам»<sup>34</sup>. Символическое значение вещи замыкается в настоящем, репрезентируя текущий момент. Суть вещи скрывается за простейшими способами обращения с ней (нажатием соответствующих кнопок, выбором из меню настроек и т. п.). Более того, многие вещи не требуют вмешательства человека в процесс, а потому мир вещей и мир людей оказываются все более разобщенными. В образе вещи как таковой преобладает утилитарный аспект, в то время как полноценный образ, формируемый ансамблем вещей, репрезентирует преимущественно социальные характеристики.

Вещь представляет собой точку встречи природы и культуры, а изготовление вещи – акт приручения природы. Вещь сопровождает человека во всех повседневных пространствах. Она функционирует в приватном пространстве одновременно как утилитарный инструмент и предмет, аккумулирующий эмоциональную память, и репрезентирует владельца в публичной сфере. Социальное значение вещи, помимо выполнения утилитарных функций, состоит

---

<sup>33</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. М. : Рудомино, 1993. С. 24.

<sup>34</sup> Там же. С. 25.



в маркировании статуса владельца. Культурные смыслы вещей связаны с их способностью транслировать как индивидуальные, так и коллективные ценности и идеалы.

### Творческие задания

1. Используя концепцию Г. С. Кнабе, проанализируйте образ какой-либо вещи в определенную эпоху.

2. Составьте культурную биографию вещи, принадлежащей вашей семье. Когда и при каких обстоятельствах эта вещь появилась в вашем доме? Уникальна она или серийна, сделана вручную или промышленным способом? Какие периоды в ее «жизни» можно выделить? Как менялось ее назначение в разные периоды? С чем были связаны эти перемены? Какие изменения семантики она претерпела?

### Литература

*Барт Р.* Семантика вещи / Р. Барт // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 415–425.

*Безмоздин Л.* Культурно-социологический анализ вещи / Л. Безмоздин // Вопросы социологии искусства. Теоретические и методологические проблемы / отв. ред. Н. Н. Корниенко. М. : Наука, 1979. С. 104–127.

*Бодрийяр Ж.* Система вещей / Ж. Бодрийяр. М. : Рудомино, 1993. 174 с.

*Голофаст В. Б.* Люди и вещи / В. Б. Голофаст // Социологический журнал. 2000. № 1/2. С. 58–65.

*Кнабе Г. С.* Вещь как феномен культуры / Г. С. Кнабе // Музеи мира / НИИ культуры. М. : [б. и.], 1991. С. 111–144.

*Мельникова-Григорьева Е.* Безделушка, или Жертвоприношение простых вещей (Философско-семиотические заметки по пустякам) / Е. Мельникова-Григорьева. М. : Новое лит. обозрение, 2008. 160 с.

*Kopytoff I.* The cultural biography of things: commoditization as process / I. Kopytoff // The social life of things: commodities in cultural perspective / ed. by A. Appadurai. New York : Cambridge Univ. Press, 2011. P. 64–91.

## **ТЕЛЕСНОСТЬ И ТЕЛЕСНЫЕ ПРАКТИКИ В КУЛЬТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ**

### **Тело как феномен культуры**

Пожалуй, ничто так настойчиво не напоминает человеку о его природной сущности, как тело. Оно функционирует по законам природы и включено в тот же цикл трансформаций от рождения до смерти, который проходит любой живой организм. Но помимо биологических параметров не меньшее влияние на существование тела оказывает культура. К телу человека, живущего в обществе, предъявляются дополнительные требования, касающиеся его физических возможностей и внешнего вида. Ему приписываются новые потребности и внеприродные способы их удовлетворения. В процессе освоения тела культура присваивает себе лавры соавтора природы, что особенно отчетливо видно на примере медицины, призванной исправлять «ошибки» природы.

Несмотря на то, что тело представляет собой одновременно природный и культурный объект, интерес к его изучению долгое время проявляли только естественные науки. Гуманитарным же наукам было свойственно своеобразное целомудрие, отвергавшее исследования тела как низкие и недостойные. Лишь во второй половине XX в. совершается гуманитарное «открытие тела», которое очень скоро привело к созданию концепции тела как явления культуры и формированию различных исследовательских подходов к его изучению.

### **Тело и телесность**

Развитие представлений о теле как феномене культуры происходило в российской науке под непосредственным влиянием философии, в особенности эстетики. Это во многом определило круг вопросов, в контексте которых интерпретируется тело.

Сложность отношений человека с собственным телом заключается в том, что человек одновременно и обладает телом, и является им. Тело не только оболочка для духа, но и часть сущности человека. Тело может восприниматься как визуальный объект и как объект, данный нам в ощущениях, но практически невозможна ситуация, в которой оно может быть одновременно дано в обеих этих ипостасях. Не случайно человек нуждается в различных способах «монтажа» тела, позволяющих соотнести его субъективное переживание и объективные возможности. С раннего детства происходит освоение тела, его частей, границ и возможностей с помощью различных культурных практик – от песен-потешек до прямого воспитательного и обучающего воздействия. По наблюдению современного философа В. А. Подороги, «есть тело-вещь, тело вне нас; и есть тело, которое от нас неотделимо, поскольку его невозможно перевести в нечто Внешнее нам»<sup>35</sup>.

Именно эта раздвоенность восприятия стала отправной точкой для размышлений о культурной истории тела. Одним из первых, кто обратился к этой проблеме, не только в отечественной, но и в мировой науке стал М. М. Бахтин. Рассматривая тело прежде всего как объект эстетического освоения, он зафиксировал различие внешнего и внутреннего тела. *Внешнее тело* – это всегда тело другого человека, объект созерцания. Оно «объединено и оформлено познавательными, этическими и эстетическими категориями, совокупностью внешних зрительных и осязательных моментов, являющихся в нем пластическими и живописными ценностями»<sup>36</sup>. Именно по отношению к внешнему телу другого человека возможно формирование и реализация представлений о телесной красоте и ее переживание.

Внутреннее тело есть, скорее, факт самосознания человека, «совокупность внутренних органических ощущений, потребностей и желаний, объединенных вокруг внутреннего мира»<sup>37</sup>. Внутреннее тело связано с переживанием удовольствия и боли, голода

---

<sup>35</sup> Подорога В. Феноменология тела : введение в философскую антропологию. М. : Ad Marginem, 1995. С. 12.

<sup>36</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. С. 51.

<sup>37</sup> Там же. С. 48.

и насыщения, жары и холода, осознанием собственных физических возможностей и пределов. Это своего рода призма, через которую мы воспринимаем окружающий мир. Собственное тело никогда не дано нам как тело внешнее. Самое большее, что нам удастся, – увидеть его в совокупности проекций в зеркалах. Именно поэтому мы так нуждаемся в другом человеке, чье внешнее тело позволяет нам достроить представление о нас самих.

В истории культуры можно проследить постепенную смену объектов контроля. Если в традиционных обществах власть регламентирует внешнее тело, предписывая каждому определенные жесты, позы, формы одежды в соответствии со статусом и ситуацией, то в обществах индустриальных контроль переносится на внутреннее тело. В современном обществе, казалось бы, отсутствуют жесткие запреты и каноны, регламентирующие внешний вид, манеры. Однако существуют неявные коммуникативные нормы, организующие как форму, так и внутренние аффекты тела.

Другой важной идеей, которая была выдвинута Бахтиным, стало представление о телесном каноне искусства. *Телесный канон* – это определенная тенденция изображения тела и телесной жизни. Он формируется на основе ценностных установок культуры и определяет эталонные параметры тела, степень его обнаженности, ценностную иерархию его частей, основные позы и действия, которые считаются наиболее приличествующими телу, а потому достойными запечатления. Несмотря на то, что понятие канона ассоциируется с незыблемостью и стабильностью, телесный канон обладает гибкостью и подвижностью. Он динамично развивается, откликается на изменения в культурных представлениях о теле.

Специфика различных телесных канонов особенно очевидна на примере эпохи Возрождения, предложившей два противоположных представления о теле, которые реализовались в классическом и гротескном телесных канонов. Классический канон предъявляет «строго завершенное, совершенно готовое тело. Оно... одиноко, одно, отграничено от других тел, закрыто»<sup>38</sup>. Это тело, которым человек

---

<sup>38</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. : Худ. лит., 1990. С. 36.

владеет, но не ощущает его как часть самого себя. Оно живет под диктатом духа и по законам, устанавливаемым духом. Между ним и миром пролегает граница, нарушение которой осуждается культурой и обществом. Таковы тела, представленные на полотнах Рафаэля, Тициана, Джорджоне и др. В противовес классическому, гротескный телесный канон стирает границу между телом и миром. В этом теле акцентируются те части, которые связаны с взаимопроникновением внутреннего и внешнего, с природным плодородным началом, – открытый рот, нос, грудь, фаллос. Гротескное тело «раскрывает свою сущность, как растущее и выходящее за свои пределы начало, только в таких актах, как совокупление, беременность, роды, агония, еда, питье, испражнение. Это – вечно неготовое, вечно творимое и творящее тело, это – звено в цепи родового развития, точнее – два звена, показанные там, где они соединяются, где они входят друг в друга»<sup>39</sup>. Этот телесный канон в полной мере являет себя на картинах И. Босха.

Возникнув в области литературы и визуальных искусств, телесный канон постепенно проник в сферу повседневности. Предлагаемый искусством, средствами массовой информации, рекламой телесный канон становится образцом, с которым сверяются в обыденной жизни и который во многом определяет практики обращения с телом. Так, в советских журналах формируется и транслируется канон, который можно условно назвать трудовым. Трудовое тело – это тело физически развитое, максимально освобожденное от биологических нужд, не требующее дополнительных украшений (как писал В. Маяковский, «нет на свете прекрасней одежды, чем бронза мускулов и свежесть кожи»), показанное преимущественно в ситуациях выполнения физической работы или занятий спортом. Такой телесный канон во многом способствовал тому, что в советской повседневности были сведены к минимуму гедонистические телесные практики, но культивировались разнообразные способы поддержания чистоты и повышения выносливости тела.

---

<sup>39</sup> *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 33.

Таким образом, телесный канон не просто задает правила изображения тела, но и формирует ценностное отношение к нему. Тем самым через внешнее тело передаются и характеристики тела внутреннего (индивидуальное переживание тела и отношение к нему), и культурные ожидания от тела, типичные для данного общества.

Вместе с тем, тело как феномен повседневной культуры не совпадает со своим художественным образом. Тело деятельное, используемое, требующее ухода и защиты функционирует по иным законам, нежели эстетически осмысленное тело. Наконец, в данном случае оказывается неактуальной привычная граница между телом и душой. Новое представление о теле не как об оболочке, но как о самом человеке потребовало новой терминологии, что и привело к появлению категории телесности. В отечественной науке к этому понятию практически в одно и то же время обратились А. Ф. Лосев, Н. Н. Визитей, Л. В. Жаров. Несмотря на нюансы в трактовках, большинство исследователей сходятся в том, что телесность формируется в процессе социализации и характеризует внеприродные качества человеческого тела.

Телесность охватывает как внешние характеристики тела, так и комплекс смыслов, связываемых с телом. К внешним проявлениям телесности можно отнести форму тела, украшения тела (от татуировок до сложного комплекса элементов одежды), позы, жесты, выражения лица, социально регулируемые движения (способы ходьбы, ухода за телом, выполнения повседневных физических задач), а также проксемику. Смысловое содержание телесности включает отношение к собственному телу (его приятие либо неприятие), осознание тех или иных его состояний как здоровья или болезни и меру контроля за проявлением биологических программ (инстинктов и потребностей).

Наиболее подробно проблематика телесности разрабатывается современным философом и культурологом И. М. Быховской. Поскольку человек есть существо биосоциокультурное, его тело, по мнению исследовательницы, также существует в трех регистрах – природном, социальном и культурном.

Под *природным телом* понимается биологическое тело индивида, подчиняющееся законам существования, функционирования, развития живого организма. Это бытие тела как совокупности органов в процессах кровообращения, пищеварения, дыхания, человек подчинен ритмам этих физиологических процессов. Природное тело можно уподобить внутреннему механизму, который незаметно, но постоянно обеспечивает бесперебойную работу агрегата. Отношения человека и его природного тела обозначаются выражением «быть телом». На этом уровне не существует свойственного европейской культуре разрыва между телом и духом, телом и разумом, телом и душой. Это докультурный уровень существования тела, насколько вообще может быть свободным от влияния культуры тело человека, живущего в социуме.

Следующий уровень телесности – это *социальное тело*. Оно возникает в результате взаимодействия природного тела с социальной средой. Это взаимодействие одновременно ограничивает и расширяет возможности тела. С одной стороны, история цивилизации, как продемонстрировал Н. Элиас, – это история усиления контроля за естественными проявлениями телесной активности<sup>40</sup>. Современный европеец, в отличие от человека раннего Средневековья, не может позволить себе плевать на пол или громко икать. С другой стороны, культура при помощи постоянных тренировок приучает тело к выполнению тех действий, которые не входят в его биологическую программу. Собственно, большинство действий, которые необходимы для успешного сосуществования с другими людьми – от рукопожатий до производственных операций, – формируются у человека лишь в ходе социализации.

*Культурное тело* представляет собой «продукт культуросообразного формирования и использования человеком своего телесного начала»<sup>41</sup>. В отличие от социального тела, формирование культурного тела – это сознательный процесс, результат индивидуального

---

<sup>40</sup> Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. М. ; СПб. : Университетская книга, 2001.

<sup>41</sup> Быховская И. М. «Homo somatikos»: аксиология человеческого тела. М. : Эдиториал УРСС, 2000. С. 110.

выбора. В физическом плане это тело, приспособленное для выполнения особо трудных задач, зачастую выходящих за рамки повседневности. В эстетическом плане культурное тело, как правило, соответствует требованиям определенного телесного канона. Наконец, говоря о смыслах, транслируемых культурным телом, мы можем рассматривать его как носителя личностных характеристик. Хотя культурное тело присуще многим носителям культуры, в наибольшей мере оно характеризует тип телесности, свойственный представителям тех профессий, для которых развитые специализированные телесные навыки или эстетические качества тела имеют определяющее значение. Это в первую очередь спортсмены, люди экстремальных и сценических профессий (пожарные, спасатели, актеры, танцоры, манекенщицы, цирковые артисты).

Итак, телесность связывает воедино различные аспекты существования тела, переосмысляя и корректируя природную данность в соответствии с общественными установлениями и ценностями культуры.

### **Тело как культурный конструкт**

Если российская культурология осмысляла тело прежде всего как культурно-эстетический феномен, то в зарубежных исследованиях тело предстает как социальный и культурный конструкт. Исходные исследовательские принципы *cultural studies* помещают тело в круг вопросов, связанных с социальным неравенством – гендерным, этническим, демографическим и т. п.

С одной стороны, культура неизбежно упрощает тело, стремясь в различных ситуациях свести его к тем или иным моделям, в которых акцентируются лишь отдельные характеристики и возможности тела. Таковы, по мнению Ж. Бодрийяра, труп для медицины, робот для производственных отношений, манекен для общества потребления<sup>42</sup>.

С другой стороны, каждая культура формирует представление о теле как о целостности, о его возможностях и связанных с ним

---

<sup>42</sup> См. подробнее: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.



смыслах. Это комплексный культурный образ тела как сложно устроенного организма выражен в понятии «социальное тело», введенном британским антропологом Мэри Дуглас. *Социальное тело* – это разделяемые коллективные представления о том, в чем нуждается тело в отношении сна и бодрствования, о стадиях, которые оно должно проходить, о боли, которую оно должно выносить, а также все те культурные категории, в которых оно воспринимается. Социальное тело определяет границы телесной нормы, которой должны соответствовать тела носителей данной культуры. Так, порог боли в эпоху Средневековья был гораздо выше, чем в современности. Боль воспринималась как носитель искупительного начала, подобно страданиям Христа, а потому не могла быть чересчур сильной. Кроме того, одни и те же объективные характеристики тела могут трактоваться по-разному в зависимости от тех ценностных координат, в которые они вписаны. Так произошло с полнотой. На протяжении многих эпох полный человек оценивался положительно, поскольку полнота символизировала плодородие, изобилие, богатство, позднее – социальный успех. Ситуация меняется, когда избыточный вес начинает восприниматься в категориях дисциплины и самоконтроля. С этого времени полнота оказывается индикатором моральных характеристик человека, а именно недостаточного владения собой, потакания слабостям, неорганизованности.

Эти общие представления конкретизируются в *физическом теле* – теле отдельного человека с его уникальным опытом, физиологическим и физическим строением, которое несет отпечатки культурного обучения, но не сводится только к ним. Физическое и социальное тела постоянно корректируют друг друга. Физическое тело осваивает законы тела социального. В свою очередь социальное тело может изменяться под влиянием особенностей физического тела. Таким образом появляются новые телесные навыки, ранее казавшиеся ненужными, трансформируются каноны красоты тела.

Понятие социального тела оказалось очень востребованным в социально-гуманитарных науках (вспомним социальное тело как один из уровней телесности в концепции И. Быховской). Еще один исследователь телесных практик французский социолог Пьер Бурдьё

в работе «Практический смысл» говорит о социальном теле как о конструкте, существующем на уровне подсознательных базовых телесных привычек и структур, которые отражают этику, философию, космологию базовой культуры.

Если изменения в представлениях о красоте тела и способах контроля над ним с очевидностью культурно обусловлены, то основные движения тела, обслуживающие наши ежедневные потребности, кажутся естественными. Однако если в животном мире исходные умения заложены генетической программой, то базовый набор телесных навыков человека сводится к тем действиям, которыми не может ограничиваться его успешное пребывание в социуме. Ограниченность природных возможностей человека преодолевается культурой, и телесные практики не исключение. Тело – самый надежный инструмент, имеющийся в распоряжении человека, и, как любой инструмент, оно создается человеком в соответствии с теми задачами, которые призвано выполнять. Такое утилитарно-функциональное понимание тела привело французского этнографа и социолога Марселя Мосса к исследованию социально-культурной обусловленности телесных проявлений.

Подобно тому, как в каждой цивилизации создается свой набор орудий, наиболее подходящий для решения насущных проблем выживания, каждая культура формирует свой набор *техник тела*, т. е. традиционных действенных актов, обусловленных физиологически, психологически и социально. Иными словами, телесный акт опирается на биологически predetermined основу, но конструируется по модели, принятой в данной культуре. Техники тела не создаются каждым человеком индивидуально, но усваиваются в процессе воспитания – своеобразной дрессировки тела в соответствии с культурно одобряемой нормой. В более зрелом возрасте техники тела могут меняться, сознательно или нет, путем подражания новым социально авторитетным образцам (известным личностям, киноактерам и киногероям). Каждая культура формирует свой набор техник тела, которые дают исчерпывающее представление о ней: от рождения и ухода за младенцем до сексуальных и медицинских практик и способов обращения с телом умершего.

Даже такая относительно пассивная техника тела, как сон, существенно трансформируется. Меняются представления об оптимальной продолжительности сна (буквально за несколько последних десятилетий норма сна сократилась с восьми с половиной – девяти часов до пяти-шести и вернулась к показателю в семь-восемь часов). Еще более очевидны различия между культурами, которые используют одеяло, и теми, представители которых предпочитают спать неукрытыми; культурами, в которых сон требует переодевания в специальную одежду, и культурами, вовсе не нуждающимися в ночной одежде; культурами коллективного и индивидуального сна, и т. п.

Хотя сам набор задач приблизительно одинаков – ходьба, сидение, уход за телом, принятие пищи и т. п., – конкретные техники их выполнения изменчивы и зависят от возраста и пола. Это особенно очевидно в традиционных обществах, где женские и мужские техники тела так же различны, как женские и мужские языки общения. Но и в более современных культурах, несмотря на тенденцию к гендерной унификации, сохраняется разница между многими техниками тела в зависимости от того, выполняет ли их мужчина или женщина.

Помимо прямой практической функции техники тела обладают и символическим измерением, указывая на статус различных участников ситуации и саму ситуацию, подразделяясь на одобряемые, допустимые и осуждаемые. В этом отношении техники тела приобретают свойства невербальных знаков, обеспечивая не только выполнение прикладных задач, но и эффективную коммуникацию между членами сообщества.

Конструируются и такие, казалось бы, природные состояния, как здоровье и болезнь. Безусловно, существуют биологические предпосылки, позволяющие говорить о каком-либо состоянии организма как о болезни. Но на основе этих предпосылок формируются ментальные конструкции, создающие культурное измерение болезни. Об этом свидетельствуют и регулярные перемещения тех или иных состояний человека из списка болезней в другие категории, и ореолы культурных значений, возникающие вокруг тех или иных заболеваний (романтизация пневмонии, драматизация

оспы и, наоборот, уничижительное, презрительное отношение к заболеваниям органов пищеварения). Более того, именно болезнь создает ценность и модель здоровья. Не случайно представления о здоровье долгое время формулировались апофатически: здоровье – это отсутствие болезни. В современной западной, да и российской культуре здоровье становится результатом соблюдения множества предписаний и выполнения определенных телесных практик, парадоксальным образом считаясь при этом естественным состоянием человека.

Будучи культурно осваиваемым природным объектом, тело в повседневной культуре дано нам в трех ипостасях. Во-первых, тело – это вещь, инструмент, призванный помогать в решении практических задач. Во-вторых, тело как неотъемлемая часть человека, неразрывная с его духовно-эмоциональной составляющей. Наконец, тело – это еще и объект, наделенный символическими значениями, как пишет В. Подорога, «воображаемое тело». Оно связано с представлениями о красоте, силе, власти, с рядом этических категорий.

## **Одежда и костюм в культуре повседневности**

В середине XIX в. Т. Готье не без осуждения писал: «В нынешнюю эпоху одежда сделалась для человека чем-то вроде кожи, с которой он ни при каких условиях не разлучается; одежда так же необходима человеку, как шерсть животному; в результате о том, как выглядит человеческое тело, никто уже не вспоминает»<sup>43</sup>. Тоска писателя по «естественному» облику тела отчасти понятна, но такое отношение одежды и тела свойственно любому обществу. Одежда принадлежит к числу культурных универсалий, и в любой культуре нормой считается одетое тело. Как отмечают исследователи традиционной культуры, «одежда – один из главных знаков культурного статуса человека, его выделенности из мира природы

---

<sup>43</sup> Готье Т. Мода как искусство / пер. с франц. В. Мильчиной // Иностранная литература. 2000. № 3. С. 307.

(наряду с речью, именем и крестом на теле). Человек, лишенный одежды, «исключается» из мира людей и воспринимается как представитель иного мира или мира природы, мира животных»<sup>44</sup>. Конечно, представления об одежде существенно разнятся, и некоторые из «одежд» с точки зрения европейца сложно считать таковыми (например, различные виды раскрашивания тела или одежда, ограничивающаяся теми предметами, которые мы называем аксессуарами), но сама категория предметов, считающихся одеждой, обнаруживается в каждой культуре.

Одежда имеет двойное подданство. С одной стороны, она представляет собой особый класс вещей, а потому функционирует по законам вещи. С другой стороны, в силу непосредственной и неотъемлемой близости к телу она оказывается тесно связана с проблематикой телесности. Однако в обеих ипостасях одежда не просто служит практическим целям, но и приобретает дополнительные смыслы, становится носителем культурно значимой информации. Отсюда происходит и терминологическое различие двух, казалось бы, синонимичных слов – одежда и костюм. Одежда нацелена на выполнение утилитарного предназначения. Понятием костюма описывается стилистическая, семантическая и образная целостность одеяния. Синтез практического и символического компонентов платья и формирует культурную значимость одежды.

### **Одежда как вещь: функциональный подход**

Пожалуй, ни одна вещь не обладает таким значением для человека, как элементы одежды. Можно свести к минимуму круг используемых предметов, но от одежды нельзя избавиться, не поставив себя вне общества и культуры. Будучи особым видом вещей, предметы гардероба выполняют специфические функции, перекликающиеся с функционалом вещей в целом, но скорректированные в соответствии с назначением и технологическими свойствами одежды.

---

<sup>44</sup> Толстая С. М. Символический язык одежды // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8 / сост. В. Е. Добровольская, Н. Е. Котельникова. М. : Гос. респ. центр рус. фольклора, 2005. С. 45.

В рамках *утилитарной функции* одежды удовлетворяются физиологические потребности человека и потребность в физической безопасности. Одежда призвана защищать тело от неблагоприятного воздействия окружающей среды – холода, ветра, дождя, снега, палящего солнца. К ней предъявляются требования удобства и практичности. Однако, парадоксальным образом, одежда лишь условно соотносится с утилитарностью. Во-первых, степень одетости регламентируется не только объективными климатическими условиями, но и культурной традицией. По свидетельству Ч. Дарвина, аборигены Огненной Земли, несмотря на очень суровый климат, ходили почти нагими, в то время как европейские путешественники мерзли, даже будучи тепло одетыми. Во-вторых, зачастую модные тенденции в одежде идут вразрез с утилитарностью. В начале XIX в. в России господствовала мода на наряды в античном стиле, которая предписывала женщинам носить туники из легких полупрозрачных тканей, надеваемые на тонкие платья и трико, а единственной теплой вещью в модном гардеробе была большая шаль. Эта одежда совершенно не соответствовала суровым зимам Москвы и Петербурга, что, однако, не останавливало представителей высшего света в стремлении следовать моде, пусть даже и ценой собственной жизни. Таким образом, утилитарная функция хоть и регулярно выполняется одеждой, но имеет для нее значительно меньшее значение, чем для других вещей.

Наиболее устойчивой и древней функцией одежды является *идентификационная*. Одежда тесно связана с осознанием единства определенной культурной общности, со стремлением противопоставить себя другим общностям, а потому она, прежде всего, маркирует оппозицию «свой – чужой». Не случайно народные поверья приписывали черту, т. е. «Другому», ношение чужеземного платья. С особенной силой эта функция реализует себя в национальном и этническом обрядовом костюме. Но и в повседневной одежде можно обнаружить проявления идентификационной функции, порой весьма отчетливые. Это может быть идентификация с определенной социально-культурной группой. Долгое время профессиональная принадлежность человека определялась по нашивкам, пуговицам,

лентам и другим элементам декора. Также одежда позволяет выстроить идентичность горожанина или жителя деревни. Наиболее показателен случай жителей уральских городов-заводов, которые осознавали себя представителями городской культуры, оставаясь по статусу крестьянами. Мужчины на уральских заводах во второй половине XIX в. носят косоворотку с брюками европейского покроя, тем самым совмещая формальную идентичность крестьянина и самоощущение городского жителя. Наконец, функцию идентификации могут выполнять не только отдельные элементы одежды, но и ее качество и способ ношения. В частности, денди узнавались по сочетанию совершенной чистоты тела с небрежностью и подчеркнутой поношенностью костюма, что резко контрастировало с типичной для того времени безупречностью одежды, в которую было облачено не слишком чистое тело.

Потребность в социокультурной «безопасности» удовлетворяется благодаря *моральной функции*. История запретов, табу, критики фасонов, атрибутов обнаруживает удивительное постоянство требований, предъявляемых к одежде блюстителями нравов. Несмотря на то что моральные требования варьировали от эпохи к эпохе, а критике подвергались совершенно разные, порой взаимоисключающие фасоны, предметы гардероба, аксессуары и пр. (в эпоху Средневековья гнев моралистов обрушивался на слишком тесные и подчеркивающие форму тела фасоны – узкие облегающие мужские штаны и плотно охватывающие грудь и талию женские лифы, в эпоху Нового времени считалась неприличной одежда свободного покроя, скрывающая очертания тела), можно выделить несколько требований морали (или социальных требований), которым неизменно должна была отвечать одежда «приличного человека». Во-первых, одежда не должна быть связанной ни с какими излишествами: не быть слишком дорогой, слишком яркой, слишком длинной, слишком короткой; иными словами, она всегда должна следовать норме меры. Во-вторых, одежда должна определенно выражать принадлежность носителя к той или иной группе, не вызывая сомнений, мужчина перед нами или женщина, представитель высшего общества или маргинал. Так, для женщин из хорошего

общества считается верхом неприличия носить одежду, сходную с одеяниями представительниц древнейшей профессии. В-третьих, одежда должна сохранять культурную самобытность и не следовать иностранным образцам. Иными словами, моральная функция оказывалась тесно связанной с обеспечением идентификационной функции.

Наконец, *эстетическая функция* одежды заключается в том, что костюм призван создавать визуальный образ человека в единстве его телесной оболочки и внутреннего мироощущения. В реализации этой функции она тесно связана с изобразительным искусством и «большим стилем» эпохи, из которых и черпает образцы решения этой задачи. Кроме того, одежда (точнее костюм) сама по себе есть предмет декоративно-прикладного искусства. Особую роль в создании эстетического образа играют разнообразные украшения, аксессуары, элементы декора, хотя такие элементы, как фасон, цвет, материал костюма, несомненно, также обладают эстетическим потенциалом. Но сложность и многосоставность одежды порой приводит к тому, что она становится самодостаточным эстетическим объектом, а человек редуцируется до «манекена», представляющего этот объект. Таковы, например, женские костюмы эпохи позднего рококо. Значительно шире распространена традиция индивидуализации, в рамках которой костюм призван подчеркнуть не только социальные характеристики, но и физические и ментальные особенности конкретного человека. Тем самым костюм одновременно репрезентирует представления об идеальном образе человека, сложившемся в данной культуре, и приближает тело конкретного человека к установленным стандартам.

### **Одежда как элемент телесности**

Символический статус одежды уподобляет ее второй коже человека. В повседневной жизни границы собственного тела и особенно тел окружающих проходят не по естественным барьерам, но по одежде, в которую они облачены. Одежда не просто защищает тело, но и формирует его. Значительные колебания в представлениях об идеальной фигуре зачастую связаны не с кардинальными



изменениями пропорций тела, но лишь с трансформациями силуэта одежды. История костюма, равно как и современная индустрия красоты, знает немало примеров того, как различные фасоны корректируют тело, «несовершенное» с точки зрения актуальных канонов прекрасного. Это и специальные подушечки и подвязки, со времен Древнего Египта служившие для увеличения груди, и турнюры, и подплечники.

Одежда подчеркивает и скрывает тело. Мусульманские требования к костюму веками культивируют закрытость, максимальную непроницаемость костюмной оболочки для постороннего взгляда. Новоевропейская культура позволяет немалую степень открытости, которая неоднократно становится предметом споров<sup>45</sup>, однако не исчезает совсем. Более того, по утверждению Энн Холландер, «восприятие как чужой, так и своей собственной наготы опирается на присущее данной культуре чувство одежды»<sup>46</sup>. Одежда не только создает образ тела в его культурной оформленности, но и совместно с изобразительным искусством оказывает влияние на восприятие его как природной данности. Современная одежда, акцентирующая и в значительной мере обнажающая тело (хотя и не моделирующая его в той мере, в какой это делали, например, корсеты и кринолины), требует особого контроля над ним и усиливает значение дисциплинарных телесных практик, таких как диеты и фитнес.

Одежда становится одной из телесных практик, которая не только создает его статичный облик, но и определяет границы его возможностей. Так, кринолин в силу его конструктивных особенностей не позволял женщине опускать руки вдоль туловища, равно как и делать широкие шаги (ноги в области колен были связаны, что делало походку семенящей). Эти сугубо формальные

---

<sup>45</sup> Например, в XIX в. считалось неприличным обнажать щиколотки, надевать легкие платья на голое тело, однако кафешантаным певичкам предписывалась одежда с открытой спиной и высокими разрезами, открывавшими ноги в трико телесного цвета.

<sup>46</sup> Холландер Э. Взгляд сквозь одежду / пер. с англ. В. Михайлина. М. : Новое лит. обозрение, 2015. С. 12.

ограничения быстро приобрели эстетическое и моральное значение, которое сохранялось некоторое время и после того, как кринолины вышли из моды. Сходным образом проникновение брюк в женский гардероб привело к появлению новых поз и стилей походки, призванных обозначать независимую, уверенную в себе женщину, а также к развитию многих спортивных и трудовых техник тела. Кроме того, одежда участвует в перераспределении телесных канонов между полами. Вплоть до XX в. красивые ноги считались атрибутом исключительно мужской красоты, поскольку женские ноги были скрыты длинной юбкой. Ноги мужчины же всегда оставались на виду, а потому к походке, поклонам и танцевальным па в исполнении мужчин, а также к форме мужских ног предъявлялись куда более строгие требования, нежели к соответствующим телесным стандартам женщин<sup>47</sup>. И лишь после Первой мировой войны, когда юбки укоротились, стройные ноги пополнили список признаков женской привлекательности.

Как элемент телесности, одежда оформляет гендерную принадлежность человека, служа наиболее надежным способом идентификации. В юмористической форме эту идею выразил Бальзак. В его рассказе «Наивность» королевские дети рассматривают картину Тициана «Адам и Ева», и на вопрос брата: «А кто из них Адам?», – девочка отвечает: «Глупенький, как же можно это узнать, раз они не одеты»<sup>48</sup>. Действительно, на протяжении большей части истории культуры мужской и женский варианты одежды образовывали очевидную и социально значимую оппозицию. Вплоть до XX в. более внимательный взгляд мог также распознать по одежде, например, семейный статус ее обладателя. И даже в современной культуре, в которой господствует унисекс, сохраняются элементы или комбинации элементов, свойственные только мужчинам или только женщинам. В истории культуры сосуществуют два процесса:

---

<sup>47</sup> См. подробнее: *Винсент С. Дж.* Анатомия моды: манера одеваться от эпохи Возрождения до наших дней / пер. с англ. Е. Кардаш. М. : Новое лит. обозрение, 2015.

<sup>48</sup> См.: *Бальзак О.* Озорные рассказы. М. : Худ. лит., 1991.

противопоставление мужского и женского костюма и взаимопроникновение элементов, проблематизирующее саму границу между полами. В первом случае с ролью одежды связаны многочисленные случаи успешных перевоплощений в представителей противоположного пола, сводящихся к переодеванию в мужское или женское платье соответственно. Второй вариант реализуется в уже упомянутом стиле унисекс, а также в постепенном присвоении женской модой деталей мужского костюма (брюк, пиджаков мужского покроя и т. п.).

Таким образом, одежда не просто служит комфортной оболочкой для тела, но и участвует в создании социального тела, формируя представления о физических возможностях и эстетических характеристиках тела физического.

### **Одежда как язык: семиотический подход**

Как замечает И. С. Кон, «до последних десятилетий история одежды была преимущественно историей вещей – что люди носили, из чего они шили одежду и как разные моды сменяли друг друга? В последние годы она становится историей человеческих взаимоотношений, в контексте которых вещи обретают определенный социальный смысл»<sup>49</sup>. Действительно, одежда несет информацию о контекстах, в которых она уместна или даже необходима, свидетельствует о социальной успешности или, наоборот, социальном банкротстве своего обладателя, становится способом выразить идеологические, а порой и политические взгляды. Все это позволяет рассматривать одежду не только как совокупность вещей, но и как особый язык, передающий социальные и культурные значения.

Культурный код одежды избирателен и включает далеко не все компоненты костюма. Но даже те элементы, которые попадают в состав «грамматики» одежды, неравнозначны по своему символическому значению. Традиционно наибольшей семантической нагруженностью обладают «пограничные» части одежды: воротник, пола, рукав, – а из предметов – пояс, рубашка, штаны, шуба, шапка, платок.

---

<sup>49</sup> Кон И. Битва за штаны: этикет, мода, политика, идеология // Человек. 2001. № 5. С. 63–78.

Впервые развернутый анализ культурного кода одежды принял советский фольклорист и этнограф П. Г. Богатырев. Основной его задачей стало определение правил, по которым формируются смыслы народного костюма. Выбор именно народного костюма в качестве объекта анализа был связан с тем, что этот костюм подчиняется не индивидуальной воле портных или модельеров, а «цензуре коллектива», а значит, по способу бытования может быть уподоблен национальному языку. Опираясь на идеи Пражского лингвистического кружка, П. Г. Богатырев выявил функции языка одежды, т. е. те значения, передача которых может осуществляться с помощью костюма. Кроме того, описание языка одежды в концепции Богатырева предполагает составление «словаря» знаков, поиски аналогов стилей речи и риторических правил использования знаков.

Список функций, которые присущи костюму, охватывает различные социальные и культурные значения и включает в себя практическую, эстетическую, эротическую, моральную, возрастную, сословную, конфессиональную, региональную, национальную, обрядовую, магическую функции. Иными словами, костюмы выступают как знаки имущественных различий и сословной принадлежности, возрастной дифференциации, семейного статуса; ношение национального или регионального костюма становится способом выразить собственную идентичность. Одежда различается и ситуациями использования, что позволяет выделить разные категории одежды (будничную, праздничную, церемониальную и обрядовую), которые можно уподобить стилям речи. При этом с течением времени костюм может переходить из одной категории в другую.

Риторика одежды выражается преимущественно в ограничениях на использование знаков определенными социально-культурными группами. Например, некоторые предметы присутствуют только в костюме девушек или указывают на статус замужней женщины. Наконец, смыслоразличительными признаками, позволяющими определить круг используемых знаков, становятся фасон, цвет одежды, способы повязывания платка или ношения мужского головного убора и т. п.

По аналогии с вербальным языком, в котором существуют многозначные слова, в языке одежды один и тот же элемент может входить в состав костюмов разных типов, меняя при этом свой смысл. Окончательное его значение можно установить только в контексте других элементов. Например, один и тот же букетик цветов может выполнять обрядовую функцию, обозначая жениха, а может указывать на статус рекрута, реализуя сословную функцию, и об истинной его функции можно судить только по брюкам, которые различны в свадебном и рекрутском костюмах. Таким образом, костюм становится своеобразным диалектом или социолектом культуры, словарь и грамматика которого используются носителями для выражения как коллективных, так и индивидуальных значений.

Другой вариант кода одежды предложил Ролан Барт в работе «Система Моды». В данном случае объектом анализа стал как раз модный костюм, правила которого устанавливаются производителями одежды, а потому не обусловлены логикой повседневной жизни, а конструируются искусственно. Соответственно, вестиментарный код (т. е. код одежды) создается не в процессе ношения одежды, но в ходе ее репрезентации в модных журналах. Мода для Барта – это произвольная система знаков, приписывающая тем или иным деталям одежды разнообразные социальные значения. Эти значения формируются из взаимодействия трех сфер – одежды, внешнего мира и собственно моды. Французский семиолог осуществляет структурный анализ женской одежды, последовательно проводя аналогии между знаком кода одежды и языковым знаком, в котором выделяются означающее (формальная часть знака) и означаемое (содержание знака). Применительно к языку модной одежды означаемым выступают социальные явления и ценности. Так, одежда может означать отпуск, светский прием, молодость, социальную успешность, а также модность как таковую. Означающее знаков вестиментарного кода рождается из оппозиций деталей, которые (оппозиции) акцентируются в описании, сопровождающем фотографию костюма: длины юбки, наличия либо отсутствия декора, кроя вещи или отдельной ее детали, цвета одежды, особенностей сочетания предметов гардероба. И здесь обнаруживается

принципиальное различие двух подходов к анализу языка одежды. Если П. Г. Богатырев рассматривает костюм как сообщение о его носителе, то в концепции Р. Барта одежда умалчивает о человеке, но передает информацию о ценностях и идеологических установках, формируемых обществом. Модная одежда свидетельствует лишь о своей причастности к миру моды и не способна передавать индивидуальные значения, существенные для человека, который носит эту одежду.

Одежда как вещь выполняет ряд функций, которые в общем виде можно свести к защите и украшению тела. В качестве элемента телесности она формирует тело в соответствии с актуальными стандартами и ограничивает набор подвластных ему движений и поз. В процессе бытования одежде приписывается ряд значений (мифологических, религиозных, социальных, эстетических и т. п.), позволяющих использовать ее как еще один язык культуры.

### **Творческие задания**

1. Охарактеризуйте одну из техник тела на материале конкретной культуры, используя этнографические данные, визуальные образы, примеры из художественной и мемуарной литературы.

2. Проанализируйте коллажи Леши Фрея, представляющие русских поэтов и писателей XIX – начала XX вв. в современной модной одежде. Сопоставьте один из созданных им образов с прижизненными портретами писателя. Определите, с помощью каких кодов одежды передаются одни и те же культурные значения в различные эпохи.

### **Литература**

*Барт Р.* Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт ; пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.

*Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. М. : Худ. лит., 1990. 543 с.

*Богатырев П.* Функции национального костюма в Моравской Словакии / П. Богатырев // Теория моды. 2009. № 1. С. 189–224.

*Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. М. : Добросвет, 2000. 387 с.

*Бурдые П.* Структура, габитус, практика / П. Бурдые // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59.

*Быховская И. М.* «Homo somatikos»: аксиология человеческого тела / И. М. Быховская. М. : Эдиториал УРСС, 2000. 208 с.

*Винсент С. Дж.* Анатомия моды: манера одеваться от эпохи Возрождения до наших дней / С. Д. Винсент ; пер. с англ. Е. Кардаш. М. : Новое лит. обозрение, 2015. 288 с.

*Гофман А. Б.* Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения / А. Б. Гофман. СПб. : Питер, 2004. 208 с.

*Липовецкий Ж.* Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Ж. Липовецкий ; пер. с франц. Ю. Розенберг. М. : Новое лит. обозрение, 2012. 336 с.

*Мосс М.* Техники тела / М. Мосс // Мосс М. Общество. Обмен. Личность : труды по социальной антропологии. М. : Вост. лит. РАН, 1996. С. 242–263.

*Подорога В.* Феноменология тела : введение в философскую антропологию / В. Подорога. М. : Ad Marginem, 1995. 344 с.

*Толстая С. М.* Символический язык одежды / С. М. Толстая // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8 / сост. В. Е. Добровольская, Н. Е. Котельникова. М. : Гос. респ. центр рус. фольклора, 2005. С. 42–53.

*Уилсон Э.* Облаченные в мечты: мода и современность / Э. Уилсон ; пер. с англ. Е. Демидовой, Е. Кардаш, К. Ляминой. М. : Новое лит. обозрение, 2012. 288 с.

*Холландер Э.* Взгляд сквозь одежду / Э. Холландер ; пер. с англ. В. Михайлина. М. : Новое лит. обозрение, 2015. 576 с.

*Douglas M.* Natural symbols: explorations in cosmology. New York : Routledge, 1996. 186 p.

## Глава 5

# ГАСТРОНОМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Без пищи невозможно биологическое существование любого живого организма. Но питание человека никогда не подчиняется только природным законам. Не менее сильное влияние оказывают на него разнообразные культурные факторы. Более того, пища становится знаком многих социальных и культурных явлений и источником базовых метафор, описывающих интеллектуальную деятельность. Пища проникает во все сферы человеческого опыта, однако естественной средой ее функционирования остается культура повседневности.

Еда давно стала объектом исследования различных социальных и гуманитарных наук. На рубеже 1980–1990-х гг. в американской науке даже сформировалось особое направление исследований – *food studies*, объединившее историков, этнографов, антропологов, социологов, экономистов и др. Культурные аспекты еды описываются разнообразными терминами – культура питания, пищевой код культуры, пищевое поведение, пищевой стиль культуры, гастрономическая культура, *foodways*. За каждым из них стоит своя исследовательская традиция. Среди этого многообразия особый интерес для культурологического изучения пищи представляют два подхода. Первый связан с изучением культурной семантики пищи и *пищевого кода культуры*. Второй нацелен на комплексное исследование культурного феномена еды и оперирует понятием *гастрономическая культура*.

### Пищевой код культуры

Пища не только насыщает человека. При помощи пищи возможно передавать информацию, имеющую существенное социальное и культурное значение. Семантика продуктов и кулинарных



процессов восходит к мифологическим и религиозным представлениям. Она маркирует события, значимые для коллектива или отдельных людей. Еда указывает на социальные отношения, гендерные различия, культурные ценности. Стереотипы, связанные с едой, оказываются важным элементом межкультурных взаимодействий, в котором содержится комплекс информации о представителях другого народа. Иными словами, пища служит каналом трансляции разнообразных смыслов.

Понимание культуры как совокупности знаковых систем и культурных текстов привело к особому взгляду на проблемы питания, которое стало рассматриваться как еще один текст, еще один способ кодирования культурной информации. Именно такой подход к исследованию пищи получил развитие в трудах структуралистов и семиотиков. Методология анализа сферы питания в данном случае строится на уподоблении приготовления и употребления пищи вербальному языку.

Первым объектом структуралистского анализа стала ритуальная пища, как наиболее семантически нагруженный тип еды. В четырехтомном труде «Мифологиики» французский антрополог Клод Леви-Стросс впервые рассматривает пищу как код в ряду других кодов, отводя пищевому коду центральное место в трансляции важнейших оппозиций. Наиболее значимой оппозицией, по его мнению, является противопоставление природы и культуры. Именно с выражением этой оппозиции и связывается Леви-Строссом основная область значений пищи: «Ось, которая соединяет сырое и приготовленное, представляет собой характеристику культуры, а та, что соединяет сырое и гнилое, – характеристику природы, поскольку обработка огнем осуществляет культурное превращение сырого, а гниение оказывается превращением естественным»<sup>50</sup>, из чего делается вывод, что «оппозиция сырого и приготовленного... равна отсутствию и присутствию кулинарии»<sup>51</sup>. Таким образом,

---

<sup>50</sup> *Леви-Стросс К.* Мифологиики: сырое и приготовленное. М. : FreeFly, 2006. С. 140.

<sup>51</sup> *Леви-Стросс К.* Мифологиики: происхождение застольных обычаев. М. : FreeFly, 2007. С. 357.

кулинария, занимая пограничное положение между природой и культурой, оказывается чуть ли не центральной собственно человеческой культуротворческой деятельностью: «Удовлетворяя потребности тела, кулинарное искусство обеспечивает необходимое сочленение между природой и культурой. Возникшее из двух сфер, оно отражает эту двойственность во всех своих проявлениях»<sup>52</sup>.

Для описания смыслообразительных элементов пищи Леви-Стросс использует термин «густема», аналогичный лингвистическому понятию фонемы и означающий мельчайшую значимую единицу вкуса, например, «соленый», «кислый», «жареный», «вареный» и т. п.<sup>53</sup> Сам по себе отдельный вкус не имеет символического смысла, но в сочетании с другими и в определенной ситуации приобретает способность означать те или иные культурные установления, идеи, ценности.

Анализируя пищевые образы в мифологии, Леви-Стросс выдвинул гипотезу, что «кулинария является языком, непроизвольно отражающим устройство данного общества или, по крайней мере, выявляющим противоречия, в которых общество не отдает себе отчета»<sup>54</sup>. Изучение этого языка он осуществлял через сравнение его с другими культурными кодами, что оказалось продуктивно для исследования ритуально-мифологических значений пищи, но не привело к значительным успехам в понимании пищевого кода повседневности.

Идея пищи как языка и трансляции с его помощью социальных значений получила более подробную разработку в трудах М. Дуглас и Р. Барта. Если Леви-Стросс исходил, прежде всего, из универсальных мифологических значений пищи, то его последователи сосредоточили внимание на пищевом коде повседневности, поиске его значимых оппозиций и построении словаря и грамматики языка пищи.

---

<sup>52</sup> *Леви-Стросс К.* Мифологии: происхождение застольных обычаев. С. 372.

<sup>53</sup> *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 92–93.

<sup>54</sup> *Леви-Стросс К.* Мифологии: происхождение застольных обычаев. С. 377.

Ролан Барт, один из основоположников семиологии, при анализе еды исходил из идеи буквального уподобления языка пищи вербальному языку. Поиск аналогий между ними привел его к разработке основополагающих принципов, определяющих структуру пищевого кода. Как любой язык культуры, язык пищи состоит из нескольких элементов<sup>55</sup>:

1. Правила ограничения, позволяющие отделить съедобную пищу от несъедобной. Важно, что пищевые табу – а именно они выражают эти правила – обусловлены не только объективной пригодностью или непригодностью в пищу определенных продуктов, но и внебиологическими соображениями, не допускающими, например, употребление мяса тотемного животного.

2. Совокупность значащих оппозиций, в которых находятся единицы языка. Набор этих оппозиций исторически изменчив. Даже такая, казалось бы, универсальная оппозиция, как «солёный – сладкий», появляется лишь в эпоху Нового времени и знаменует собой маленькую революцию и во вкусах, и в организации трапезы, способствуя созданию десерта как особой части обеда<sup>56</sup>. Ранее же, в эпоху Средневековья, более значимыми считались оппозиции сухой и влажной, а также горячей и холодной пищи.

3. Правила сочетания. Эти правила реализуются двояко. Во-первых, они регулируют сочетания продуктов на уровне блюда, налагая, например, ограничения на соединение солёных и сладких вкусов или одновременное присутствие мясных и рыбных компонентов в одном блюде, отмечая как неприемлемые определенные комбинации специй. Во-вторых, они формируют синтагматические связи, т. е. последовательность блюд во время обеда.

4. Привычные способы приема пищи, которые можно уподобить своеобразной риторике питания. Этот элемент языка еды в меньшей степени обусловлен собственно кулинарными соображениями

---

<sup>55</sup> Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 123.

<sup>56</sup> См.: Leschziner V. Epistemic foundations of cuisine: a socio-cognitive study of the configuration of cuisine in historical perspective // Theory and society. 2007. Vol. 35. № 4. P. 421–433.

и в большей – социокультурными обстоятельствами. Пища становится знаком ситуаций и событий, которые она сопровождает. Так, салат «Оливье» в российской культуре выступает как знак Нового года, символически не менее важный, чем украшенная елка.

Эти элементы, подобно правилам языка, едины для всех носителей культуры, но по-разному реализуются в кулинарной практике, которая сопоставима с индивидуальной речью. Соотношение пищевого «языка» и пищевой «речи» хорошо видно на примере меню, будь то меню ресторана или семьи. Всякое меню опирается на национальную, региональную или социальную традицию, представляющую собой аналог языка, но эта структура реализуется по-разному в зависимости от индивидуальных или групповых предпочтений, времени года, финансовых обстоятельств и других переменных, т. е. приобретает свойства речи.

Продолжая логику Барта, британский антрополог Мэри Дуглас обращается к анализу социальных и культурных смыслов, которые передаются при помощи пищи в разных культурах. М. Дуглас отказывается от поиска универсальных значений пищи. По ее мнению, каждая культура использует пищу для передачи собственного набора значений и выстраивает особый код с неповторимыми сочетаниями знаков, а потому вопрос о пищевом коде требует индивидуального подхода. Иллюстрацией к методу анализа, предложенному М. Дуглас, может служить следующий пример. В европейской и российской городской культуре пища выражает оппозицию «свой – чужой» в повседневных взаимодействиях. Родственников и близких друзей, приходящих в гости, чаще всего угощают, в то время как визитеры, относящиеся к категории «чужих» (малознакомые люди, коллеги), могут рассчитывать лишь на чашку чая<sup>57</sup>. Тем самым оппозиция еды и питья позволяет кодировать различную степень близости между людьми. Равным образом пищевой код содержит информацию и о самом феномене еды и критериях, предъявляемых к разным ситуациям потребления: что мы считаем

---

<sup>57</sup> См.: Douglas M. Deciphering a meal // Food and Culture: A Reader / ed. by C. Counihan and P. Van Esterik. New York ; London : Rontledge, 1997. P. 36–54.

обедом, а что – легким перекусом, каким должен быть праздничный стол и в какой мере он отличается от повседневных приемов пищи, и т. п.

Анализ пищи как особого культурного кода в равной степени применим как к повседневной пище, так и к ритуальным пищевым практикам и религиозным диетарным законам. Пищевой код культуры содержит информацию о традициях, ценностных ориентирах, базовых элементах картины мира, поведенческих паттернах, а также о социальной структуре и принципах социальной дифференциации.

## **Гастрономическая культура: структура и функции**

*Гастрономическая культура* – это культурно специфичная система норм, принципов и образцов, воплощающаяся в (а) способах приготовления пищи, (б) наборе принятых в данной культуре продуктов и их сочетаниях, (в) практике потребления пищи, а также (г) рефлексии над процессами приготовления и принятия пищи.

Структура гастрономической культуры состоит из трех элементов – кулинарной культуры, культуры принятия пищи и гастрономической рефлексии.

*Кулинарная культура* определяет технологическую сторону приготовления пищи, тот арсенал средств, который существует в данной культуре применительно к пищевым продуктам. К сфере кулинарной культуры относятся правила, определяющие отбор продуктов и принципы их обработки и сочетания, семантика сырья и операций над ним. Таковы, например, заповеди кашрута в иудаизме.

*Культура принятия пищи* представляет собой частный случай культуры потребления. Блюдо создается для того, чтобы быть съеденным, и условия его потребления так же культурно обусловлены, как и процесс приготовления. Культура принятия пищи устанавливает правила отношений между человеком и пищей, а также

между обедающими людьми. Первые регулируются правилами и нормами сочетаемости блюд, выступая в качестве «грамматики обеда» (М. Дуглас). Нормы, связанные с отношениями «человек – человек», акцентируют момент престижности и уместности трапезы и применительно к ее гастрономическому содержанию (ранжируя блюда и продукты по степени их уместности в той или иной ситуации), и с точки зрения поведения участников трапезы. Сюда входят правила столового этикета, а также представления об относительной социальной и культурной ценности тех или иных блюд, о способах организации трапезы. Так, использование одноразовой посуды вполне уместно на молодежной вечеринке или в заведениях фастфуда, но неприемлемо, например, на дипломатическом приеме.

*Гастрономическая рефлексия* образована представлениями о том, что есть пища, каково ее место в жизни человека и общества, что такое национальная пища, и т. д. Эти представления могут подтверждаться религиозными предписаниями, соображениями медицинского порядка и т. д., а значит, активно взаимодействуют с социокультурным контекстом. Гастрономическая рефлексия может принимать разные формы. Среди них – трактаты о пище, литературные произведения, посвященные питанию. Особым видом рефлексии являются поваренные книги. Вместе с тем она, как правило, остается наименее артикулированной частью гастрономической культуры.

Принадлежность гастрономической культуры одновременно к сфере природы и культуры обуславливает разнообразие выполняемых ею функций. Перечислим некоторые из них.

- *Регулятивная функция.* Гастрономическая культура становится способом поддержания существующего социального порядка за счет распределения пищи и подтверждения справедливости этого распределения. Хотя строгость и характер контроля могут значительно варьировать, регулятивная функция свойственна гастрономической культуре на любом историческом этапе.

- *Функция маркирования статуса индивида.* Ранние формы реализации маркирующей функции обнаруживаются в традиционном обществе. Так, например, в практиках питания получал

выражение кастовый принцип. В этой ситуации речь идет о предзаданности индивиду той или иной пищевой стратегии, которая подтверждает предписанный статус. Также гастрономическая культура маркирует достигаемый статус, и в этом случае она в большей степени связана с практиками престижного потребления. Восхождение по социальной лестнице среди прочего требует от человека изменения пищевых привычек хотя бы в публичной сфере.

- *Функция самоидентификации.* Принадлежность индивида к определенному сообществу, его место в социальной структуре проявляется и подтверждается посредством пищи. Например, строго следуя пищевым предписаниям христианской церкви, средневековый человек мог выстроить свою идентичность как христианина и тем самым инкорпорироваться в сообщество верующих. И наоборот: нарочитое нарушение принятых правил питания становится способом исключения себя из культурной общности, противопоставления ей. Так, несоблюдение поста маркировало человека как иноверца, а следовательно, чужого, враждебного: «...сегодня голодная кутья, а он ест вареники, вареники скоромные!»<sup>58</sup> – отмечает в гоголевской «Ночи перед Рождеством» Вакула при визите к Пацюку, тем самым окончательно убеждаясь в его причастности к нечистой силе.

- *Функция интеграции.* Единство пищевых привычек выступает в качестве одного из оснований осознания единства социокультурной общности. Так, канадские молоканы, утратившие практически все признаки этнического единства с метрополией вплоть до языка, тем не менее, продолжают считать себя русскими, основываясь на одной особенности: они пьют чай с вареньем, что, с их точки зрения, является уникальной привычкой русских. Так же во многом именно общими принципами гастрономической культуры, пищевыми табу (наряду с общностью религии) обеспечивается и единство еврейской нации.

---

<sup>58</sup> Гоголь Н. В. Ночь перед Рождеством // Гоголь Н. В. Соч. : в 2 т. Т. 2. М. : Худ. лит., 1969. С. 118.

• *Трансляционная функция* связана с передачей социального и культурного опыта посредством кодирования его в пищевых категориях. Специфика данной функции особенно отчетливо видна на примере праздничной пищи, которая аргументирована связана с обращением к первоначалам и воспроизведением первообразцов, а потому становится способом сохранения ключевых для данной культуры смыслов. К числу таких значений относятся отношения родства, сакральности, дихотомия природы и культуры и ряд других. Однако трансляционная функция свойственна и повседневной пище. Примерами реализации трансляционной функции наряду с праздничными застольями и ритуальными трапезами могут служить семейные обеды.

• *Коммуникативная функция*. Гастрономическая культура обеспечивает особый невербальный язык коммуникации<sup>59</sup>. В качестве знаков этого языка могут выступать продукты и блюда, обстоятельства приготовления пищи (кто и в каких условиях готовит), застольные ритуалы, состав сограждан и др. Кроме того, пища может становиться поводом для коммуникации, а принятие пищи в этом случае создает коммуникативную ситуацию. С этим связан феномен интеллектуальных застолий, ярким примером которых служат древнегреческие симпозиумы. В более поздние эпохи мы регулярно сталкиваемся с рудиментами данной функции, обращаясь к опыту артистических кафе или современного делового обеда. Таким образом, коммуникативная функция гастрономической культуры реализуется двояко: через предоставление языка общения и через создание ситуации коммуникации.

Гастрономическая культура – это ментальная структура, которая не представлена в материальной форме, а потому репрезентируется через различные феномены. К их числу относятся национальная кухня, система общественного питания, телевизионные передачи, посвященные теме еды. Особое место среди способов

---

<sup>59</sup> Изучению коммуникативных аспектов пищи посвящен особый раздел невербальной семиотики – *гастика*, т. е. наука о знаковых и коммуникативных функциях пищи и напитков, о приеме пищи, о культурных и коммуникативных функциях снадобий и угощений.



репрезентации гастрономической культуры занимают поваренные книги. Сама форма представления рецептов и контекст, в который они вписываются, позволяют проанализировать основные нормы и ценности, транслируемые через гастрономическую культуру в то или иное время.

Культурологический подход к изучению пищи связан с анализом семантики еды и нормативно-ценностных оснований функционирования пищи в культуре. Исследования структуралистов заложили представления о «грамматике» пищи и послужили основой для формирования «словаря» гастрономических знаков. Пища предстает как сфера, интегрирующая значения и смыслы разных областей человеческого бытия. В еде получают символическое выражение экзистенциальные, социальные, культурные значения. Изучение пищевого кода предполагает выявление границ съедобного, определение базовых оппозиций, правил сочетания и способов приема пищи. Гастрономическая культура представляет собой общие принципы, определяющие многообразие конкретных вариантов приготовления и потребления пищи, а также обуславливает механизмы смыслопорождения в сфере питания. Гастрономическая культура описывает не столько семантику пищи, сколько еду как нормативно-ценностную систему, выраженную в различных формах. Изучение гастрономической культуры позволяет выявить механизмы формирования и поддержания идентичности, трансляции норм и ценностей.

### **Творческие задания**

1. Опираясь на собственные наблюдения, данные опросов, информацию, содержащуюся в поваренных книгах, публицистических и специализированных статьях, напишите эссе на тему «Национальная кухня современной России как культурный код». Какие продукты и блюда, на ваш взгляд, образуют «словарь» современной национальной кухни? Существуют ли национально специфичные застольные традиции и обычаи? Какие ценности, смыслы, идеи кодирует современная российская национальная кухня?

2. Проанализируйте кулинарную книгу (историческую или современную) как источник сведений о гастрономической культуре. Охарактеризуйте структуру книги (из каких разделов она состоит), ее предполагаемого адресата, набор продуктов и технологий приготовления, представленных в рецептах, стиль изложения, особенности названий рецептов, специфику иллюстративного материала, а также метки культуры, обнаруживаемые в тексте и оформлении. В чем, по мнению автора книги, заключается назначение пищи? Каковы особенности кулинарной культуры, транслируемые данной книгой? Можно ли, используя материалы книги, охарактеризовать культуру принятия пищи?

## Литература

*Барт Р.* К психосоциологии современного питания / Р. Барт // Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 398–417.

*Загидуллина М. В.* Рацион : в 3 т. Т. 1 : Национальная идея / М. В. Загидуллина. Челябинск : Энциклопедия, 2007. 192 с.

*Загидуллина М. В.* Рацион : в 3 т. Т. 2 : Пища телесная как духовная / М. В. Загидуллина. Челябинск : Энциклопедия, 2007. 192 с.

*Капатти А.* Итальянская кухня. История одной культуры / А. Капатти, М. Монтанари. М. : Новое лит. обозрение, 2006. 480 с.

*Леви-Стросс К.* Мифологии: происхождение застольных обычаев / К. Леви-Стросс. М. : FreeFly, 2007. 459 с.

*Леви-Стросс К.* Мифологии: сырое и приготовленное / К. Леви-Стросс. М. : FreeFly, 2006. 441 с.

*Монтанари М.* Голод и изобилие. История питания в Европе / М. Монтанари. СПб. : Alexandria, 2009. 279 с.

Food and Culture : A Reader / ed. by C. Counihan and P. van Esterik. New York : Routledge, 2008. 608 p.

## ЧУВСТВА И ЭМОЦИИ КАК ФЕНОМЕН ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Вопрос о сущности эмоций относится к числу тех вопросов, в которых право на истину бесконечно оспаривают друг у друга исследователи природы и исследователи культуры. Наряду с телом чувства постоянно напоминают человеку о его природном, плохо контролируемом культурой начале. Но, парадоксальным образом, это самая частная и сокровенная часть человеческой личности подвергается значительному воздействию со стороны общества. Мы постоянно сверяемся с социальными представлениями об уместности тех или иных эмоций в определенной ситуации, о приличных и неприличных формах их проявления. Причем эти представления варьируют в разных культурах, что ставит под вопрос универсальность и исключительную биологичность эмоциональных переживаний.

### История изучения эмоций

Впервые вопрос о культурной обусловленности эмоций поставил один из основоположников исторической Школы «Анналов» Люсьен Февр. Поводом для размышлений стало зафиксированное им явление «психологического анахронизма». Суть этого недостатка исторических исследований заключалась, по мысли Февра, в приписывании людям других эпох чувств, переживаний и мотивов, свойственных современникам историка: «Когда в своих статьях и трактатах психологи говорят нам об эмоциях, чувствах, рассуждениях «человека» вообще, они на самом деле имеют в виду *наши* эмоции, *наши* чувства, *наши* рассуждения – словом, нашу психическую жизнь, жизнь белокожих обитателей Западной Европы,

представителей различных групп весьма древней культуры»<sup>60</sup>. В действительности же даже одинаковые наименования эмоций отнюдь не подразумевают тождественного опыта переживаний. В методологическом плане это означает, что описание эпохи с неизбежностью предполагает не выявление соответствий между разными историческими формами чувствования, а воссоздание собственного эмоционального репертуара каждого исторического периода.

Л. Февру принадлежит и тезис о социальной обусловленности эмоций, который впоследствии станет основополагающим для гуманитарных исследований сферы чувств. Эмоции, по его мнению, «зарождаются... в сокровенных органических недрах данной личности, нередко под влиянием события, которое только ее и касается, или по меньшей мере касается особенно остро, особенно остро. Но выражение их есть результат целого ряда опытов совместного существования, результат схожих и одновременных реакций на потрясения, вызванные схожими ситуациями и контактами»<sup>61</sup>.

Практически в то же время независимо от Л. Февра немецкий социолог Норберт Элиас также отвел эмоциям одно из главных мест в исторической науке, представив историю цивилизации как целенаправленный процесс обуздания и воспитания эмоций<sup>62</sup>. Развивая мысль о социальном происхождении эмоций, Н. Элиас обратил особое внимание на то, что им свойственна интерсубъективность. Эмоция формируется в межличностном взаимодействии в результате влияния членов коллектива друг на друга, а потому сочетает в себе и индивидуальное, и социальное начало.

Однако идеи Л. Февра и Н. Элиаса, высказанные в 30-е гг. XX в., были единичными попытками наметить культурно-историческую динамику эмоциональной сферы и не получили немедленного отклика в научной среде. До 1980-х гг. историки, изучавшие эмоции,

---

<sup>60</sup> Февр Л. История и психология // Февр Л. Бои за историю. М. : Наука, 1991. С. 102.

<sup>61</sup> Февр Л. Чувствительность и история // Февр Л. Бои за историю. М. : Наука, 1991. С. 111.

<sup>62</sup> См.: Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. М. ; СПб. : Университетская книга, 2001.

считали чувства постоянной величиной и придерживались представления об их универсальности. Считалось, что эмоции не зависят от культуры, общества, исторического периода и других внеприродных переменных, а потому сфера чувств оставалась предметом интереса преимущественно представителей естественных наук, лишь изредка попадая в поле внимания гуманитарных исследований.

Ситуация меняется в 1980-е гг., когда складывается *конструктивистский подход к изучению эмоций*. Фактически это время реализации идей Февра. Эмоции начинают рассматриваться как культурно и исторически обусловленные феномены. Получает распространение идея К. Гирца о том, что «культурными артефактами в человеке являются не только идеи, но и эмоции»<sup>63</sup>. Наиболее радикальные теории этого периода отрицают физиологическую составляющую эмоций, настаивая на их сугубо культурном происхождении. В это же время происходит формирование исследовательского поля истории эмоций и складывается терминологический аппарат ее изучения. На первый план выходит вопрос о культурных факторах, обуславливающих возникновение и особенности выражения эмоциональных состояний в каждой отдельной культуре. Смысловым итогом конструктивистского этапа становится создание *эмоциологии* – науки, занимающейся изучением эмоциональных норм и стандартов, разработанной Питером Стернсом.

Однако в исследованиях 1980–1990-х гг. акцентируется историческая изменчивость эмоций, но остается без внимания их социальная дифференциация. Скорее, формируется обобщенное представление об эмоциональной сфере, в то время как детализированное описание разнообразных вариаций переживаний и способов их выражения почти отсутствует.

С середины 1990-х гг. набирает силу *синтетическая концепция эмоций*, которая господствует и в настоящее время. Согласно современным представлениям гуманитарных наук, эмоции представляют собой сочетание неизменного физиологического базиса и специфической культурной оболочки. Физиологическая природа

---

<sup>63</sup> Гирц К. Интерпретация культур. М. : РОССПЭН, 2004. С. 96.

чувств универсальна для всех людей, но каждая культура создает собственные формы их выражения и собственную иерархию переживаний.

Если психофизиологические исследования 1980-х гг. развивались под влиянием П. Стернса, то на рубеже тысячелетий важнейшая роль в этом процессе принадлежит двум историкам – Барбаре Розенвайн и Уильяму Редди. Объектом внимания этих исследователей становятся не только сами эмоции и их культурные детерминанты, но и культурная обусловленность языка их описания. Так, по мнению Б. Розенвайн, долгое время как обыденный, так и научный разговор об эмоциях опирался на *гидравлическую модель*, т. е. шел с использованием выражений, уподобляющих чувства жидкостям внутри человека, которые, поднимаясь и пенясь, стремятся наружу («выплеснуть эмоции», «лучиться счастьем», «излить гнев на кого-либо»). Такое представление об эмоциях было обусловлено гуморальной теорией, трактующей организм человека как динамический баланс четырех жидкостей – крови, лимфы, желтой и черной желчи. В эпоху Нового времени гидравлическую модель частично вытесняет идея эмоций как эластичной системы нервов, что рождает выражения «эмоциональное напряжение», «расслабиться» и т. п.

Современный этап фундаментального изучения эмоций связан, прежде всего, с междисциплинарными исследованиями, объединяющими наработки как естественных, так и гуманитарных наук. В собственно гуманитарной сфере наиболее актуальны комплексные исследования отдельных чувств – любви, страха, меланхолии, скуки. Кроме того, получает распространение дискурсивный подход к анализу эмоций, который предполагает сравнительное изучение способов конструирования эмоций в разных дискурсах – медицинском, психиатрическом, литературном, этикетном, кинематографическом и т. п., – а также исторических изменений дискурсивных практик.

Изучение эмоций дает ключ к решению иных культурологических проблем. В частности, представляет интерес значение эмоций для реализации интегративной и регулятивной функций культуры.

Среди других оснований единства не последнюю роль играет общность эмоциональных стандартов. При таком подходе нация рассматривается как сообщество, объединенное не только политическим, но и эмоциональным режимом, а сообщество революционеров – как группа, которая разделяет положительную оценку ненависти. Регулятивный аспект культуры реализуется через дифференциацию эмоций по разным основаниям, среди которых особое место принадлежит гендерным различиям. Таким образом, регулирование эмоций становится способом формирования неравенства и поддержания социального порядка.

Исходя из задач, которые ставят перед собой гуманитарные исследования чувств, сложилась достаточно разнообразная источниковедческая база изучения эмоциональной сферы культуры.

*Эго-документы* (автобиографии, мемуары, дневники, частные письма) – это свидетельства непосредственного усвоения эмоциональных норм, позволяющие судить о том, какие из предлагаемых культурой моделей чувств становятся фактами повседневной жизни, а какие остаются лишь этикетными или литературными конвенциями.

Специфические сведения об эмоциях дают *медицинские заключения и истории болезней*, описывающие внешние проявления эмоций и критерии «нормальной» эмоциональности, ибо граница между естественными эмоциями и симптомами психических заболеваний исторически изменчива.

Наиболее активно используются в качестве источников по истории эмоций *литературные произведения*. Художественная литература, с одной стороны, представляет образцы чувств и переживаний в их нюансах. С другой стороны, она не только отражает культурные установления в сфере эмоций, но и сама предлагает модели чувствительности, которые впоследствии усваиваются читателями и становятся фактами культурной жизни.

Информацию о чувствах содержат и другие произведения искусства, в частности *живописные полотна*. В отличие от прочих источников, вербально описывающих способы выражения эмоций, они позволяют непосредственно зафиксировать их внешние прояв-

ления, так как каноны изображения людей в том или ином эмоциональном состоянии отражают принятые в обществе условности.

Если большинство источников сообщает о способах реализации языка чувств, то *книги по этикету* представляют своего рода словарь и грамматику этого языка. Они позволяют определить статус тех или иных чувств, нормы их выражения, границы приличного и неприличного эмоционального поведения, поскольку одна и та же эмоция может по-разному оцениваться в зависимости от ситуации (проявления нежности одобрялись в семейном кругу, но считались неприемлемыми в публичном пространстве).

Таким образом, изучение эмоций как феномена культуры опирается на разнообразные источники. Однако следует помнить, что ни один из них не может дать объективной картины эмоциональной жизни эпохи, а потому корректное описание культурной специфики чувств требует привлечения сведений из разных источников.

## **Основные понятия истории эмоций**

Ключевым понятием, позволяющим описать эмоции как феномен культуры, является «структура чувств». *Структуры чувств* – это сложившиеся в обществе правила переживания эмоций, модели выражения чувств, условия и запреты на их проявление. Другими словами, структуры чувств представляют собой исторически определенные модели чувств и настроений, социальный опыт переживаний, который принимается конкретной личностью. Они функционируют как эмоциональная система норм, неосознанно усваиваются личностью и используются ею при толковании окружающего мира.

Структуры чувств дифференцируются по гендерным и классовым критериям. Женщинам традиционно приписывается бóльшая эмоциональность, нежели мужчинам, хотя в некоторых культурах именно мужчины демонстрировали бурные эмоции и повышенную чувствительность. Плачущий от умиления мужчина – привычное и одобряемое зрелище эпохи галантного века. И позднее мужчины-меланхолики сохраняли ореол притягательности и социального



престижа, в то время как женщины-меланхолики осуждались за отсутствие женственности и зачастую становились пациентками клиники для душевнобольных. Равным образом умение «властвовать собою» указывает на более высокий социальный статус человека, нежели эмоциональная несдержанность. Но, парадоксальным образом, несмотря на повышенную эмоциональность женщин и низших классов, структуры чувств в большинстве случаев создаются именно мужчинами и представителями привилегированных слоев общества.

Иногда структуры чувств выходят за рамки определенной социально-культурной группы и становятся маркером элитарности. Так, для культуры романтизма признаком избранности выступала меланхолия. Для современной экономической и бизнес-элиты эмоциональным атрибутом статуса становится стресс, и даже за пределами этих страт отсутствие стресса оценивается как знак недостаточного усердия и социальной неуспешности.

Структуры чувств регламентируют не только эмоциональное поведение человека, но и эмоциональные смыслы событий и ситуаций. Публичное проявление чувств подвергается кодификации. Каждому событию приписывается определенный эмоциональный ореол и «правильная» эмоциональная реакция. Существуют тонкие и подвижные границы, определяющие то или иное событие как повод оскорбиться, опечалиться, разгневаться. Незнание правил подобного эмоционального кодирования отмечает человека как социально неграмотного, неадекватно реагирующего на раздражители. Кодифицируются и допустимые отклонения от нормы. Такова, например, «скупая мужская слеза». Современная культура накладывает серьезные ограничения на открытое проявление чувств мужчинами, и публично плачущий мужчина в обычной ситуации подвергается осуждению. Поэтому слеза (но не слезы и не рыдания!) мужчины, как правило, занимающего высокий пост, становится знаком особого статуса ситуации.

Структуры чувств требуют фиксации и передачи. Одним из важнейших способов передачи эмоциональных состояний является язык. В языке зафиксированы спектр переживаемых эмоций и их

оценка. Мы сопоставляем собственный эмоциональный опыт с набором имеющихся в нашем распоряжении наименований. Невозможно испытать чувство, для которого в языке нет подходящего обозначения. Это очень точно подметил Франсуа де Ларошфуко: «Иные люди только потому и влюбляются, что они наслышаны о любви»<sup>64</sup>. Можно счесть это суждение простой иронией, но оно фиксирует довольно тонкие нюансы возникновения эмоций.

Лингвистическое измерение структур чувств и эмоционального режима описывается понятием *эмотива*. В лингвистике *эмотивами* называются языковые единицы, основной функцией которых является выражение эмоциональной оценки обозначаемых предметов и явлений, т. е. отображающие эмоции и содержащие коннотативные эмоциональные значения. К ним относятся и различные оценочные слова и выражения, и междометия. Эмотивные выражения связаны не со спонтанным проявлением эмоций, а с реализацией социальной функции, поскольку они предназначены для точной передачи информации об эмоциональном состоянии говорящего. У Редди уточнил это понятие в историко-культурологическом ключе. В его трактовке *эмотивы* – это эмоционально-описательные слова или выражения, которые не просто выражают представление об эмоциональном состоянии говорящего, но и, будучи произнесенными, способны усиливать испытываемые чувства вплоть до соответствующих физиологических реакций. Простейшими эмотивами такого рода выступают выражения вроде «я боюсь».

Сложность и многообразие эмоциональных норм эпохи получают систематическое воплощение в *эмоциональном режиме* – наборе нормативных эмоций и официальных ритуалов, практик и эмотивов, которые их выражают и внедряют, служащем интеграции и созданию общности. Это понятие позволяет охарактеризовать специфику эмоциональных норм исторической эпохи. Например, эмоциональный режим, господствовавший в Средневековье, основывался на культивировании открытого проявления чувств, в то время как культура Нового времени базировалась на эмоциональном

---

<sup>64</sup> Ларошфуко Ф. де. Максимумы и моральные размышления. М. : АСТ, 2004. С. 21.

режиме, доминантами которого были самоконтроль и сдерживание переживаний. Но понятие эмоционального режима может охватывать и специфику чувствования, присущего той или иной нации. В этом отношении русские традиционно воспринимали себя как людей эмоционально взрослых, т. е. умеющих держать эмоции в узде, в то время как эмоциональность иностранцев воспринималась ими как проявление незрелости, детского поведения.

Эмоциональный режим представляет собой нормативную систему, универсальную для определенного общества в конкретный исторический период. Но реальная эмоциональная жизнь, как правило, сложнее и многограннее. Не существует настолько гомогенного общества, в котором все страты и субкультуры полностью разделяют ценности господствующего эмоционального режима. Поэтому требования и ценности эмоционального режима конкретизируются в эмоциональных сообществах, реализующих уже упоминавшуюся интегративную функцию эмоций. *Эмоциональное сообщество* – это социально-культурная группа, объединенная представлениями о том, какие эмоции ценны или вредны, а также о «тех способах выражения эмоций, которые ожидают, поощряют, терпят или осуждают»<sup>65</sup>. Основой формирования такого сообщества может быть как общность социальных условий и норм, так и единство символических образцов, воплощенных в текстах культуры.

Человек может принадлежать одновременно к нескольким эмоциональным сообществам, которым свойственны различные и даже противоречащие друг другу эмоциональные нормы. Можно говорить об эмоциональном сообществе творческих людей, которому свойственна повышенная чувствительность и, напротив, сообществе дипломатов, культивирующем сдержанность.

Особенно очевидны различия между эмоциональным режимом и эмоциональным сообществом в случае так называемой «эмоциональной гавани», т. е. такого эмоционального сообщества, в котором

---

<sup>65</sup> *Rosenwein B.* Problems and Methods in the History of Emotions [Electronic resource] // *Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions.* URL: [http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01\\_Rosenwein.pdf](http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf) (accessed: 03.03.2015).

доминирует ценность частных эмоций и свободы их проявления в противовес высококонформистному эмоциональному режиму официальной культуры. Такое эмоциональное сообщество было сформировано, например, на рубеже XVIII–XIX вв. текстами литературы сентиментализма. Русские дворяне сверялись с переживаниями персонажей романов Л. Стерна, Н. М. Карамзина и др., сознательно вырабатывая в себе особую меру чувствительности. Сходным образом в советской культуре возникло эмоциональное сообщество, основой которого стала лирика поэтов-шестидесятников и бардов, утверждавшая право на частные эмоции, испытываемые не только по поводу великих строк века, но и в связи с событиями частной жизни.

Таким образом, гуманитарные исследования эмоций располагают разработанным терминологическим и методологическим аппаратом, позволяющим исследовать как историческую динамику чувствительности, так и синхронное разнообразие структур чувств. При этом, как правило, носителям культуры эмоции и их проявления кажутся вполне естественными и единственно возможными, и культурная обусловленность эмоций становится очевидной лишь при сравнении культур и продолжительных отрезков времени. Стандарты контроля над чувствами усваиваются носителями культуры благодаря воспитательной литературе (книгам по этикету, дидактическим романам и т. п.), в то время как способы переживания и проявления эмоций заимствуются из беллетристики и лирической поэзии. Сложность исследования эмоций заключается в том, что выводы зачастую затруднительно подтвердить, так как формы выражения эмоций не всегда поддаются однозначному толкованию и, более того, некоторые эмоциональные режимы накладывают ограничения на описание и выражение чувств.

### **Творческие задания**

1. Прочитайте повесть Л. Чарской «Княжна Джаваха». Опишите структуры чувств, их гендерные, возрастные и социальные различия, отраженные в повести. Сопоставьте выявленные структуры чувств

с нормами эмоционального режима, отраженными в книге «Хороший тон: Сборник правил и советов на все случаи жизни, общественной и семейной» (Репринт. изд. М., 1991). Насколько соответствуют описанные структуры чувств требованиям эмоционального режима?

2. Проанализируйте молодежную или профессиональную субкультуру (на ваш выбор) как эмоциональное сообщество. Какие эмоции признаются в данной субкультуре наиболее ценными? Какие осуждаются? Считается ли нормой открытое выражение чувств или их утаивание? Каковы способы проявления тех или иных эмоций?

## Литература

Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Э. Гидденс. СПб. : Питер, 2004. 208 с. (Гл. 3, 4),

Деломо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века) / Ж. Деломо. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003. 752 с.

Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций : сб. ст. / под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат, М. Эли. М. : Новое лит. обозрение, 2010. 512 с.

СССР: Территория любви : сб. ст. / под ред. Н. Борисовой, К. Богданова, Ю. Мурашова. М. : Новое изд-во, 2008. 272 с.

Февр Л. Чувствительность и история / Л. Февр // Февр Л. Бои за историю. М. : Наука, 1991. С. 109–125.

Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени / под ред. Ю. Бесмертного. М. : РГГУ, 2000. 586 с.

Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. / Н. Элиас. М. ; СПб. : Университетская книга, 2001.

Юханнисон К. История меланхолии. О страхе, скуке и печали в прежние времена и теперь / К. Юханнисон ; пер. со швед. И. Матицыной. М. : Новое лит. обозрение, 2011. 320 с.

Rosenwein B. Problems and Methods in the History of Emotions [Electronic resource] // Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions. URL: [http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01\\_Rosenwein.pdf](http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf) (accessed: 03.03.2015).

## СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### Учебная литература

*Георгиева Т. С.* Культура повседневности : в 3 кн. / Т. С. Георгиева. М. : Высш. шк., 2005–2007.

*Козьякова М. И.* История. Культура. Повседневность. Западная Европа: от античности до XX века / М. И. Козьякова. М. : Согласие, 2013. 528 с.

*Лелеко В. Д.* Пространство повседневности в европейской культуре / В. Д. Лелеко. СПб. : С.-Петерб. гос. ун-т культуры и искусств, 2002. 304 с.

*Марков Б. В.* Культура повседневности / Б. В. Марков. СПб. : Питер, 2008. 352 с.

*Новикова Н. Л.* Культура повседневности. Теоретический аспект / Н. Л. Новикова. Саранск : Красный Октябрь, 2004. 164 с.

### Научная литература

*Адоньева С. Б.* Категория ненастоящего времени: (антропологические очерки) / С. Б. Адоньева. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. 168 с.

*Азаренко С. А.* Сообщество тела / С. А. Азаренко. М. : Академический Проект, 2007. 238 с.

*Алябьева Л.* Кофе и город, или «Какую радость ежедневно дарит нам кофейня!» / Л. Алябьева // Теория моды. 2006. Вып. 1. С. 223–252.

*Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. Л. : Наука, 1983. 188 с.

*Барт Р.* Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт ; пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.

*Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. М. : Худ. лит., 1990. 543 с.

*Безмоздин Л.* Культурно-социологический анализ вещи / Л. Безмоздин // Вопросы социологии искусства. Теоретические и методологические проблемы / отв. ред. Н. Н. Корниенко. М. : Наука, 1979. С. 104–127.

*Бергер П.* Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. М. : Academia-Центр : МЕДИУМ, 1995. 323 с.

*Богатырев П.* Функции национального костюма в Моравской Словакии / П. Богатырев // Теория моды. 2009. № 1. С. 189–224.

*Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. М. : Добросвет, 2000. 387 с.

*Бодрийяр Ж.* Система вещей / Ж. Бодрийяр. М. : Рудомино, 1993. 174 с.

*Бойм С.* Общие места: мифология повседневной жизни / С. Бойм. М. : Новое лит. обозрение, 2002. 320 с.

*Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1 : Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель ; пер. с фр. Л. Е. Куббеля. М. : Прогресс, 1986. 624 с.

*Бурдые П.* Социология социального пространства / П. Бурдые ; отв. ред. пер., сост. и послесл. Н. А. Шматко. М. ; СПб : Ин-т эксперимент. социологии : Алетейя, 2007. 288 с.

*Бурдые П.* Структура, габитус, практика / П. Бурдые // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59.

*Быховская И. М.* «Homo somatikos»: аксиология человеческого тела / И. М. Быховская. М. : Эдиториал УРСС, 2000. 208 с.

*Вайль П.* 60-е. Мир советского человека / П. Вайль, А. Генис. М. : Новое лит. обозрение, 1996. 368 с.

*Вайнштейн О. Б.* Денди. Мода, литература, стиль жизни / О. Б. Вайнштейн. М. : Новое лит. обозрение, 2005. 640 с.

*Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс // Социо-Логос. Вып. 1 / сост. и общ. ред. В. В. Винокурова и В. Ф. Филиппова. М. : Прогресс, 1991. С. 17–23.

*Вахштайн В. С.* Социология повседневности и теория фреймов / В. Вахштайн. СПб. : Европ. ун-т в С.-Петербурге, 2011. 334 с.

*Веблен Т.* Теория праздного класса / Т. Веблен. М. : Прогресс, 1984. 367 с.

*Винсент С. Дж.* Анатомия моды: манера одеваться от эпохи Возрождения до наших дней / Дж. С. Винсент ; пер. с англ. Е. Кардаш. М. : Новое лит. обозрение, 2015. 288 с.

*Возьмитель А. А.* Образ жизни: теоретико-методологические основы анализа / А. А. Возьмитель, Г. И. Осадчая // Социол. исследования. 2009. № 8. С. 58–65.

*Воркачев С.* Любовь как лингвокультурный концепт / С. Воркачев. М. : Гнозис, 2007. 284 с.

*Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель. СПб. : Питер, 2007. 334 с.

*Гидденс Э.* Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Э. Гидденс. СПб. : Питер, 2004. 208 с.

*Гиро П.* Частная и общественная жизнь греков / П. Гиро. СПб. : Алетейя, 1995. 470 с.

*Гиро П.* Частная и общественная жизнь римлян / П. Гиро. СПб. : Алетейя, 1995. 592 с.

*Глаголева Е.* Повседневная жизнь Франции в эпоху Ришелье и Людовика XIII / Е. Глаголева. М. : Молодая гвардия, 2007. 333 с.

*Голофаст В. Б.* Люди и вещи / В. Б. Голофаст // Социол. журн. 2000. № 1/2. С. 58–65.

*Гофман А. Б.* Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения / А. Б. Гофман. СПб. : Питер, 2004. 208 с.

*Грехнев В. С.* Социальное пространство быта / В. С. Грехнев // Философия и общество. 2009. № 2 (54). С. 20–37.

*Гудков Л. Д.* Культура повседневности в новейших социологических теориях / Л. Д. Гудков // Общие проблемы культуры: Обзорная информация. Вып. 1. М. : Информкультура, 1988. С. 1–32.

Двор монарха в средневековой Европе: явление, модель, среда / под ред. Н. А. Хачатурян. М. ; СПб. : Алетейя, 2001. 352 с.

*Делюмо Ж.* Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века) / Ж. Делюмо. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003. 752 с.

*Есин А. Б.* Образ жизни как культурологическая категория / А. Б. Есин // Есин А. Б. Литературоведение. Культурология : избр. тр. М. : Флинта : Наука, 2002. С. 271–293.

*Загидуллина М. В.* Рацион : в 3 т. Т. 1 : Национальная идея / М. В. Загидуллина. Челябинск : Энциклопедия, 2007. 192 с.

*Загидуллина М. В.* Рацион : в 3 т. Т. 2 : Пища телесная как духовная / М. В. Загидуллина. Челябинск : Энциклопедия, 2007. 192 с.

*Запорожец О.* Советский потребитель и регламентированная личность: новые идеологемы и повседневность общепита конца 50-х / О. Запорожец, Я. Крупец // Советская социальная политика: сцены и действующие лица, 1940–1985 / под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. М. : Вариант, 2008. С. 315–336.

*Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь / Г. Зиммель // Логос. 2002. № 3–4. С. 23–35.

*Зиммель Г.* Мода / Г. Зиммель // Зиммель Г. Избранное. Т. 2 : Созерцание жизни. М. : Юрист, 1996. С. 266–291.



*Золотухина-Аболина Е. В.* Повседневность и другие миры опыта / Е. В. Золотухина-Аболина. М. ; Ростов н/Д : МарТ, 2003. 192 с.

История тела : в 3 т. / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло. Т. 1 : От Ренессанса до эпохи Просвещения. М. : Новое лит. обозрение, 2012. 480 с.

История тела : в 3 т. / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Куртина, Ж. Вигарелло. Т. 2 : От Великой французской революции до Первой мировой войны. М. : Новое лит. обозрение, 2014. 384 с.

*Кабакова Г. И.* Антропология женского тела в славянской традиции / Г. И. Кабакова. М. : Ладомир, 2001. 335 с.

*Капатти А.* Итальянская кухня. История одной культуры / А. Капатти, М. Монтанари. М. : Новое лит. обозрение, 2006. 480 с.

*Капкан М. В.* Российские поваренные книги: особенности репрезентации норм гастрономической культуры / М. В. Капкан // Изв. Урал. гос. ун-та. 2009. № 3 (65). С. 71–82.

*Касавин И. Т.* Анализ повседневности / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. М. : Канон+, 2004. 432 с.

*Каспэ И. М.* «Съесть прошлое»: идеология и повседневность гастрономической ностальгии / И. М. Каспэ // Пути России: культура – общество – человек : материалы Междунар. симп. (25–26 янв. 2008 г.). Т. 15. М. : Логос, 2008. С. 205–218.

*Кирсанова Р. М.* Русский костюм и быт XVIII–XIX веков / Р. М. Кирсанова. М. : СЛОВО/SLOVO, 2002. 224 с.

*Кнабе Г. С.* Вещь как феномен культуры / Г. С. Кнабе // Музеи мира / НИИ культуры. М. [б. и.], 1991. С. 111–144.

*Кнабе Г. С.* Диалектика повседневности / Г. С. Кнабе // Вопр. философии. 1989. № 5. С. 26–46.

*Кобрин О.* СССР: кулинарная империя внутри и снаружи (свидетельство гастронома с комментариями историка) / О. Кобрин // Теория моды. 2007. № 3. С. 350–362.

Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда / отв. ред. Н. В. Злыднева. СПб. : Алетей, 2011. 560 с.

*Козлова Н.* Социология повседневности: переоценка ценностей / Н. Козлова // Общественные науки и современность. 1992. № 3. С. 47–56.

*Крейк Дж.* Краткая история униформы / Дж. Крейк. М. : Новое лит. обозрение, 2007. 240 с.

*Ле Гофф Ж.* История тела в средние века / Ж. Ле Гофф, Н. Трюон. М. : Текст, 2008. 189 с.

*Лебина Н.* Шестидесятники: слово и тело (стилистика советской повседневности 1950–60-х годов) / Н. Лебина // Теория моды. 2007. № 3. С. 325–348.

*Леви-Стросс К.* Мифологики: происхождение застольных обычаев / К. Леви-Стросс. М. : FreeFly, 2007. 459 с.

*Леви-Стросс К.* Мифологики: сырое и приготовленное / К. Леви-Стросс. М. : FreeFly, 2006. 441 с.

*Лелеко В. Д.* Пространство повседневности в европейской культуре / В. Д. Лелеко. СПб. : С.-Петерб. гос. ун-т культуры и искусств, 2002. 304 с.

*Лефевр А.* Повседневное и повседневность / А. Лефевр // Социол. обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С. 33–36.

*Липовецкий Ж.* Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Ж. Липовецкий ; пер. с франц. Ю. Розенберг. М. : Новое лит. обозрение, 2012. 336 с.

*Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX вв.) / Ю. М. Лотман. СПб. : Искусство-СПБ, 1999. 414 с.

*Людтке А.* История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти / А. Людтке ; пер. с англ. и нем. К. А. Левинсона и др. М. : Рос. полит. энциклопедия (РОССПЭН) ; Герм. ист. ин-т в Москве, 2010. 371 с.

*Мазалова Н. Е.* Человек в традиционных соматических представлениях русских / Н. Е. Мазалова ; отв. ред. В. К. Чистов. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. 192 с.

*Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б. В. Марков. СПб. : Алетейя, 1999. 287 с.

*Махлина С. Т.* Семиотика культуры повседневности / С. Т. Махлина. СПб. : Алетейя, 2009. 232 с.

*Медик Х.* Микроистория // Thesis: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1994. Т. 2. № 4. С. 193–202.

*Мельникова-Григорьева Е.* Безделушка, или Жертвоприношение простых вещей (Философско-семиотические заметки по пустякам) / Е. Мельникова-Григорьева. М. : Новое лит. обозрение, 2008. 160 с.

*Монтанари М.* Голод и изобилие. История питания в Европе / М. Монтанари. СПб. : Alexandria, 2009. 279 с.

*Мосс М.* Общество. Обмен. Личность : труды по социальной антропологии / М. Мосс. М. : Вост. лит. РАН, 1996. 360 с.

*Неклюдова М. С.* Искусство частной жизни / М. С. Неклюдова. М. : О. Г. И., 2008. 440 с.

*Ольденбург Р.* Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества / Р. Ольденбург ; пер. с англ. А. Широкановой. М. : Новое лит. обозрение, 2014. 456 с.

*Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / М. Оссовская. М. : Прогресс, 1987. 528 с.

*Погоняйло А. Г.* Философия заводной игрушки, или Апология механицизма / А. Г. Погоняйло. СПб. : Изд-во СПбГУ, 1998. 164 с.

*Подорога В.* Феноменология тела : введение в философскую антропологию / В. Подорога. М. : Ad Marginem, 1995. 344 с.

*Прыжов И. Г.* История кабаков в России / И. Г. Прыжов. М. : Дружба народов, 1992. 381 с.

*Пушкарева Н. Л.* Предмет и методы изучения «истории повседневности» / Н. Л. Пушкарева // Этногр. обозрение. 2004. № 5. С. 3–19.

*Рабинович М. Г.* Очерки материальной культуры русского феодального города / М. Г. Рабинович. М. : Наука, 1988. 309 с.

*Ревель Ж.-Ф.* Кухня и культура : литературная история гастрономических вкусов от Античности до наших дней / Ж.-Ф. Ревель ; пер. с франц. А. Лушанова. Екатеринбург : У-Фактория, 2004. 336 с.

*Робер Ж.-Н.* Рождение роскоши: Древний Рим в погоне за модой / Ж.-Н. Робер. М. : Новое лит. обозрение, 2004. 400 с.

*Ромашко С.* Монумент – сувенир – улика: временная ось мегаполиса / С. Ромашко // Логос. 2002. № 3/4. С. 97–108.

Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций : сб. ст. / под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат, М. Эли. М. : Новое лит. обозрение, 2010. 512 с.

*Серто М. де.* Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. де Серто ; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2013. 330 с.

Собирательство как феномен культуры / отв. ред. Л. В. Пашкова. Саратов : Кросс плюс, 2011. 362 с.

СССР: территория любви : сб. ст. / под ред. Н. Борисовой, К. Богданова, Ю. Мурашова. М. : Новое изд-во, 2008. 272 с.

*Терещенко А. В.* История культуры русского народа / А. В. Терещенко. М. : Эксмо, 2008. 729 с.

*Толстая С. М.* Символический язык одежды / С. М. Толстая // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8 / сост. В. Е. Добровольская, Н. Е. Котельникова. М. : Гос. респ. центр рус. фольклора, 2005. С. 42–53.

Традиционная пища как выражение этнического самосознания / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М. : Наука, 2001. 294 с.

*Уилсон Э.* Облаченные в мечты: мода и современность / Э. Уилсон ; пер. с англ. Е. Демидовой, Е. Кардаш, К. Ляминой. М. : Новое лит. обозрение, 2012. 288 с.

*Утехин И. В.* Очерки коммунального быта / И. В. Утехин. М. : О. Г. И., 2004. 278 с.

*Февр Л.* Чувствительность и история / Л. Февр // Февр Л. Бои за историю. М. : Наука, 1991. 632 с.

*Фуко М.* Надзирать и наказывать / М. Фуко. М. : Ad Marginem, 1999. 480 с.  
Хлеб в народной культуре : этнографические очерки / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М. : Наука, 2004. 414 с.

*Холландер Э.* Взгляд сквозь одежду / Э. Холландер ; пер. с англ. В. Михайлина. М. : Новое лит. обозрение, 2015. 576 с.

Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени / под ред. Ю. Бесмертного. М. : РГГУ, 2000. 586 с.

*Черняева Н.* Производство матерей в Советской России: учебники по уходу за детьми эпохи индустриализации / Н. Черняева // Гендерные исследования. 2004. № 12. С. 120–138.

*Шацков В. С.* Жизнь замечательных детей. Очерки по истории мировой игрушки / В. С. Шацков. М. : Прометей, 1990. 244 с.

*Шюц А.* Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социол. исследования. 1988. № 2. С. 129–137.

*Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : в 2 т. / Н. Элиас. М. ; СПб. : Университетская книга, 2001.

*Эпштейн М.* Реалогия – наука о вещах / М. Эпштейн // Декоративное искусство СССР. 1985. № 6. С. 21–22.

*Юханнисон К.* История меланхолии. О страхе, скуке и печали в прежние времена и теперь / К. Юханнисон ; пер. со швед. И. Матицыной. М. : Новое лит. обозрение, 2011. 320 с.

*Douglas M.* Natural symbols: explorations in cosmology. New York : Routledge, 1996. 186 p.

Food and Culture : A Reader / ed. by C. Counihan and P. van Esterik. New York : Routledge, 2008. 608 p.

*Leschziner V.* Epistemic foundations of cuisine: a socio-cognitive study of the configuration of cuisine in historical perspective // Theory and society. 2007. Vol. 35. № 4. P. 421–433.

*Rosenwein B.* Problems and Methods in the History of Emotions [Electronic resource] // Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions. URL: [http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01\\_Rosenwein.pdf](http://www.passionsincontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf) (accessed: 03.03.2015).

The social life of things: commodities in cultural perspective / ed. by A. Appadurai. New York : Cambridge Univ. Press, 2011. 344 p.

Учебное издание

**Капкан** Мария Владимировна

**КУЛЬТУРА  
ПОВСЕДНЕВНОСТИ**

Учебное пособие

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*

Редактор *А. А. Макарова*

Корректор *А. А. Макарова*

Компьютерная верстка *Г. Б. Головиной*

План изданий 2016 г. Подписано в печать 04.10.2016.  
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Times.  
Уч.-изд. л. 5,8. Усл. печ. л. 6,51. Тираж 100 экз. Заказ 319.

Издательство Уральского университета  
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ  
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.  
Тел.: + (343) 350-56-64, 350-90-13  
Факс +7 (343) 358-93-06  
E-mail: [press-urfu@mail.ru](mailto:press-urfu@mail.ru)

Для заметок



Для заметок



### **КАПКАН МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА**

Кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии и социально-культурной деятельности Уральского федерального университета. Выпускница факультета искусствоведения и культурологии Уральского государственного университета (2007). Сфера научных интересов – культура повседневности, гастрономическая культура, методология изучения культуры.