

Культура и искусство

Правильная ссылка на статью:

Самойлова Я.В. Концептуализация повседневности у М. Хайдеггера и Р. Барта // Культура и искусство.

2024. № 9. DOI: 10.7256/2454-0625.2024.9.71686 EDN: EPDLUO URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=71686](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=71686)

## Концептуализация повседневности у М. Хайдеггера и Р. Барта

Самойлова Яна Владимировна

ORCID: 0009-0007-4996-4571

аспирант; сектор истории антропологических учений; Институт философии РАН

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12с1

✉ y.v.samoylova13@gmail.com



[Статья из рубрики "Культура повседневности"](#)

### DOI:

10.7256/2454-0625.2024.9.71686

### EDN:

EPDLUO

### Дата направления статьи в редакцию:

11-09-2024

### Дата публикации:

25-09-2024

**Аннотация:** Статья посвящена анализу концепций повседневности в работах М. Хайдеггера и Р. Барта. На основании текстового и сравнительного анализа автор предлагает собственную интерпретацию значения понятия «повседневность» в «Бытии и времени». В первом разделе исследования автор подробно рассматривает Dasein и некоторые структуры его существования, понятие «das Man» как основание неподлинного существования, два модуса существования Dasein и их связь со значением повседневности. Особое внимание уделяется работе Барта «Как жить вместе: Романтические симуляции некоторых пространств повседневности», которая является сборником его лекций, его понятию «идиорритмия» в связи с исследованием структуры повседневности. Барт продолжает начатую Хайдеггером работу, но пытается установить и раскрыть культурно-идеологическое влияние на повседневность человека. Для

выполнения поставленных задач автор использует методологию, которая основывается на методах текстового и сравнительного анализов, а также проблематизации понятий. Основными выводами проведенного исследования являются, во-первых, выявление трех возможных значений «повседневности» в работе «Бытие и время», во-вторых, раскрытие дискурса о повседневности в каркасе философских работ Р. Барта, в-третьих, попытка выявления культурно-идеологического влияния на схватывание повседневности человеком. Таким образом, было установлено, что повседневность сама по себе, как априорно-онтологическое условие существования человека, является неизменной, но изменяется лишь восприятие повседневности человеком или его способ схватывания повседневности в сознании. В этом смысле Барт продолжает и выводит на новый уровень начатую Хайдеггером работу, но он отталкивается не от индивидуального сознания, а от жизни «Я» с другими в повседневности как пространстве идиоритмий. Обнаружение общих черт размышлений о повседневности у Хайдеггера и Барта, побуждают автора проследить влияние философских текстов на изменения предмета гуманитарных наук.

### **Ключевые слова:**

Хайдеггер, Барт, повседневность, Dasein, das Man, идиоритмия, массовая культура, миф, утопия, сознание

### **Введение**

В течение XX века социально-гуманитарная мысль от исследования ключевых событий истории, таких как революции и войны, неожиданно обращается к исследованию «повседневности». До начала XX века такой предмет как «повседневность» считался недостойным для серьезного научного исследования, поэтому теоретическим обоснованием изменения области исследований стала философия. Э. Гуссерль сделал понятие «жизненный мир» одним из центральных в своих поздних работах «Картезианские медитации» [9] и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [10]. Позже феноменологическая социология, главным образом в лице А. Шютца, создаст свою концепцию повседневности [25, 26], основываясь на «жизненном мире» Гуссерля. Испытав влияние Шютца, Бергер и Лукман напишут одну из наиболее значительных своих работ «Социальное конструирование реальности» [15], в которой они утверждают повседневность как реальность наивысшего порядка в сознании человека [27].

Повседневность стала по большей части социологическим инструментом, тем не менее складывается ощущение, что социологические концепции повседневности пытаются дать оценку самой повседневности [7]. Хотя история, социология и культурология присвоили себе «повседневность», это не означает, что «повседневность» никогда не была интересом философов.

Цель данной работы установить влияние философского понимания «повседневности» на европейскую социологическую и культурологическую мысль в XX веке.

Один из учеников Гуссерля Мартин Хайдеггер занялся вопросом повседневности в своей основной работе «Бытие и время». Считается, что Хайдеггер относился негативно к повседневности, связывая ее с неподлинным существованием и das Man [13, 20]. Этот

вывод делается на основании первой части «Бытия и времени», которая посвящена неподлинному существованию Dasein. А в лекции «Что такое метафизика?» Хайдеггер противопоставляет научное познание повседневному восприятию мира. Но в этом тексте понятие «повседневность» имеет иной смысл, чем в «Бытии и времени». В контексте «Что такое метафизика?» повседневность, скорее, приобретает значение обыденности [\[24, с. 16-17\]](#). Хайдеггер нигде саму повседневность не называет плохой, разрушительной, никчёмной и т. п., более того он не дает никакого оценочного суждения повседневности как таковой. Конечно, «Бытие и время» непростая работа и местами неоднозначная, в ней встречается не просто «повседневность», но еще «усредненная повседневность», «обыденность», «обыденная повседневность», «повседневность к смерти».

Поэтому первая часть данной статьи будет направлена на анализ «повседневности» в работе «Бытие и время», чтобы прояснить почему автор считает, что повседневность — это бытие Dasein и опровергнуть мнение о негативном отношении Хайдеггера к повседневности.

Вторая часть статьи будет сосредоточена на не менее важной фигуре философии XX века — Ролане Барте. На первый взгляд, нельзя сказать, что повседневность была среди интересов французского структурализма и тем более была для них проблемой или вопросом. Но обстановка во Франции 1950–1960-х гг. не давала покоя Барту, и в этом плане его впервые начинает беспокоить повседневность как само-собой-разумеющееся, которое приобретает значение мифа, диктуемый буржуазной идеологией, массовой культурой и обществом потребления. Французский структурализм, в лице философии Барта, движим идеей отделить повседневность от самой себя или, по крайней мере, от того, что она пытается выдавать за себя [\[29, с. 293\]](#). Так как размышления Барта о повседневности встроены в корпус его главных философских идей и не проглядываются явным образом, мы постараемся обнаружить и проследить их более отчетливо.

Взгляды и размышления о повседневности Хайдеггера и Барта иногда перекликаются и дополняют друг друга. Возможно, между этими двумя философами гораздо больше общего, чем может казаться.

### **Апология повседневности Хайдеггера**

Вопрос повседневности для Хайдеггера является онтологическим и экзистенциальным в том смысле, в котором он понимает феноменологию и герменевтику [\[16, с. 221-222\]](#). В философии Хайдеггера, а конкретнее в его ранней работе «Бытие и время», повседневность имеет не меньше значения, чем Dasein, и в какой-то степени они неотделимы друг от друга. Поэтому дальнейшее рассмотрение и анализ хайдеггеровского понимания повседневности будет строиться вокруг Dasein. В данной статье такие понятия, как Dasein и das Man не будут переводиться [\[17, с. 244-246\]](#), кроме их упоминаний в цитатах как «присутствие» и «люди», используя перевод Бибихина В. В. «Бытия и времени» [\[23\]](#).

В общем виде, повседневность можно понимать как «средние способы экзистирования» [\[23, с. 370\]](#), то есть это тот способ и вид бытия Dasein, при котором он сохраняется и существует каждый день. Это априорно-онтологическое условие существования Dasein, поэтому не все так однозначно в понимании повседневности.

Для начала проясним несколько важных условий, касающихся существования Dasein. Во-первых, помимо того, что Dasein так или иначе погружен в повседневность, он всегда

находится в «мире» и по отношению к нему как бытие-в-мире, то есть это некое отношение и взаимодействие Dasein с миром, его настроенность, открытость и расположленность к нему. Таким способом, как бытие-в-мире, вещи, которые касаются и заботят Dasein, являются ему. Он использует их как подручные, которые именно для него из всех остальных вещей. Во-вторых, Dasein существует и находится в мире не один, но с другими такими же Dasein. Этот модус Хайдеггер называет бытие-с-другими. И в-третьих, это экзистенциал das Man. Бибихин переводит это понятие как «люди», но это не какие-то конкретные люди, а некто, обезличенное и анонимное.

Это подводит нас к разговору о двух способах существования или экзистирования Dasein — подлинный и неподлинный или собственный и несобственный. Das Man относится к неподлинному способу существования, который характеризуется утратой самости человека. Важно отметить, что лингвистический конструкт из соединения определенного артикля среднего рода «das» с неопределенным местоимением «Man» в русском языке, скорее, соответствует значению русского слова «все» в предложениях оправдательного характера: «все бежали», «все прыгали». Так Хайдеггер подчеркивает несобственное существование Dasein, через погружение и растворение в das Man, и снятие с себя [Dasein] ответственности за свое поведение и принятие любых решений, которые в неподлинном существовании происходят «с фундаментальной оглядкой на неких "Других" людей» [\[17, с. 248\]](#).

Здесь необходимо сделать ремарку о принципиальном различии русского и немецкого менталитета в отношении высказывания «делать как все». В немецком языке это рекомендация в этическом и практическом смысле, имеющая положительную коннотацию, именно с ней связано, в конечном счете, обоснованность категорического императива и знаменитый «Порядок» (das Ordnung). В русском – основной упор всегда ставился на рекомендацию «живь своим умом».

Для Хайдеггера вопрос подлинного и неподлинного существования также связан с вопросом времени. Когда Dasein находится в модусе неподлинного существования, для него время в каком-то смысле бесконечно, «ибо за его основу берут нечто иное, нежели Я (Selbst) человека» [\[15, с. 279\]](#), в отличие от подлинного существования, когда Dasein осознает собственную смертность и ею ограничен, поэтому «подлинное» время конечно, а жизнь человека находится во временных пределах рождения и смерти.

Интересно, что Хайдеггер использует повседневность или даже усредненную повседневность для описания das Man и такого усредненного повседневного неподлинного способа существования Dasein. Тогда встает вопрос о значении такой повседневности, в которой Dasein растворяется в das Man, существует в модусе неподлинности, потеряв самого себя? Хотя очень заманчиво звучит сделать вывод в отношении повседневности как нечто мешающем и уводящем Dasein от подлинного существования, как делают некоторые исследователи, но прежде давайте рассмотрим феномен падения как «основообраз бытия повседневности» [\[23, с. 175\]](#).

Хайдеггер заключает, что падение как феномен не несет в себе никакой негативной окраски, оно в какой-то степени естественно и неизбежно для Dasein, особенно когда речь идет о бытии-с-другими и бытии-в-мире. (Возможно, было бы точнее использовать в русском вместо «падения» слово «попадание», потому что «падение» в русском языке имеет негативную коннотацию как в религиозном, так и практическом смыслах). Во-первых, падение – это не «грехопадение», то есть не то состояние, в которое падает Dasein и преодолевает его. Во-вторых, то, куда падает Dasein, есть сам «мир», который

«подразумевает растворение в бытии-друг-с-другом» [23, с. 175]. Более того, это показатель умения-быть-в-мире, хоть и в модусе неподлинного существования Dasein [23, с. 179]. То есть, с одной стороны, падение относится к неподлинному существованию (и с помощью него Хайдеггер раскрывает неподлинное существование в новом свете) и тем самым уводит Dasein от самого себя. Оно всегда соблазняет Dasein скрываться от самого себя в das Man. Но, с другой стороны, падение не преодолевается, даже будучи в модусе подлинного существования Dasein, оно остается как факт уже упавшего Dasein. Для большей ясности можно рассматривать падение как метафору, тогда падение символизирует рождения и становления человека в обществе, в котором происходит потеряность самого себя, при этом человек на протяжении всей жизни будет оставаться в структуре. Именно падение человека «разоблачает сущностную онтологическую структуру» [23, с. 179], при которой человек ощущает себя в повседневности вместе с другими.

«Другие», с которыми происходит ежедневное взаимодействие, в русской и немецкой действительности также различаются. Бибихин, переводя слово Dasein, использовал русское понятие «присутствие», которое соотносится с бюрократическим местом взаимодействия граждан между собой в XIX веке, подчеркивая тем самым неустранимость государственного начала из «повседневности» русской жизни. В то время как в Германии начала XX века еще сильны общинные традиции самоуправления, того, что в свое время обозначалось Фихте как «Gemeinschaft».

Таким образом, мы установили, что, пребывая в повседневности, Dasein «падает» или попадает в «мир» das Man. И тогда повседневность приобретает статус усредненной повседневности для Dasein, в которой он существует неподлинно и скрывает себя от самого себя. Но главная задача Dasein — это переход в модус подлинного существования или раскрытие своей самости. Тем не менее das Man является таким повседневным способом существования Dasein, который доводит до некой крайности его неподлинное существование, и у Dasein появляется возможность раскрыться в подлинном существовании и найти себя. Но что может сделать Dasein, чтобы обрести подлинное существование — вырваться из повседневности, отделить себя от das Man? Подлинное существование — это не выход за пределы реальности или какого-либо рода просветление, но модифицированный способ экзистирования Dasein, при котором сохраняются повседневность и das Man, только Dasein начинает по-другому взаимодействовать с ними.

То есть «у Dasein нет никакой скрытой сущности, находящейся как бы по ту сторону» [4, с. 188], а есть внутренний уникальный потенциал и самость, которые были скрыты падением, но не уничтожены. А раскрытие своего подлинного существования тогда «есть не устранение, а лишь модификация несобственного» [4, с. 190]. Этим Хайдеггер пытается указать на то, что изменения происходят в сознании.

Недопонимание в отношении хайдеггеровской «повседневности» возникает из-за разных контекстов, в которых она используется: повседневность как усредненная повседневность неподлинного существования в das Man или повседневность — априорное условие существования Dasein. Это все верно в отношении повседневности. Автор полагает, что повседневность у Хайдеггера выступает в трех значениях. Во-первых, она, действительно, является априорным условием существования Dasein, то есть это повседневность как таковая, существование которой мы принимаем фактически и безусловно. В то же самое время повседневность как таковая является неким горизонтом возможностей для разных модусов существования Dasein. «Однообразие

повседневности принимает за перемену то, что всякий раз преподносит день. Повседневность обуславливает присутствие и тогда, когда оно не избрало себе в «герои» людей» [\[23, с. 371\]](#). Во-вторых, повседневность как таковая приобретает значение «усредненной повседневности» в неподлинном существовании и усредняет Dasein как относящееся к das Man. В-третьих, повседневность как таковая приобретает значение повседневности к смерти в подлинном существовании и продолжает сохранять в себе Dasein. В этом отношении Хайдеггер специально указывает, что «собственно экзистенция есть не то, что парит над падающей обыденностью, но экзистенциально она есть лишь модифицированное владение последней» [\[23, с. 179\]](#).

А что касается das Man — он также никуда не исчезает при подлинном существовании, но опять же приобретает другое значение для Dasein. «Собственное бытие самости покоится не на отделившемся от людей исключительном статусе субъекта, но есть экзистенциальная модификация людей как сущностного экзистенциала» [\[23, с. 130\]](#). То есть подлинное существование Dasein неизбежно сталкивается с das Man, потому что это априорная категория его существования, которая раскрывает подлинное существование, осознанием Dasein своей конечности в бытии-в-мире, которое существует как неподлинное «Я» с они. Таким образом, подлинное существование — это тот способ существования, который наступает после усредненного повседневного существования.

Так мы подошли к наиболее важному разговору для Хайдеггера о подлинном существовании, который характеризуется бытием-к-смерти. Проблема смерти человека обстоит так, что человек никогда не может столкнуться с собственной смертью или, скорее, не можем ее осознать и испытать, когда она уже произошла. Поэтому смерть как полумифическое существо — о ней все слышали, отдаленным образом она могла коснуться как смерть другого, но никто ее «не видел» как собственную. Смерть является отдаленным фактом, но никогда свершившимся для Dasein. Das Man навязывает Dasein, что смерть его не настигнет, по крайней мере сейчас. Это постоянное успокоение мыслью о том, что смерть далека, хотя все мы живет со смертью, дышащей в спину. «Люди дают право, и упрочивают искушение, прятать от себя самое свое бытие к смерти. Прячущее уклонение от смерти господствует над повседневностью так упрямо, что в бытии-друг-с-другом «ближние» именно «умирающему» часто еще втолковывают, что он избежит смерти и тогда сразу снова вернется в успокоенную повседневность своего устраиваемого озабочением мира» [\[23, с. 253\]](#). То есть даже на смертном одре мысль о смерти не допустима. Это наивная утопия о бессмертии и бессмысленности жизни лежит в основе неподлинного существования и характеризует das Man. Но путь к подлинному существованию лежит именно через осознание собственной смертности, конечности, освобождаясь от одурманивающего разум das Man. Только смерть может сподвигнуть человека жить через раскрытие своей самости и потенциала, а не просто существовать в рутинной обыденности das Man и прозябать повседневность. Для подлинного Dasein всегда важнее будущее, потому что это «возможность» свершения, бытие-к, это бытие к возможностям человека и некое предвосхищение, «заступание вперед». И когда человек решается на это заступание вперед, он осознает свою конечность. «Всегда, когда мы решаемся на что-то, мы осознаем свою конечность (Endlichkeit). Решимость является нам нашу конечность как “временность”» [\[15, с. 279\]](#).

Здесь также необходимо обратить внимание на различное отношение к смерти в русском и немецком общественном сознании, которое нашло выражение в известном положении, что для русских характерен фатализм. Ни русский, ни немец не живет для смерти. Речь в данном случае идет о разнице при ответе на вопрос «зачем жить?». В немецком

общественном сознании ответом на него является положение, «живь нужно как все». С точки зрения протестантизма, «Бог как судья» вынесет истинное решение о праведности или неправедности прожитой жизни. В русском религиозном сознании всегда подчеркивалась божественная природа самой человеческой души, ее личностное начало, поэтому сам факт осознания смертности не играл той роли, которую ему приписывали в западном христианстве. Для русского сознания смысл жизни в том, чтобы «живь по-божески, по любви, и все будем на небе, в силу божественной любви и милости». По существу, фактом осознания своей смертности Хайдеггер призывает немецкого читателя обратиться к личностным началам своей души, совмещая философский дискурс с теологическим.

В отношении этого Л. Толстой имел обратную позицию, полагая, что осознание смерти противоположно подлинной жизни. «По Толстому, способность живого существа принять смерть и примириться с ней находится в обратной пропорции к его осознанию своей уникальности и неповторимости» [\[12, с. 12\]](#).

Х. Арендт также критически не согласна с Хайдеггером в отношении взгляда на смерть как пути к подлинному состоянию *Dasein* и, наоборот, аргументирует, что предвосхищение смерти только сильнее связывает *Dasein* с *das Man* [\[22, с. 157\]](#). Ведь Хайдеггер не сознавал, насколько сам приблизился к Платону, который показал, что «это учение в действительности проистекает ... из мнения большинства» [Цит. по: 22, с. 157].

Мы начали с того, что повседневность — «средние способы экзистирования» [\[23, с. 370\]](#) и в какой-то момент казалось, что эта усредненная повседневность считывалась в негативном свете у Хайдеггера, как пространство неподлинного существования человека. Но при более пристальном прочтении, приходит понимание того, что «усредненное» относится не к самой повседневности, а к способу существования в ней. А сама повседневность в значении среднего, скорее, указывает на некий горизонт возможностей существования человека. Так повседневность у Хайдеггера в какой-то степени, наоборот, приобретает статус бытия или, точнее сказать, повседневность — это бытие *Dasein*, а не ничтожная обыденность. Хайдеггер пишет: «Повседневность есть все-таки именно бытие «между» рождением и смертью» [\[23, с. 233\]](#), что опять же указывает на онтологическую принадлежность к *Dasein*. Повседневность сама по себе одинаковая, в смысле своей постоянности и фактичности, но может по-разному раскрываться и схватываться человеком, в зависимости от того, какой способ существования он выбрал, то есть изменения происходят в сознании человека по отношению к постоянной повседневности.

Интересно, что, читая перевод Бибихина, мы встречаем не только повседневность, но и обыденность, последняя как раз таки относится к неподлинному модусу существования, в то время как повседневность относится к подлинному модусу существования, хотя, на мой взгляд, в некоторых местах идет смешение и неоднозначное прочтение, особенно когда добавляются «усредненная» или «среднего существования».

Хайдеггер задумывал «Бытие и время» как фундаментальную онтологическую работу, которая направлена на выявление Бытия, по крайней мере, он так обозначает в начале работы. Но невозможно избавиться от чувства, что идеологический и политический подтексты присутствуют. В принципе, понятно, из-за чего создается такое чувство, учитывая исторический контекст, в котором было написано «Бытие и время». Потому что *das Man* это не просто «люди», это неудачный перевод безликой массы. Массы, в смысле

толпы, что позже у структуралистов будет называться массовой культурой. Во многом мы можем рассматривать усредненное существование и das Man как хайдеггеровскую критику и презрение к некоторым формам современной цивилизации [\[30, с. 755\]](#).

В середине XX века сначала история (М. Блок [\[6\]](#), Л. Февр [\[21\]](#), Э. Л. Р. Ладюри [\[14\]](#)) и антропология (школа Боаса [\[11, с. 16\]](#)), а затем и культурология (К. Гирц) обратились к темам, обозначенные Хайдеггером. Очень характерной в этом плане была работа К. Гирца, описывающая срыв традиционного погребального обряда в небольшом городке Моджокуто на острове Ява, который привел к общественным беспорядкам на этом индонезийском острове, как результат непонимания государством практики ритуального общения друг с другом мусульманской и буддийской общин [\[8, с. 168-200\]](#).

Французский структурализм в этом плане выводит разговор о повседневности на новый уровень, уже не скрывая, что повседневность стала инструментом политического и идеологического контроля. Ролан Барт, как один из виднейших представителей французского структурализма, в какой-то степени делает следующий шаг и выводит дискурс о повседневности на новый уровень в своей работе «Как жить вместе: Романтические симуляции некоторых пространств повседневности». Если эту работу считать некоторым продолжением относительно Хайдеггера, то Барт переходит к вопросу о том, как жить вместе подлинно и неподлинно существующим Dasein как бытие-вместе-с-другими, когда облако идеологического и политического das Man продолжает контролировать повседневность. Ведь бартовский Dasein — субъект, тоже испытывает чувство одиночества, имеет определенные нужды и желания, а главное обрести чувство места.

### **Барт: иная повседневность**

Повседневность стала привлекать Ролана Барта, когда он осознал, что реальность, в которой все живут, является на самом деле не той, за которую ее нам выдает пресса, искусство. Повседневность стала новым объектом политического и идеологического контроля. Так Барт в предисловии к «Мифологиям» ставит перед собой цель «вскрыть тот идеологический обман», который таится в само-собой-разумеющемся [повседневности] [\[2, с. 47\]](#). Культурно-идеологическая критика Барта была направлена на осмысление повседневной жизни во Франции и на массовую культуру. Но, после вскрытия мифологизированной современности, Барт не останавливается в своих размышлениях и разрабатывает свою критику с целью изменения повседневности человека. Теперь для Барта повседневность интересна в той мере, в которой она может быть изменена. Он «никогда не прекращал выдвигать гипотезы и фантазировать о том, как все могло бы быть иначе — иначе, чем в его отчужденном и раздираемом классами обществе» [\[31, стр. 2\]](#). Так Барт приходит к утопии, как возможности привнесения изменений в повседневность. Он находит это в анализе утопий Сада, Фурье, Лойолы: «отличительной чертой утопии является повседневное; или иначе — все повседневное утопично: расписания, программы питания, проекты одежды, расстановка мебели, наставления, касающиеся бесед или общения» [\[3, с. 27\]](#).

Анализ повседневности Барта начинается как критика мифологий повседневной жизни и продолжается в утопическом восстановлении случайной текстуры «жизни». Для Барта важно не просто показать контраст между идеализированной реальностью и неудовлетворительной действительностью, но вскрыть ненормальное, доведенное до абсурда желание человека соответствовать повседневности и ее микротекстурам. Апогей

раскрытия структур повседневности происходит в работе «Как жить вместе: Романтические симуляции некоторых пространств повседневности» [1], которая является сборником его лекций, прочитанных в Коллеж-де-Франс.

Барт выстроил свой лекционный курс в виде рядов «черт» (*«traits»*), это помогает не только сосредотачиваться на конкретной теме, но и устанавливать связи между различными темами. Поэтому в этой статье мы не следуем какой-либо четкой последовательности «черт», но рассматриваем так, как автору кажется уместно в данном случае их расставить и связать. Барт дает возможность своим слушателям и читателям поразмышлять самим над определенными темами и надстроить на этом каркасе свои смыслы, так мы попробуем это сделать.

В самом начале курса Барт делает некую установку, где поясняет метод и понятия, которыми будет пользоваться для анализа «жизни вместе». Одним из таких важных понятий является «идиорритмия» (*«idiorythmie»*). Оно означает собственный уникальный ритм, собственную скорость и одновременно утопическое пространство, то, что поддерживает дистанцию, которая позволяет уникальным ритмам разных жизней существовать рядом друг с другом. Ритм сам по себе, конечно, подразумевает индивидуальность, но этого недостаточно для Барта, поэтому, чтобы подчеркнуть индивидуальные особенности утонченных форм жизни, таких как «настроения, неустойчивые конфигурации, перепады от депрессии к экзальтации; одним словом, это сама противоположность резкого каданса, беспощадного в своей регулярности» [1, с. 52], он добавляет «идиос» (*«idios»* от древнегреческого — частный, собственный).

Название «Как жить вместе», скорее, является вопросом для Барта. То есть как жить вместе, когда у всех разная жизнь и ритм ее проживания? Поэтому бартовским фантазмом является представление о некоем идеальном балансе жизни в одиночестве и вместе. В связи с этим продолжение название «Романтические симуляции некоторых пространств повседневности» указывают на размышления Барта о пространствах повседневности, которые подходят для жизни в одиночестве и совместно с другим/другими.

Бартовская обеспокоенность вопросом повседневности, образа жизни и идиорритмий пронизана сквозь всю работу. Уже в первом разделе «Акедия» он описывает состояние неудовлетворенности собственной повседневностью. Даже, наверное, точнее будет сказать, неудовлетворенность рутинным образом жизни, который делает повседневность невыносимой [1, с. 72-73] (описание этого состояния похоже на неподлинное существование *Dasein* у Хайдеггера). Но в отличии от состояния *Xeniteia*, которое указывает на утрату своего места в повседневности в целом, это такое чувство, когда хочется уйти прочь, отстраниться, потому что здесь делать нечего [1, с. 234]. Акедия все-таки не такое категоричное состояние. Несмотря на то, что эта повседневность скверна и рутинна, человек все равно продолжает в ней приывать.

Размышляя о возможностях совместной жизни, повседневность имеет решающее значение для Барта. Потому что повседневность для человека — это не просто жизненная среда в смысле пространства, но и взаимодействие с другими в этом пространстве, то есть человек как повседневный субъект. Давайте поразмышляем о взаимодействии в повседневности, идиорритмии, субъектности и индивидах. Что мне кажется будет интересным и логичным привнесением в «идиорритмическое взаимодействие», это влияние или подстраивание под ритм, перенимание ритма другого. Что делает идиорритмию конкретного человека действительно уникальной, так это

идентичность — интересы, желания, ценности индивида, и в таком случае перенимание, подстраивание под ритм другого раскрывается в свете массовой культуры и общества потребления (об этом автор подробнее пишет в своей статье [\[18\]](#)). Идиоритмию в бартовском понимании можно сравнить со стилем жизни (см. статья автора: Понятие «стиль жизни» в социально-гуманитарных науках // Идеи и идеалы. № 1. 2025). Ведь в стиле присутствует некий ритм (это может быть художественная ритмичность, проявляющаяся в форме, цвете, размере, динамике), но также стиль — это согласованность и хорошо сочетающиеся друг с другом элементы, ритм (о каком бы ритме мы ни говорили — музыкальный или жизненный) тоже имеет определенную последовательность тактов.

Теперь попробуем совместить идею перенимания ритма другого с двумя образами общества Барта — стая и муравейник. Он пишет: «Образ стаи ≠расхожий образ общества-муравейника. В муравейнике: всеобщая, всеохватывающая бюрократическая дрессировка (независимо от того, какой строй: массовая культура в капиталистических обществах = эскиз того же общества-муравейника; телевидение — наш муравьиный аппендиц), ≠ Стая: коллективная передача друг другу, синхронно и моментально, вкусов, удовольствий, моды и страха. Стая: образ более ужасный, чем муравейник. Муравейник: уравнивание индивидов, механизация общественных функций. ≠ Стая: устранение субъектности, дрессировка аффектов, совершенно уравненных» [\[1, с. 96\]](#). То есть в муравейнике идет процесс постепенного настраивания ритмов или же изначальное создание гармоничных идиоритмий. В стае же — это полный «снос» имеющегося идиоритма и навязывание нового. Если идиоритмия связана с идентичностью человека, тогда, в случае стаи, это будет полный «подрыв» и «снос» идентичности.

Барт полагает, что групповая идиоритмия может существовать только при наличии общей цели у этой группы, должен быть опыт групповой жизни, сплочение индивидуальных идиоритмов в один групповой. Но для такого сплочения должны существовать некие закономерности, поэтому Барт приходит к правилам и говорит, что «излюбленное пространство правила = идиоритмия» [\[1, с. 221\]](#). Существуют хорошие и плохие правила. То есть правило, как он пишет, может быть этическим, как некое предписание и рекомендация, цель которого — «сделать жизнь и повседневность прозрачными» [\[1, с. 220\]](#). Таким образом, одним из важных условий для жизни вместе разных людей с разными идиоритмиями в общей повседневности — это правила, так как они регулируют взаимодействие разных субъектов и их ритмы. Но всегда существует непреодолимое желание превратить правила в регламент, потому что «в человеке — сохраняется влечеие к закону», тогда регламент становится идеологическим инструментом и происходит «навязывание социальности в качестве власти» [\[1, с. 221\]](#), тем самым захлопывая повседневность как идиоритическое пространство взаимодействия субъектов.

Чтобы почувствовать эту разницу между правилом и регламентом, Барт приводит пример из утопии Сада. Правило строится на некоем взаимном согласии, когда один готов его выполнять, зная, что когда-нибудь для него выполнят то же самое в ответ (поэтому правило является этическим). В то время как регламент является больше навязанным законом, в нем нет взаимного согласия, он работает на господ, как такое одностороннее правило. Возможно, этим различием правила и регламента Барт в очередной раз пытается указать и раскритиковать беспокоящее его современное политическое и идеологическое устройство повседневности.

Есть некоторая параллель между правилом и регламентом, и подлинным и неподлинным существованием Dasein. То есть, когда Dasein существует неподлинно, он как будто бы живет по регламенту, навязанному ему своду предписаний das Man. В неподлинном существовании регламент работает на das Man, в отличие от подлинного существования, когда Dasein осознает свою самость, других и свою конечность, тогда и правила, которые он соблюдает, тоже становятся осознанными, как часть собственных установок, ценностей и желаний. Также при подлинном существовании повседневность тоже приобретает значение смысла для Dasein, как у Барта — смысл правил — сделать повседневность прозрачной [\[1, с. 220\]](#).

Так Барт связывает идиоритмию, повседневность и правила. Но еще для нас важно, что он связывает правила с территорией, говоря, что любая система правил — это территория [\[1, с. 218\]](#). То есть повседневность разделяется на территории или самостоятельные подпространства правилами, где субъект соблюдает определенный ритм. У каждого подпространства, наделенного особыми правилами, есть собственное время, распорядок и определенный устав поведения, которые определяются идентичностью его обитателя.

Это подводит нас к разговору о соотношении пространства и человека в нем. Пространство подчиняется и одновременно отображает ритм своего обитателя, таким образом, субъект подчиняет себе пространство и делает его некоей своей средой обитания. Более того, Барт настаивает на том, что собственное пространство — это обязательное условие идиоритмии [\[1, с. 113\]](#). То есть пространство имеет несколько значений для субъекта — это особое собственное место обитания, которое подчиняется идиоритмии субъекта, отображает его идентичность, а также позволяет ему оградить себя от других и побыть на едине с самим собой. Обычно таким пространством, которое становится средой обитания, является дом или комната. Это такое пространство, которое не только подчинено правилам обитателя, но более того является репрезентацией его внутреннего мира [\[1, с. 117\]](#). Собственное пространство как среда обитания, являясь оградой, позволяет держать дистанцию от других, можно «уйти» от этого мира, реально не выходя за его пределы — в этом его ценность. Комната — место фантазмации, пишет Барт, указывая на то, что мы не только физически вольны в этом пространстве, но и интеллектуально, умственно, мы вольны думать что угодно и в этом наша свобода. «Борьба за комнату = борьба за свободу» [\[1, с. 117\]](#). Интересное сравнение Барт проводит между прозрачностью и свободой, не скрывая свое недовольство по отношению к современной «мифической» повседневности. То есть прозрачность не дает нам свободы, так как мы находимся под надзором, в этом принцип американских офисов — open space, прозрачные кабинеты — прозрачность — надзирательный принцип власти [\[1, с. 117\]](#).

Что Барт считает интересным, а для нас актуально в связи с Хайдеггером, так это структура комнаты. Каждая комната — это замкнутое пространство или, скорее, даже замкнутая структура. Не стены или ограждения делают пространство замкнутым и отдельным, а его наполняемость или содержание, начиная от цветов и фактур, заканчивая предметами и их расстановкой в пространстве. Но что действительно присваивает пространство определенному субъекту, это «не сосредоточение, но — рассредоточенность, простижение» [\[1, с. 124\]](#). То есть важен не тот факт, что предметы просто собраны в одном месте (в таком случае и складочное пространство может являться средой обитания), но то, как они расположены, а именно сподручно. То, что у Хайдеггера называется бытие-в-мире, у Барта является Проксемией, под которой он

подразумевает подручный доступ к предметам, до которых можно дотянуться даже в темноте, «с закрытыми глазами», четко зная их местоположение [\[1, с. 208\]](#).

Структурный анализ пространств повседневности Барта вызван не только его желанием «поднырнуть» и вскрыть идеологическую подоплеку современной повседневности, но также показать, как она меняется с культурно-историческим развитием, а вместе с этим меняется жизнь субъектов и их идиоритмии. Как Барт говорил в начале своего лекционного курса, что пытается создать каркас для будущих размышлений слушателей, дает нам возможность глубже поразмышлять над современным устройством повседневности, нашем месте в ней с другими, проследить, как в действительности за последние десятилетия изменилась наша повседневность и бытие-в-мире, говоря хайдеггеровскими словами. Размышления о современной повседневности еще находятся на стадии зародыша, но начало было положено, и современное прочтение Барта дает хороший базис для будущих исследований повседневности.

Как и в случае с Хайдеггером философские работы Р. Барта оказали существенное влияние на дальнейшее развитие гуманитарного знания. «Структурно-антропологическая концепция К. Леви-Стросса положила начало применению структуралистской методологии для анализа культуры примитивных сообществ. Однако более широкое применение структурализм получил при анализе социокультурных феноменов современного общества, причем спецификой этого применения оказалось тесное переплетение структурализма с семиотикой. Постепенно тематика повседневности, формировавшаяся в науках о человеке начиная с первой половины XX в., стала входить и в круг интересов представителей французского направления структурализма, занимавшихся проблемами современной культуры, в том числе и в тех предметных областях, которые можно отнести к сфере повседневного» [\[19, с. 52\]](#).

### **Заключение**

Анализ концепции повседневности у Хайдеггера позволил выделить три значения, которые приобретает повседневность в «Бытии и времени». Первое значение и самое главное — это априорная структура экзистенциальности или существования *Dasein*. Далее, повседневность раскрывается в двух других значениях через модусы существования, то есть подлинное или неподлинное. При этом Хайдеггер указывает на то, что повседневность в модусах существования не меняет саму повседневность как априорную структуру экзистенциальности *Dasein*, но является модифицированным способом овладевания последней. То есть это указывает на то, что повседневность не изменяется для *Dasein*, но изменяется способ схватывания или изменяется сознание по отношению к повседневности. Это также имеет смысл в связи с самостью и самосознанием человека, которое может растворяться в *das Man* или же приобрести независимость, отделить «Я» от «они».

Неясность в отношении разных терминов, как «обыденность», «повседневность», «усредненная обыденность» наводит на мысль о возможном разграничении «модусных» значений повседневности у Хайдеггера, по крайней мере на уровне перевода, с помощью различения повседневности и обыденности, где последняя точно относится к неподлинному модусу существования.

Неудовлетворенность Барта повседневной реальностью или «само-с собой-разумеющимся», подталкивает его в каком-то смысле продолжить работу Хайдеггера, который дал основания для повседневности как неизменном вне человеческого сознания «пространстве» существования. Барт же пытается установить и раскрыть

культурно-идеологическое влияние на восприятие повседневности человеком.

Как жить вместе — это работа, которая анализирует схватывание сознанием повседневности, но не как у Хайдеггера, когда речь идет об индивидуальном сознании, а уже как жизнь «Я» с другими. Повседневность — это повседневные пространства идиоритмий, которая может гармонично существовать, но, скорее, как утопия.

«Повседневность» претерпевает различные смысловые изменения, потому что она никогда не может быть взята сама по себе как изолированный объект. Главное, потому что повседневность существует для и благодаря человеку. Все изменения повседневности происходят в отношении ее значения для антропологии, социологии, культурологии, истории и других социально-гуманитарных дисциплин.

Наша интерпретация исследований Хайдеггера и Барта позволяет установить следующие: сознанию человека она представляется неизменной, поэтому мы можем рассмотреть лишь те изменения восприятие повседневности человеком, когда она становится целью политического и идеологического контроля. Восприятие повседневности, как социокультурного мира или пространства, в котором существуют люди, разделяется ими и одновременно объединяет их.

## **Библиография**

1. Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 272 с.
2. Барт Р. Мифологии / Пер. с франц., вступ. ст. и comment. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2008. 351 с.
3. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Практис, 2007. 256 с.
4. Белоусов М. А. Философское исследование как критика традиции: Хайдеггер и деструкция истории онтологии // Эпистемология и философия науки. 2013. № 1 (35). С. 182–199.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевича. М.: Медум, 1995. 323 с.
6. Блок М. Короли-чудотворцы: очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. 712 с.
7. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности // Социологос. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991. С. 17—23.
8. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с.
9. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.
10. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
11. Джонсон А., Эрл Т. От добывающей общины к аграрному государству. М.: Изд-во Институт Гайдара, 2017. 552 с.
12. Зорин А. Л. Жизнь Льва Толстого. Опыт прочтения. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 248 с.
13. Куликов Д. В. Позитивная и негативная онтология повседневности // Вестник Ивановского государственного университета: Серия Гуманитарные науки. 2010. Вып. 3. С. 59–65.
14. Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург: Изд-во

- Урал. ун-та, 2001. 544 с.
15. Михайлов И. А. Мартин Хайдеггер // Философы двадцатого века: Книга первая / отв. ред. А. М. Руткевич. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 269–287.
  16. Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: «Прогресс-Традиция» / «Дом интеллектуальной книги», 1999. 284 с.
  17. Поздняков М. В. Языковая креативность в русских переводах Мартина Хайдеггера // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 7. М., 2016. С. 241–252.
  18. Самойлова Я. В. Социальные медиа как современное отображение стиля жизни // Философская антропология. 2023. № 2 (9). С. 153–163.
  19. Смирнов А. В. Структурализм как перспективный метод культурфилософского изучения повседневности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2013. № 3. С. 51–55.
  20. Станкевич Л. П., Полякова И. П. Феномен повседневности: сущность, содержание и целостность // Философия и общество. 2009. № 2. С. 72–81.
  21. Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. 632 с.
  22. Филиппов А. Ф. Мышление и смерть: «Жизнь ума» в философской антропологии Ханны Арендт // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 155–167.
  23. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
  24. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
  25. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. М.: Институт фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.
  26. Шюц А. Некоторые структуры жизненного мира // Вопросы социальной теории. 2008. Вып. 1 (2). С. 72–87.
  27. Щелкин А. Повседневность с «неповседневной» точки зрения // Телескоп. 2016. № 5 (119). С. 41–50.
  28. Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition. San Diego etc.: Harvest, Harcourt, 1981.
  29. ffrench P. A different life?: Barthes, Foucault and everyday life // Cultural Studies. 2004. No. 18 (2–3). P. 290–305.
  30. Gumbrecht H. U. Everyday-World and Life-World as Philosophical Concepts: A Genealogical Approach // New Literary History. 1993. Vol. 24. No. 4. P. 745–761.
  31. Knight D. Barthes and Utopia: Space, Travel, Writing. Oxford: Oxford University Press, 1997. 298 p.

## **Результаты процедуры рецензирования статьи**

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

В рецензируемой статье рассматриваются взгляды на феномен повседневности двух известнейших мыслителей прошлого века – М. Хайдеггера и Р. Барта. Вряд ли можно согласиться с автором в том, что тема повседневности занимает в отечественной философии не так много места, занимая, главным образом, внимание социологов, психологов, историков. В последние десятилетия и в границах социальной философии, и в границах философии культуры появилось немало публикаций по проблематике повседневности (некоторые из них указывает и сам автор). Следует признать, однако, что выбор «собеседников» – Хайдеггера и Барта – оказался удачным, сопоставление их

представлений позволяет более полно реконструировать «объём» заявленной темы, показать различные направления её обсуждения. Рецензируемая работа имеет некоторые перспективы публикации в научном журнале, однако, знакомство с текстом побуждает высказать и некоторые существенные критические замечания. Прежде всего, изложение материала в статье носит, преимущественно, описательный характер. Так, автор даёт в своём тексте 12 ссылок подряд (!) на «Бытие и время», даже не пытаясь каким-то образом «разрядить» это изложение, например, обращением к другим исследователям творчества Хайдеггера или к мыслителям-современникам, и т.п. Далее, непонятно, почему автор рассматривает точки зрения указанных мыслителей на феномен повседневности «последовательно», может быть, имеет смысл обратиться к их непосредственному сопоставлению? Конечно, выбор стратегии повествования – это авторское решение, однако, думается, читателю интереснее было бы услышать «диалог» мыслителей, а не последовательно знакомиться с их размышлениями и оценками. Трудно признать достаточным и представленную в статье исследовательскую литературу. Речь идёт об очень «популярных» мыслителях, без преувеличения – «кумирах» прошлого века, и сегодня даже только на русском языке имеется весьма многочисленная литература о них, учёт которой мог бы быть полезным в процессе доработки статьи. Наконец, явно неудачным оказалось завершение статьи: «Так что же общего между Хайдеггером и Бартом? Они оба не могли мириться с двуличностью». Не думаю, что следует обосновывать эту оценку, очевидно, что подобным образом заканчивать научную статью нельзя. Однако, даже если бы все высказанные замечания были несправедливыми, имеется одно основание, которое не позволяет рекомендовать статью в её сегодняшнем виде к печати, – крайне низкое состояние текста, огромное количество разного рода ошибок, какая-то неприемлемая для научной статьи «бегłość» в изложении. Где-то автор выделяет вводные конструкции, а где-то нет («Видимо такой вывод делается...», «Опять же повседневность в данном случае...», «последовательность скорее приобретает», и т.п.). А где-то, очевидно, принимает за вводные конструкции то, что ими не является («Справедливости ради, надо сказать...»). А зачем запятая в выражении «один из учеников Гуссерля и один из величайших философов XX века, Мартин Хайдеггер»? Ещё хуже, чем с пунктуацией, обстоит дело со стилисткой: «некая тенденция полагать», «тот факт, что ..., можно обосновать тем, что...», «своей наиболее известной и ранней работе», «многие вторят, что...» (почему «вторят», просто «повторяют!»), и т.д. В статье присутствует интересное содержание, но она нуждается в основательной доработке.

## Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Как указывает автор, представленная на рецензирование статья призвана установить влияние философского понимания «последовательности» на европейскую социологическую и культурологическую мысль в XX веке. Но в основном статья посвящена сопоставлению взглядов М. Хайдеггера и Р. Барта на феномен повседневности.

Методология исследования в явном виде не сформулирована, но, как и огромное количество текстов историко-философского характера, она опирается на герменевтический анализ изучаемых текстов.

Актуальность работы автором в тексте также не обозначена. Судить об авторском понимании актуальности этой работы мы можем по следующей фразе: «история, социология и культурология присвоили себе «последовательность», это не означает, что

«повседневность» никогда не была интересом философов». Автор делает попытку вернуть «похищенное» у философии понятие, вновь сделав его предметом философского анализа.

Научная новизна заключается в попытке более углублённого прочтения работ М. Хайдеггера и Р. Барта с тем, чтобы уточнить их понимание понятия «повседневность». Стиль и структура представленного текста соответствуют стандартным требованиям, предъявляемым к научным статьям. Содержание текста соответствует заголовку и заявленной цели автора. Первая часть статьи направлена на анализ понятия «повседневности» в работе «Бытие и время» Хайдеггера. Автор статьи опровергает бытующее мнение о негативном отношении Хайдеггера к повседневности. Далее автор анализирует взгляды Ролана Барта, касающиеся философского осмысливания повседневности, прослеживает некоторые точки соприкосновения между размышлениями этих двух философов.

Материал излагается последовательно, логично, достаточно понятным языком (насколько это возможно применительно к данным авторам и предмету их философствования).

Следует указать на обнаруженную опечатку: в словах «мы можем рассмотреть лишь те изменения восприятие повседневности человеком» должно быть «восприятия».

Библиография представлена перечнем научных работ, включающим 31 источник, как на русском, так и на английском языке. Характер данных работ релевантен направленности статьи.

Апелляция к оппонентам выражается в некоторых поправках автора статьи к переводу с немецкого В. Бибихина философских работ М. Хайдеггера. Он уточняет смысл тех или иных выражений немецкого философа и предлагает в некоторых случаях более удачные по его мнению варианты перевода.

Выводы автора представлены в разделе статьи под названием «Заключение». Автор предлагает разграничивать в творчестве Хайдеггера такие смысловые нюансы, как «повседневность» и «обыденность», что является довольно любопытным наблюдением над языком немецкого философа. Относительно творчества Р. Барта выводы автора менее определённые и, кажется, не привносят ничего существенно нового в осмысливание идей этого философа.

Статья может вызвать интерес читательской аудитории, привлечённой популярным термином «повседневность». Но в большей степени она будет интересна исследователям творчества Хайдеггера и Барта.