

В.В. Корнев

## Проблематизация категории «повседневность»

Исследование повседневного мира составляет особую и одну из самых интересных тем современной гуманитаристики. Но само понятие «повседневность» подвергается рефлексии гораздо реже, чем обозначаемые им предметы. Во многих сочинениях представителей «феноменологической социологии повседневности», школы Анналов, «микроистории», в трудах европейских структуралистов и постструктуралистов это понятие используется «по умолчанию» или определяется довольно банально. Даже в теоретических разработках категории «повседневность» итогом может оказываться самое общее и расплывчатое определение, например: «Повседневность человека – это и есть его внутренний жизненный мир, объективированный вовне» [1, с. 61].

Вот почему первой проблемой, возникающей при работе с данной категорией, является ее широта и объектаемость. Каждый второй автор, пытающийся дать определение понятию «повседневность», использует прилагательные «синкретичный», «универсальный» и т.п. Так, И.Т. Касавин и С.П. Щавелев (историк и социолог) в исследовании «Повседневность и альтернативные миры» утверждают, что «именно синкретизм повседневности и образует ее специфику» [2, с. 80].

В духе названия статьи Б. Вальденфельса «Повседневность как плавильный тигль рациональности» [3] сфера повседневности понимается как некая амальгама или сам процесс переплавки, уничтожающий основания культурных и социальных различий.

Но есть и другая проблема, которую можно напрямую связать с этой трудностью. В данном случае вместо конкретных суждений относительно повседневности можно прочитать, что она имеет «специфический», «своеобразный», «особенный» характер, но в чем именно состоит это своеобразие, прямо не разъясняется.

Наконец, третья и, может быть, самая распространенная ошибка в определении «повседневности» состоит в заведомо негативных коннотациях этого термина, в силу чего обыденный мир заранее рассматривается как «эрозия», «принижение», даже «грехопадение» истинной человеческой реальности. В этой ситуации «повседневность» мыслится по остаточному принципу: от всего оригинального в культурно-общественной жизни – к самому неоригинальному, от всего высокого – к низкому. Так, Е.В. Золотухина-Аболина дает следующую дефиницию:

Итак, повседневность – это такая реальность, где мы никак не можем выступать в роли абсолютно

свободных монад и абсолютно индивидуальных уникамов. Более того, стереотипный характер повседневности зачастую носит *навязчивый и насильственный* характер. Он может не только мягко и вкрадчиво внедряться воспитанием и окружением, но и *вколачиваться наказаниями, побоями, остракизмом* (здесь и далее все выделения в цитатах мои. – В.К.) [4, с. 15].

У истоков такого негативного подхода к повседневности стоит, по-видимому, Макс Вебер, пользовавшийся оценочным определением «выхоленная повседневность» и полагавший, что процесс «оповседневнивания» тождествен упадку и деградации высокой культуры. Если «неповседневные религиозные и военные братства» отличаются, по М. Веберу, «святой харизмой», «переживанием близости к Богу», «пониманием осмысленности смерти» и т.п. [5, с. 319–320], то о повседневности говорится в лучшем случае как о сфере рационализированной и формальной, а в худшем – как о «тупой» [5, с. 331], «гнетущей» [5, с. 325].

Но на деле лучшее, что можно сделать, чтобы понять природу повседневности, надо по рецепту «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева встать на позицию самого субъекта повседневности, который едва ли считает себя существом низким, тупым, ограниченным. Как и в ситуации с мифом, который бесполезно снаружи, с позиций «объективного» взгляда, объяснять, порицать и верифицировать, так и в повседневном мире важна позиция не наблюдателя, а участника, проводника, актанта обыденного сознания. Необходимы не статистическо-социологические или универсально-психологические модели объяснения, но рефлексия и самоанализ. Ведь все мы, в конечном счете, находимся в повседневном мире и, отрицая этот факт или «опуская» коннотации термина «повседневность», совершаем своеобразный перенос вины и ответственности – с себя на другого. Чем более ожесточенной становится критика обыденного сознания, тем более напоминает она этот прием переноса вины и синдром сопротивления пациента психоаналитику.

В противовес превентивно-критической установке в отношении повседневности мы предлагаем стратегию рефлексивного анализа этой сферы как «моего усредненного уровня», «личной обзличенности», «собственной потерянности». Будет справедливо, если первым условием понимания обыденности станет поиск степени, уровней и форм своей собственной принадлежности к повседневной жизни. В объяснении нуждается эффект притяжения-отталкивания субъекта повседневности в отношении всех вызовов и флуктуа-

ций современного масскульта: моды, кинематографа, рекламы, сети Интернет и т.п.

Эта предлагаемая нами стратегия соотносима с гуссерлевской теорией интермонадности, принципами герменевтики, приемами экзистенциальной и персоналистической философии XX в. Также можно связать эту установку с теорией архетипов и коллективного бессознательного К.-Г. Юнга или со знаменитым концептом Ж. Лакана «Я – это другой». Ведь очевидным выигрышным моментом аналитической психологии или структурного психоанализа является установление сфер и способов соприкосновения личного и коллективного человеческого бытия, связуемых общими снами, фантазмами, речевыми механизмами и т.п.

В духе хайдеггеровской новой редакции старого онтологического вопроса можно утверждать, что правильная постановка проблемы повседневности должна исходить из установления степени заданности ответа вопросом, степени обусловленности искомого спрашивающим. Объясняя свою мысль об «усредненной понятливости» бытия, М. Хайдеггер в «Бытии и времени» пишет:

*Как искание спрашивание нуждается в опережающем водительство от искомого. Смысл бытия должен быть нам поэтому уже известным образом доступен. Было отмечено: мы движемся всегда уже в некоей бытийной понятливости. Изнутри нее вырастает специальный вопрос о смысле бытия и тенденция к его осмыслению [6, с. 23].*

Отсюда ясно, что всякий вложенный в вопрос скепсис или негатив возвращается бумерангом – мы находим только то, что искали, на что были запрограммированы. Всякий абстрагирующий социологический или психологический способ определения «повседневности» практически исключает возможность свободного философского анализа этой темы. «Опережающее водительство» понятия «выхолощенная повседневность» делает невозможным проявление сколько-нибудь оригинальных и позитивных качеств исследуемого феномена.

Языковые конструкты в виде существительного с разъясняющим прилагательным как раз родом из повседневности – ими стабильно пользуется рекламный и политический дискурс. Механизм этих блокирующих познание словосочетаний обыденного дискурса достаточно полно проанализировали Г. Маркузе в «Одномерном человеке», Р. Барт в «Мифологиях», Ж. Бодрийяр в «Системе вещей», Н. Хомский в целой серии работ и другие современные авторы. В любом случае видно, что «разъясняющая», но не дающая понимания категория – это самый обычный структурный элемент повседневной речи, однако научный дискурс должен чем-то отличаться от такого словоупотребления. Поэтому в упомянутой уже работе Б. Вальденфельса одним из трех методологических принципов понимания повседневности является следующий:

Речь о повседневности не совпадает с самой повседневной жизнью и с речью в повседневной жизни. Во всех теориях об обыденной жизни возникает вопрос о месте теоретической речи [3, с. 40].

Но вопрос о месте теоретического дискурса применительно к повседневности не может быть решен указанием на их несовпадение. На наш взгляд, здесь вступает в силу эффект двойной интерференции языка: «научный дискурс» абстрагируется от банального языка как варианта бэконовского «идола площади», но (как и у самого Ф. Бэкона, с его в большей степени образно-поэтической и коннотативно избыточной речью) сама эта попытка принизить, даже «обругать» обыденную речь выглядит как возвращение сознания в его родовое лоно – в мир повседневности. В работе «Бытие и ничто» Ж.-П. Сартр формулирует один красивый парадокс:

*Я являюсь тем, что я хочу скрыть... я могу, в действительности, хотеть «не видеть» определенную сторону моего бытия, только если я являюсь фактически той стороной, которую я не хочу видеть [7, с. 79].*

Именно в таком формате осуществляются, по-видимому, взаимоотношения научного и повседневного дискурсов. Упорное неузнавание первым последнего – следствие своеобразного «эдипова комплекса» научного языка. Его неустранимые оценочность, метафоричность, категоричность, склонность к произвольным обобщениям и неполной индукции (по нашему наблюдению, многие универсалистские конструкции формы «от этого и до того», используемые, например, в качестве иллюстрации гигантской работы исследователя со списком литературы, подразумевают на деле не длинный перечень, но только два-три звена) – все это свидетельство самых тесных связей двух анализируемых здесь типов речи.

Таким образом, опираясь на идею предварительной бытийной понятливости М. Хайдеггера, можно переосмыслить стереотипы научных определений повседневности и установить в каждом из них зерно истины.

Вернемся к представлениям о стандартности, синкретичности и универсальности повседневности, каковые характеристики мы сочли первым научным клише применительно к данной теме.

Е.В. Золотухина-Аболина в работе «Повседневность и другие миры опыта» так обозначает один из аспектов интересующего нас понятия: «Второй ведущий его смысл – повседневность как стандартизованный и нормированный срез эмпирической жизни, как мир правил, циклов, стереотипов» [4, с. 11–12].

Обращая научный дискурс на самое себя, заметим теперь, что именно в его собственном характере тяга к самым абстрактным обобщениям. Б. Вальденфельс в содержательном тексте «Повседневность как плавающий тигль рациональности» советует:

*Следует соблюдать особую осторожность, так как понятия, часто привлекающие к себе внимание*

ученых, могут приобретать неконтролируемую многозначность и потерять собственное содержание. *«Обыденная жизнь» может стать названием для разнородных явлений и предлагаться как спасительное средство при решении целого ряда проблем.* От этого предостерегает нас Норберт Элиас, автор работ по истории цивилизации и исследований о придворном обществе. Он формулирует два положения, недооценка которых влечет за собой отрицательные последствия для исследования повседневности. Во-первых, *нельзя превращать повседневную жизнь в универсальную категорию*, под которую подводятся вьетнамские крестьяне, китайские мандарины, средневековые рыцари, афинские мыслители и обычный человек индустриального общества, соединяясь тем самым в некое мирное карнавальное шествие. Во-вторых, нельзя обыденную жизнь представлять в качестве особой автономной сферы, отделенной от общества с его структурами власти [3, с. 39–40].

В таком случае следует считать обыденную речь (к месту вспомнить аргументы в пользу повседневного языка у М. Хайдеггера) и обыденную жизнь не более универсалистскими явлениями, чем конкурирующие с ними продукты научного сознания. Другое дело, что полифония повседневности часто насильно унифицируется, как в институциях моды, рекламы или фабрично производимого быта. Уместнее определять тогда характер повседневности как именно это *искусственно достигаемое единство, внешне сводимое к единству*. Но если есть тенденция к гомогенности, значит, изначальный материал гетерогенен; если обычны сетования на то, что современный язык и быт обезличиваются и клишируются, значит, было что стандартизировать.

Второй трудностью работы с термином и феноменом повседневности мы признали представления об интуитивной понятности этого явления. Поэтому часто интерпретация обыденной жизни не осуществляется вовсе, ибо зачем же еще нужны специальные усилия, когда истина, по мнению многих ученых, «на лбу написана». Между тем, как утверждает в «Обществе потребления» Ж. Бодрийяр, повседневная жизнь

*не является просто суммой повседневных факторов и действий, проявлением банальности и повторения; она есть система интерпретации. ... Повседневность является с объективной точки зрения тотальности бедной и остаточной, но в другом смысле она является торжествующей и эйфорической в ее стремлении к тотальной автономизации и переинтерпретации мира «для внутреннего потребления» [8, с. 16].*

Именно таким образом, как нам кажется, стоит понимать обыденное сознание: это не только объект чужой оценки, своего рода наглядный пример – это еще и *система самообъяснения*. Даже в самых «примитивных» печатных и электронных изданиях для потребителей постоянно появляются рефлексивного

характера материалы, ставящие вопросы о целях, формах и самой необходимости этого рода потребления. Иногда трудно понять, где именно мы встречаем критический дискурс касательно феномена консьюмеризма – в кругу философствующих диссидентов или в сообществе самих потребителей; в специализированных научных альманахах или, например, в журнале «Playboy», заигрывающем с интеллектуалами. Но вот только не все можно объяснить этой отговоркой об одной лишь необходимости потрафить еще и умной публике.

Впрочем, зерно истины даже в таком мнении о повседневности состоит в том, что принципом обыденного сознания является установка на демонстративность, наглядность (у издателей журнала «Playboy», как видно, присутствует двойная демонстративность – и для ума, и для взгляда), публичность. Повседневная реальность стремится к «обналичиванию» самой себя, к показному существованию, принципом которого становится «вот она – я». Вполне справедливо следующее суждение В.Н. Сырова (в работе «О статусе и структуре повседневности»):

Если попытаться найти слово, которым можно было бы охватить всю сумму специфицирующих и одновременно конституирующих черт, то мы предложили бы говорить о наглядности. Содержание этой наглядности достаточно хорошо раскрыто в литературе. Если суммировать, то можно сказать, что повседневность предполагает, что все окружающие объекты должны восприниматься как нечто телесное, а не идеальное; как образы, а не понятия; как вещи, а не свойства или отношения и, наконец, как конституированность объекта списком ситуаций, в которых я с ним сталкивался [9, с. 151].

Добавим только, что эту «наглядность» следует понимать как свидетельство внутреннего движения повседневности к пониманию принципов своего устройства. «Наглядный пример», энтимема, метафора – это познавательные инструменты обыденного мышления в его рефлексивных поисках. Так, продолжая переопределять понятие «повседневность», мы учтем еще и эту провокативную наглядность мышления в рамках его самых обыденных установок: с одной стороны, ему необходимо показать, что оно в принципе себя осуществляет (так, мы зачастую усиленно морщим лоб или принимаем позу роландовского мыслителя, иллюстрируя работу мозга), но, с другой стороны, его «наглядность» – она еще и *«для-себя-наглядность»*, имеющая несомненную рефлексивную природу.

И, наконец, к третьему виду научных стереотипов мы отнесли те определения повседневности, где акцентируется момент негативности, сниженности, неправильности обыденного сознания и мира. Это мнение, впрочем, мы успели уже поставить под удар, осталось лишь сделать из нашей «критики критики» дальнейшие выводы.

Сошлемся для начала на точку зрения В.К. Суханцевой, которая, различая категории «повседневность» и «обыденность», характеризует последнюю следующим образом: «Обыденность... это сфера сниженного бытия, лишенного метафизических оснований и трансцендентных глубин» [10, с. 13]. Но при этом В.К. Суханцева справедливо говорит о том, что именно в этой сфере «складываются установки и нормативы культуры, морали, равно как и функционируют основные группы ценностей, в том числе и религиозных» [10, с. 13].

Еще дальше идет В.Н. Сыров, показывая, что в сфере повседневного бытия вообще перестают работать бинарные оппозиции типа: форма–содержание, иллюзорное–реальное, высшее–низшее и т.п. С точки зрения этого автора, обыденное сознание существует не в границах определенного топоса, но в качестве некой трансфертной зоны, обменного пункта:

*Вот почему не следует связывать повседневность с тотально потребительским и эгоистическим отношением к миру. В ней присутствует рутинность, монотонность, жертвование и ограничения, когда на желания ставятся пределы. Но они обусловлены не внутренним контролем, а силой и сопротивлением внешних объектов. Поэтому отношением, конкретизирующим эту своеобразную диалектику взаимодействия с миром, можно считать отношение обмена. Все становится осмысленным только тогда, когда укладывается в схему: даю и получу... Поэтому язык морали современной культуры, выросшей на христианстве и Канте, воспринимается повседневностью как бессмыслица или обман. Это усиливается и тем, что сам обмен коррелируется с наглядностью, т.е. лишь то, что обладает формой наглядности, может удостоверить факт свершения обмена [9, с. 156].*

Идея такого наглядно-символического обмена (отсылающая, разумеется, к Ж. Бодрийяру) нам кажется и верной, и перспективной. Если в «Символическом обмене и смерти» Ж. Бодрийяр объясняет общие принципы такого взаимоотношения, то в «Обществе потребления» он именно повседневность характеризует как своеобразную серединную, или трансфертную эпистемологическую зону: «Характеристики повседневности как сферы потребления: любопытство (не интерес, но и не безразличие) и незнание (среднее между знанием и невежеством)» [8, с. 16].

Итак, в противоположность негативно-оценочным концепциям повседневности мы предлагаем рассматривать эту сферу как область не посредственного, но усредняемого быта, как стандартизируемое разнообразие речевых и коммуникативных практик, познавательных и поведенческих приемов. Повседневность – это сфера не высокого и не низкого бытия, но самодостаточного быта, проявляющего свой креативный потенциал через для-себя-наглядность.

С точки зрения экзистенциального анализа, повседневность определима через экзистенциалы *дремлющей бодрости, рассеянной сосредоточенности* («Рассеянный человек, – пишет В.В. Розанов, – и есть сосредоточенный. Но не на ожидаемом или желаемом, а на другом и своем» [11, с. 105]), *неустойчивого забвения подлинности, пассивной субъективности* (соотнесем это с хайдеггеровским экзистенциалом «Das Man»).

С позиций психоанализа, сфера повседневности – это сфера *формально пустой речи и автоматического поведения*, которые при внимательном исследовании проявляют важнейшие *симптомы, скрытые травмы, преткновения современной антропологической реальности*.

С точки зрения семиотики, повседневность – это область богатых для научного анализа *коннотаций, это метатекст и метаязык*. Наконец, исходя из самых общих принципов современной философской антропологии повседневность – это *топос не абстрактного, но самого конкретного и практического гуманизма*, в изначальном значении (от латинского *humus* – почва) этого слова. Поясним последнюю мысль специально.

В современных коннотациях понятия «гуманизм» сполна проявляется та же самая двусмысленность, что и в категории «повседневность». Блеск и нищета, правда и ложь «гуманизма» выражаются уже в том, что этот термин является одним из самых популярных в политическом лексиконе. Истина этого понятия в том, что гуманистическое сознание практикует доброе отношение к конкретному человеческому, а не к размытым универсалиям «общечеловеческих ценностей», с успехом эксплуатируемых идеологией. Если гуманизмом стоит называть уважение к культурной почве, традициям, языку и прочим самобытным характеристикам конкретной человеческой жизни, то псевдогуманизм состоит в фальшивой декларации абстрактной «толерантности», а точнее, того стиля взаимоотношений, который С. Жижек назвал «мультикультурным расизмом» [12, с. 110].

Вот почему, как пишет А.Ф. Лосев в «Эстетике Возрождения», «у этого термина оказалась весьма плачевная судьба, какая была, впрочем, и у всех других слишком популярных терминов, а именно *судьба огромной неопределенности, многозначности и даже банального верхоглядства*» [13, с. 108]. В известном «Письме о гуманизме» на предложение «возвратить какой-то смысл слову “гуманизм”» М. Хайдеггер отвечает: «Я спрашиваю себя, есть ли в том необходимость. Или недостаточно еще очевидна беда, творимая всеми обозначениями такого рода?» [14, с. 193–194].

По мысли М. Хайдеггера, беда этого понятия именно в его метафизическом способе употребления, в превращении слова «гуманизм» в пустую универсалию:

*Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой.*

Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики – имея в виду способ, каким определяется существо человека – проявляется в том, что она «гуманистична». Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. *При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его* [14, с. 197].

Повседневный гуманизм, взятый в своей фактичности, чужд этой метафизике. Его заботят мелочи, частные заботы, «кухонные вопросы» (как выразился В. Шкловский о темах В.В. Розанова). Вот, например, сформулированная В.В. Розановым известная максима повседневного гуманизма, «снижающего» глобальные проблемы и вопросы:

«Что делать?» – спросил нетерпеливый петербургский юноша. – Как что делать: если это лето – чистить ягоды и варить варенье; если зима – пить с этим вареньем чай [15, с. 166].

И в противовес этому поэтическому вниманию к быту определение «гуманизма» как «общественного интереса» у того же В.В. Розанова:

Может быть, я ничего не понимаю: но когда я встречаю человека с «общественным интересом», то не то чтобы скучаю, не то чтобы вражду с ним: но просто умираю около него. «Весь смокнул» и растворился: ни ума, ни воли, ни слова, ни души [11, с. 84–85].

Поясним особо, что как в случае с «повседневностью», так и в случае с «гуманизмом» нам важно проблематизировать оба этих понятия, уловить противоположные оттенки их значений. Ведь есть что-то такое в дискурсе о «повседневности» как совокупности всех обыденных привычек, приемов мышления, речевых форм, что не оставляет равнодушным самого исследователя, заставляет его не хладнокровно анализировать, а оценивать и критиковать этот феномен. Дело, в конечном счете, тогда не в «правильном» понимании повседневности, но в осмыслении принципов этого понимания, в рефлексии на тему собственной захваченности и, как следствие, зависимости от повседневности. Это вариант «герменевтического круга» в интерпретации М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, которые объясняют, почему важнее не выйти за границы круга, а корректно и, можно сказать, «гуманно» в него войти. Если повседневные ритуалы, слова, привычки выполняют, без сомнения, функцию пред-понимания, пред-рассудка, то неверным было бы простое уничтожение этих естественных оснований знания. С учетом опыта современной герменевтики следует переоценить эту фундирующую роль повседневной почвы.

Интерпретируя идеи Х.-Г. Гадамера, можно сказать, что «объективное», «стороннее» понимание знакового феномена повседневности, равно как и философского текста, стремилось бы на деле к «нулю» понимания, ибо оно исходило бы из иллюзии возможности некоего чисто технического, не ангажированного языком, стереотипами и прочими «идолами» познания.

По Х.-Г. Гадамеру, наивной является сама попытка выхода за грань «герменевтического круга»: результатом такого прорыва было бы уничтожение самого фундамента рассудка – его априорных механизмов и интенций. Следует учиться правильно вписывать свои рефлексии в герменевтический круг, который только на суженной аналитической плоскости и выглядит тавтологией:

*Круг, таким образом, имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен, – он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка – мы сами порождаем ее, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути. Круг понимания, таким образом, вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания* [16, с. 348].

Проводя аналогию повседневного сознания с историческим, поясним, что смысл последнего заключается не в «нейтральной» подаче фактов, а в осознании степени своей собственной вовлеченности в исторический процесс, вписанности в традиции, увлеченности, а значит, пристрастности в отношении тех или иных событий. Обыгрывая проблему «усредненной понятливости» в исторической науке, можно вспомнить банальную сентенцию о том, что «история учит только тому, что ничему не учит». Как и всякая обывательская мудрость, эта поговорка близка к истине с точностью до наоборот: на деле история учит только самой себе, и не выучить ее уроки невозможно. Точно так же, как в психоанализе симптом сопротивления пациента, отрицания неприемлемого для него диагноза, является лучшим доказательством того, что аналитик попал в точку, так и в сопротивлении историческому опыту проявляется со всей очевидностью травматическая зависимость от наследия прошлого.

*«Тот, кто, рефлектируя, выводит себя из связи с преданием, – объясняет в «Истине и методе» Х.-Г. Гадамер, – разрушает истинный смысл этого предания. Историческое сознание, стремящееся понять предание, не должно полагаться на те методико-критические приемы, с которыми оно подходит к своим источникам, как если бы эти приемы предохраняли его от вмешательства его собственных суждений и предрассудков.*

*Оно должно учитывать также и свою собственную историчность» [16, с. 424–425].*

Итак, в ситуации постижения повседневных истин, как и культурно-исторических традиций, настоящая проблема состоит не в достижении точного и сте-

рильного «объективного» знания, но в рефлексивной коррекции степени собственной ангажированности, в понимании принципов этой обусловленности для исторического, философского или повседневного сознания.

### Библиографический список

1. Шубина, М.П. О понятии и природе повседневности / М.П. Шубина // Известия Уральского государственного университета. – 2006. – №42.
2. Касавин, И.Т. Анализ повседневности / И.Т. Касавин, С.П. Щавелев. – М., 2004.
3. Вальденфельс, Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс. – М., 1991.
4. Золотухина-Аболина, Е.В. Повседневность и другие миры опыта / Е.В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д., 2003.
5. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер. – М., 1990.
6. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков, 2003.
7. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М., 2000.
8. Бодрийяр, Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М., 2006.
9. Сыров, В.Н. О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты) / В.Н. Сыров // Личность. Культура. Общество. – 2000. – Т. 2. – Спец. вып. 1 (6).
10. Суханцева, В.К. Хайдеггер: к онтологии обыденности / В.К. Суханцева // Філософські дослідження. – Луганськ, 2003. – Вип. 4.
11. Розанов, В.В. Уединенное / В.В. Розанов. – М., 1990.
12. Жижек, С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек. – СПб., 2005.
13. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М., 1978.
14. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М., 1993.
15. Розанов, В.В. Эмбрионы / В.В. Розанов // Русская философия. Конец XIX – начало XX вв. : антология. – СПб., 1993.
16. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Х.Г. Гадамер. – М., 1998.