

Министерство культуры Российской Федерации
ФГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет
культуры и искусств»
Научно-исследовательский институт прикладной культурологии

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ИНСТИТУТА
ПРИКЛАДНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Научный журнал

ТОМ 2 (6)

Кемерово 2008

УДК 008
ББК 71.4(2)
У91

Печатается по решению научного совета НИИ прикладной культурологии
при ФГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет культуры и искусств»

Редколлегия:

- П. И. Балабанов** – доктор философских наук, профессор,
член-кор. Российской академии естественных наук,
член-кор. Российской академии естествознания,
акад. Петровской академии наук и искусств,
главный редактор;
- И. Ф. Петров** – доктор философских наук, профессор,
член-кор. Российской академии естественных наук,
акад. Петровской академии наук и искусств,
зам. главного редактора;
- Н. Т. Ултургашева** – доктор культурологии,
член-кор. Петровской академии наук и искусств,
- Е. М. Бородина** – кандидат культурологии,
член-кор. Петровской академии наук и искусств;
- Т. В. Сафарова** – кандидат филологических наук, старший
научный сотрудник НИИ прикладной культурологии

Отв. за выпуск – научный сотрудник
НИИ прикладной культурологии **Н. А. Дорошенко**

У91 Ученые записки НИИ прикладной культурологии [Текст]: науч.
журнал / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. –
Кемерово: Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств, 2008. – Т. 2(6). – 183 с.

ISBN 978-5-8154-0147-1.

УДК 008
ББК 71.4(2)

ISBN 978-5-8154-0147-1

© Кемеровский государственный университет
культуры и искусств, 2008

I. СТАТЬИ

Культурология и краеведение

АНАЛИЗ ПЕРСПЕКТИВ КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

Е. С. Кузнецова

Анализ наиболее характерных подходов западных и отечественных исследователей к понятиям «этнос» и «нация», «этническое» и «национальное самосознание» и т. д. показал возможность их объединения в некое подобие типологических групп. В рамках **философско-исторического, историко-экономического, социально-психологического, этнолого-культурологического и семиотического направлений** нами были выделены следующие подходы в трактовке указанных феноменов.

1. Философско-исторический.

2. Определения, преимущественно экономически детерминированные, берущие начало еще от идей М. Вебера, представленные в отечественной традиции последователями К. Каутского, марксистами и неомарксистами (А. В. Бузгалин, А. И. Колганов) [1].

3. Определения, отождествляющие понятия «нация» и «государство», особенно в отношении России как полиэтнического государства, империи.

4. Социально-психологический подход представлен в работе взглядами Дж. Стюарт Милля и Э. Ренана.

5. Органическое направление, берущее начало еще от Г. Лебона, и в XX веке принявшее формы так называемой «фашистской» трактовки нации как высшей реальности, основанной на общности крови; понимание «российской нации», прежде всего, как территориальной и гражданской общности.

6. Преимущественно культурологический подход к определениям «нации» и «национального самосознания».

7. Процессуальный подход (Г. Штомпка), трактующий «нацию» как сложносоставное социальное тело, вызванное к жизни совокупным действием всех социальных элементов общества (П. А. Сорокин).

8. Семиотико-конструктивистский подход.

9. Определение «нации» в качестве синонима «культуры» как «духовной и душевной общности» людей.

В рамках рассмотренной методологической позиции характерный для пре-модерна конфликт сознания и культуры может быть снят, поскольку *главной задачей «российской национальной культуры» «станет не обеспечение жизни, не выполнение нормативных функций и не забота о социальных гарантиях»* (например, о праве собственности – принципиальной категории для проекта modernity), *а «стимулирование роста сознания, включая те его уровни, в которых биологическая жизнь не заинтересована»*. Но главное – это *ответственные самостоятельные усилия всех и каждого, направленные на становление нового типа мышления – национально-постмодернистского*. Оно характеризуется тем, что, как справедливо отмечает С. А. Кравченко, хаотичное содержание мироздания, находящееся в процессе самоорганизации, «не только изменяется под воздействием внешней принудитель-

ной каузальности, но под влиянием внутренней саморефлексии, как бы внутренних команд, исходящих от объектов, явлений, социальной структуры, обуславливает появление принципиально новых обстоятельств: реализация конкретного варианта развития ряда возможностей может быть не результатом рациональных действий людей вообще» [2].

Ссылаясь на Э. Гидденса и конкретизируя специфику черт постмодерна с социологических позиций, автор выделяет также «качественное увеличение неопределенности весьма многих социальных реалий» [3], но главное:

1. «Изменения бытия происходят в контексте разрывов в познании». Так, по мнению С. А. Кравченко, «разрешение этого противоречия видится в отказе от “универсальных” образцов мышления, теоретизирования, жизнедеятельности и, напротив, в развитии творческой рефлексии всех народов мира в отношении действительной плюрализации образа жизни» [4].

2. «Социальные трансформации обретают центробежный и беспорядочный характер». Комментируя этот тезис Э. Гидденса, С. А. Кравченко подчеркивает обостряющийся характер отношений «между системами, находящимися на различных уровнях закрытости-открытости».

Но главный вывод российского социолога подтверждает оправданность наших предположений: «лучше адаптируются к реалиям постмодерна те народы, которые сумеют найти динамический баланс между глубинными традициями своей культуры, своими базовыми ценностями и требованиями нелинейной социокультурной динамики, выраженными прежде всего в формировании способности к инновационности, к достойной самостоятельной жизни в современном глобальном мире» [5], поскольку, по данным социологических исследований последних лет, традиционные ориентиры и ценности «посте-

пенно восстанавливают свое влияние на общество» [6]. В то же время

а) «личность индивида подвергается разрывам, расчлененности в результате того, что жизненный опыт носит фрагментарный характер;

б) истина обретает контекстуальный характер;

с) ощущается теоретическая беспомощность перед лицом глоболизирующихся тенденций;

д) возникает “опустошение” повседневной жизни как результат вторжения в нее абстрактных систем;

е) координация политических усилий лишена благоприятных возможностей из-за возрастания роли локального фактора и дисперсии» [7].

Но главной характеристикой постмодерна все-таки, по мнению социолога, является тенденция «сокращения по времени рутинных политических процедур», поскольку «облик общества формируется не под влиянием какой-то имманентной тенденции, присущей определенной социокультурной системе, и не благодаря преднамеренному проекту, который пытались и пытаются реализовать политики. Общество, прежде всего, есть результат социальных изменений, которые складываются из совокупности преднамеренных и непреднамеренных действий, повседневного поведения, микросоциальных практик людей. Кроме того, постмодернистский социум с неизбежностью проходит определенные точки бифуркации. В результате возникают новые разрывы и вместе с тем формируются новые параметры рутины и порядка. Они разные по временным масштабам существования...» [8]. В частности, в свете интересующей нас проблематики, по мнению В. Л. Романова, «к короткоживущим относятся социальные и межличностные отношения, статусы, роли» [9]. «Постмодернистское мышление, по существу, предполагает

принятие амбивалентности как естественного положения вещей. Поэтому это мышление толерантно, ибо оно принимает существование различий как естественную данность» [10].

В этой связи для современной «российской нации» как следующей за этнической и/или развивающейся параллельно с ней ступенью исторической зрелости как специфической самобытной культуры, объемлющей собой все многообразие духовных и социальных проявлений человеческой жизнедеятельности в масштабах полиэтнического гражданского общества, необходимо в качестве приоритетных решать духовные проблемы общества и развивать социокультурные, частные социокультурные, гражданские и антропологические (духовные) практики, наряду с административно-правовыми, политико-экономическими и т. д. В то же время «российской национальной культуре» необходимо стремиться войти в «сверхкультуру» современной цивилизации («информационной», «постиндустриальной»).

В поисках перспектив национального развития предполагаемому субъекту (точнее – субъектам или одному из ряда возможных претендентов) культуры следует помнить: речь идет об объективной историко-культурной ситуации, которая не определяется волей «малых сознаний», в то время как ситуацию сознания в условиях нации определяет национальная власть в лице «национального государства», которая во многом задана старыми традиционными элементами культуры. Поэтому важнейшие процессы становления «российской нации» должны быть под постоянным контролем со стороны исторического (К. Хьюбнер) общественного «национального самосознания», а также самоорганизующихся систем, для которых характерны две особенности:

1. Система должна быть открытой для взаимодействия с окружающей средой – другими институтами, обществами и культурами.

2. Число неупорядоченных флуктаций должно превышать определенный минимум. Отдельный случайный ритм не позволяет указать *конкретную причину и ее следствие*. Но по совокупности случайностей вполне можно выявить статистическую причинность и общее, результирующее следствие самоорганизации конкретной структуры». Именно данная методология (А. С. Панарин, Н. Н. Моисеев, В. С. Степин, В. Д. Романов и др.) «позволяет изучать спектр возможных путей развития, когда каждый имеет лишь вероятностный характер, а также то, как система, подвергаясь колебаниям факторов развития (включая и воздействия внешние) в зонах (*точках*) *бифуркации*, обретает такое состояние, при котором начинается процесс ее самообновления, самоструктурирования с переходом на новый уровень упорядоченности» [11].

Также необходимо **предполагать развитие новых формы организации культурной жизни**. «Постмодернистская ментальность позволяет индивидам преодолевать *власть структур*, характерную для общества модерна, которая задавала вполне *определенные жизненные ориентиры*. Более того, постмодернистское сознание дает индивидам также возможность выйти за пределы влияния *социальных структур*. Это позволяет им лучше реализовать свой интеллектуальный потенциал вне зависимости от социального происхождения. Общественное сознание не ориентировано на поиск окончательных истин. Скорее, постмодернисты стремятся к утверждению *нового стандарта истины*, предполагающего ее относительность. Социолог З. Бауман говорит о приходе нового “краткосрочного” сознания на

смену «долгосрочного» [12], в связи с чем *развитие российской нации сегодня на основе единой «национальной идеи» (в частности, идеи русского «культурного» национализма) не создает для «национального самосознания россиян конца XX - начала XXI вв.» возможностей перейти от теоретико-описательной фазы к четко обоснованной стратегии национально-культурного строительства* (доказательство тому – многочисленные нерезультативные дискуссии в СМИ о «единой национальной идее как средстве консолидации общества»). Действительно, поскольку «в основу постмодернистских теорий был положен *неодетерминизм* – принцип, обосновывающий *нелинейность развития мира...*, *отсутствие внешней причины, отказ от принудительной причинности*, признающий естественность и неуничтожимость *случайности и непредсказуемых флуктуаций*» [13], то **сегодня национальному самосознанию россиянин необходим верер, спектр идей и смыслов.**

Учитывая вышесказанное, мы предлагаем определение «национального самосознания россиян» *в рамках процессуального («социодинамического») подхода, созвучного позициям становящейся постмодернистской культурологии*, удачно сочетающих традиционную этническую специфику самосознания субъекта российской культуры со смыслами и ориентирами, характерными для оформляющегося современного гражданского общества постмодерна. Его основой, *с позиций постнеклассической философской антропологии и социологии*, являются как *государственнически-державные идеалы, так и синергетические принципы нелинейности развития, самоорганизации, эстетизации, игризации и т. д.*

В то же время проблема национального сознания сегодня обусловлена еще и

тем фактом, что «в постмодерне особенно нормативность «размывается» в сфере морали, которая становится амбивалентной и крайне противоречивой» [14]. Россиянам в этой связи ничего не остается, как научиться жить в этих условиях.

Преимущество предлагаемого культурологического подхода позволяет обнаружить некую флюидность (текучесть) процессов национального развития. В его рамках «исследование человеческих отношений в движении, будучи более реалистичным, несомненно, плодотворнее любой попытки изучать их в воображаемом состоянии покоя» (А. Тойнби), поскольку на теоретическом уровне оно представлено в России в форме национальной идеи, где наряду с национальным интересом выступает в роли консолидирующего фактора нации.

Постмодерн – это «мир культуры и духа, людей, причастных к вере и воображению, а не только к программированию, ...воспринимающих художественное искусство, а не только игровые технологии, признающих различие между добром и злом, который все больше устаревает, но, отступая, борется за выживание, стремится «устоять» [15].

Именно этим *задачам «миссионерско-го», «цивилизационного» национализма*, с нашей точки зрения, наиболее адекватно соответствует проект возрождения национального самосознания, предложенный С. В. Городниковым [16], во многом созвучный «принципу сохранения исторической судьбы в любых, предлагаемых историей обстоятельствах» О. И. Генисаретского [17]. Однако более перспективным, на наш взгляд, является проект перехода россиян к новой парадигме жизнедеятельности «Регуляции полноты жизни» Н. И. Шелейковой, которая убеждена: «Любая неоднородность пространства жизни и его частей может быть изучена и описана на

основе методологии «Спектральной логики» В. П. Грибашева» [18].

Трудно не согласиться с исследователями в предположении, что *возможность перехода России и человечества к новой парадигме жизнедеятельности напрямую зависит от участия субъекта/ субъектов в решении жизненно важных проблем*, одна из которых сегодня для России – поиск адекватного антропологического дискурса неклассического типа в этой неклассической ситуации человека (по С. А. Смирнову), следовательно, *современная «российская нация» – это не окончательно оформившаяся категория*, у которой есть своя очень богатая история, живущая в памяти социума.

В этой ситуации крайне важны следующие комментарии. Следуя предложенной З. Бауманом типологии в работе «Законодатели и интерпретаторы: о модерне, постмодерне и интеллектуалах», субъекту национальной культуры предпочтительно быть ориентированным не на «законодателей» с модернистским мышлением, а, скорее, на «интерпретаторов»-интеллектуалов с постмодернистским мышлением. Соответственно для них характерно иное: они переводят, точнее, делают доступными идеи одного сообщества для восприятия другим сообществом; они не ориентированы на выбор «лучших идей», их цель – обеспечить коммуникацию между автономными сообществами; интерпретаторы стремятся предотвратить искажение в процессе коммуникации; для этого они развивают глубокое понимание той системы знаний, которую необходимо адаптировать для восприятия другими» [см.: 19].

В этой связи *беспрецедентная задача современного этапа поисков культурологией своей предметной области как «интеллектуального движения» и «образовательной практики» заключается в определении форм и технологий содействия субъекту в освоении*

им социо- и антропоориентированных повседневных практик. Именно эти практики выступают в качестве менее политизированного пути россиян к возрождению национальной гордости, заключающейся в устранении малейших возможностей политического насилия и гражданской нетерпимости [20].

Сегодня именно поэтому «настоятельно требуется поиск «качественно более надежных средств сублимации» национальных субъектов, связанных «с повышением удельного веса субъектной реальности в комплексе причинно-следственных зависимостей» (А. П. Назаретян) [21]. Так, например, крайне актуальные на сегодня проблемы оздоровления нации в контексте методологии постмодернистской социологии призваны ориентировать население на понимание того факта, что «здоровье и болезни – суть концепты социально сконструированной реальности. Нелинейная же динамика приводит к тому, что люди даже одного поколения, живущие на одном конкретном пространстве, рефлексивно относительно разных систем медицины и здравоохранения, которые ныне стали доступными, зачастую имеют различные субъективные оценки своего здоровья. Возрастает и значение своего здоровья. Полагаем, основная причина тому – социокультурные факторы, среди которых неоднозначное, подчас дисфункциональное влияние друг для друга разных типов рациональности. Прежде всего, это наложение друг на друга демократических и патриархальных традиций, рефлексивной, субстанциональной и практической рациональностей. В этом видятся причины многих парадоксов, что ведет к проблемам психическим и функциональным» у населения России, а особенно – у молодежи [22].

Самосознание и повседневное самоопределение мультисубъекта национального развития – это обретение личностью смыслового горизонта, целевых

альтернатив. Это способ достраивания себя, наделение жизни, жизненного мира смыслами, своего рода мобилизующий потенциал, а не исчерпаемый ресурс личности. Самоопределение – исходное начало предопределенности жизненных сценариев, моделей, жизненных проектов; как любая стратегия – это постоянно открытое, свободное, творчески детерминированное и незавершенное, становящееся устремление, содержащее в себе и рождающее потенциал преобразования. И как любой проект – это способность наделяния личности позитивными свойствами.

Так, в исследованиях последних лет Дж. Биллингтон для мультисубъекта национального развития выделяет тенденцию к характерному объединению геополитических и этнокультурных интересов. «Это должна быть “фигура бунта”». В этом контексте становится понятно, почему претендентом на этот статус могла бы стать готовая к участию в «антропологической революции» фигура, то есть осознанно нацеленная на «переоценку принципа естественной мотивации, на осознание его как предела в реализации миссии человека в мироздании», что является «императивом современной цивилизации» [22]. В стороне от его реализации в качестве условий становления «человека возможного» не могут оказаться и нации. В результате сдержанных действий такого субъекта-обывателя в период «наступающих времен домоседства» все более актуальными становятся поиски им «беспредельности – лишь в духе, где не бывает томящегося однообразия и скуки. Вхождение в новые, нематериальные области экспансии – императив для цивилизации, вдруг оказавшейся во всем ограниченной и определенной... Лишь восхождение даст возможность оставить где-то внизу или позади всеобщую, загнавшую человека в угол антиномику жизни, хотя сама она рукотворна,

является порождением ограниченного разума...» [24].

Эти же тенденции становления национального субъекта регламентируют необходимость выбора им жизненного сценария (сценариев), включающего в себя и обязательное полное усвоение, и прославление разнообразных творений русской культуры, созданных во втором тысячелетии за время существования писаной истории России. Это позволило бы ему в качестве ответственного субъекта так обогатить и расширить диапазон «русскости», что она стала бы не только «крепким фундаментом открытой и плюралистической демократии», но и новой моделью национального развития, опирающегося на все три идеологических программы – патерналистскую, коллективистскую и индивидуалистскую [25]. «Русские склонны начинать поиск нового с попытки возрождения старого. Ведущиеся дискуссии выявили три весьма различных аспекта в нынешнем наследстве, доставшемся России: харизматичный лидер, духовное обновление и гармоничная культура» И каждый из них... ожил вновь, предлагая России свой новый путь» [26]. Как отмечает исследователь, поиски лидера, способного «восстановить нравственный порядок, опираясь на возрожденную Русскую Православную Церковь», открытие заново культурного наследия Серебряного века, вклад ключевых фигур постсоветской России (в том числе В. В. Иванова, монаха Зенона), переосмысление наследия М. М. Бахтина, Гоголя, Толстого, русской поэзии и музыки и др. позволило постсоветской России использовать свой беспрецедентный исторический шанс – стать «национальной (народной), а не имперской и демократической, а не автократической» [27], в частности благодаря тому, что стало возможно «одновременно впитывать новое и старое» [28].

Так, благодаря анализу возможных перспектив развития страны и мульти- субъектов национальной культуры и поиску перспектив перехода России и человечества к новой парадигме жизне- деятельности, становится очевидной не-

обходимость рассмотрения специфики современной философско-исторической и социокультурной ситуации в российской культуре конца XX – начала XXI вв. в поисках объективных условий для ее реализации.

Примечания

1. См. Бузгалин, А. В., Колганов, А. И. Глобальный капитал – М., 2004; он же. Критический марксизм. Продолжение дискуссий. – М., 2001; он же. Ренессанс социализма. – М., 2003; он же. От кризиса к модернизации. – М., 2000; он же. Постиндустриальное общество» – тупиковая ветвь социального развития? (критика практики тотальной гегемонии капитала и теорий постиндустриализма) // Вопросы философии. 2003. № 5. – С. 27-34.
2. Кравченко, С. А. Социология модерна и постмодерна в динамически меняющемся мире. – М., 2007. – С. 169.
3. Там же. – С. 169.
4. Там же. – С. 170-171.
5. Там же. – С. 171.
6. См. Граждане новой России: кем себя ощущают, и в каком обществе хотелось бы жить? (1998-2004). Аналитический доклад. – М., 2005. – С. 153.
7. Кравченко, С. А. Указ. соч. – С. 170.
8. Там же.
9. См. Романов, В. Л. Проблемы административного реформирования социосинергетического поиска). – М., 2004. – С. 13.
10. Кравченко, С. А. Указ. соч. – С. 184.
11. Там же. – С. 180-181.
12. Там же. – С. 182-183.
13. Там же. – С. 180.
14. См. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.
15. Подробнее см. Кутырев, В. А. Духовность, экономизм и «после»: драма взаимодействия // Вопросы философии. 2001. № 8. – С. 56-65; он же. Культура и технология: борьба миров. – М., 2001.
16. См. Городников, С. В. Историческое предназначение русского национализма. – М., 2000.
17. См. Генисаретский, О. И. Навигатор: методологические расширения и продолжения. – М., 2002.
18. Шелейкова, Н. И. Перспектива перехода России и человечества к новой парадигме жизне- деятельности. – М., 2007.
19. Кравченко, С. А. Указ. соч. – С. 184.
20. Флиер А. Я. Культурология для культурологов. – М., 2000.
21. Назаретян, А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. – М., 2001.
22. Кравченко, С. А. Указ. соч. – С. 234.
23. Миненко, Г. Н. Эволюция и революция в культурно-исторической динамике человека. – Кемерово, 2004. – С. 311.
24. Там же. – С. 315.
25. Биллингтон, Дж. Х. Икона и топор. Очерки истолкования истории русской культуры. – М., 2001.
26. Биллингтон, Дж. Х. Россия в поисках себя. – М., 2006. – С. 65.
27. Там же. – С. 5.
28. Цит. по: Биллингтон, Дж. Х. Указ. соч. – С. 17.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ УНИВЕРСАЛИЙ КУЛЬТУРЫ

М. Б. Абсалямов

В рамках дискурса по поводу точек напряжения и продуктивности в культурологическом познании исследователи постоянно встречаются с темой единства культурологии и истории, с одной стороны, и с другой – с развитием основных смысло-содержащих понятий (универсалий) феномена культуры как самодетерминирующейся системности. Предметное поле теоретической культурологии рождалось в процессе рефлексии пространственно-временных способов бытия человека, в решении вопросов о конкретно-исторических универсальных структурах культур, их образцов, типов и исторических форм. История здесь призвана выполнять смыслоорганизующую роль в культурологическом знании.

Процесс выделения понятий (универсалий) культуры всегда конкретно историчен и соответствует уровню и характеру развития общества. По мнению О. Шпенглера, универсалии культурологического знания обладают формальной всеобщностью и необходимостью, но получают свое содержание из исторической эпохи и приобретают свою функциональную силу из обращения к философской рефлексии, получая тем самым интеллектуальную энергетiku из единства абстрактного и конкретного в исторических горизонтах культуры.

Теоретические понятия в культурологии представляют схемы опыта некоторой конкретно определенной культуры, а не человеческой культуры вообще, без относительной исторической эпохи. Под опытами конкретных культур мы понимаем, прежде всего, опыты духовной жизни общества (состояния сознания и веры), системы

конкретных технологических форм и способов функционирования культуры (исторические способы бытия человека), а также опыты конкретных ценностных ориентаций людей в пространстве культуры. Здесь можно выделить два основных полюса, в горизонте которых формируются понятия культуры: первый – это полюс реальной исторической жизни культуры, второй – пространство трансцендентальных сущностей культуры (религии, философии, искусства). Они едины в историчности своего существования. Под историчностью понимается не только временной контекст, а, прежде всего, контекст развития и взаимодействия культур.

В XX веке перед культурологией встает задача выделения структурных единиц исторического процесса. Культура рассматривается как исторически развивающаяся система. Этот подход позволил К. Леви-Строссу выстроить синхронную и диахронную картины духовных культур первобытного общества. М. Фуко применил метод выделения культурно-исторических матриц (структур) познавательной деятельности общества в разные исторические эпохи. Структурный анализ успешно применяется в семиотических и символических исследованиях культуры в последнее время.

Точкой схождения теоретической и исторической культурологии выступают исследования человека как образа и типа культуры в конкретных пространственно-временных рамках. Историк, исследуя прошлые эпохи, всегда создает «идеальный тип» человека культуры этих эпох: тип спартамца или древнего афинянина, варвара или цивилизованного римлянина. Ис-

следования культурных форм в новейшее время выделили культурный тип «экономического человека» (Г. Маркузе), человека «массового» (Х. Ортега-и-Гассет, человека информационного общества (О. Тоффлер). Выделение идеальных культурных типов человека позволило полнее представить культуру конкретных эпох, понять их специфику и своеобразие форм.

Культура в ее истории может рассматриваться в трех контекстах: консервации (закрепления), развития и преемственности. Консервация может быть представлена изучением традиций, стилей и ментальности культуры. Традиция – это одна из важнейших пространственно-временных культурных форм, которая представляет культуру в ее истории, в закрепленных деятельно-ритуальных функциях. Вместе с тем традиция есть и поле для диалога прошлого с настоящим, поле понимания и интерпретации культур.

В стилях культуры закрепляются способы освоения мира человеком, в них технико-технологическая составляющая осуществляется в прекрасных творениях мира искусства, мира науки и техники. Стиль образует пространство мышления, творчества и деятельности человека, пространства ментальностей и коммуникаций. В стилях культуры наглядно представляются реализации человеческой свободы в творчестве, формы взаимодействия человека и природы.

Обращение к стилям культуры позволяет представить процесс развития культуры как диалектическое единство старых и новых форм – классики и декоранса. Человеческая природа стиля позволяет понять ограниченность постмодернистских попыток абсолютизации текста в культуре и превращений культуры в текст. Любой знак, чтобы стать знаком культуры, должен

иметь значение, которым его наделяет человек.

Единство исторической и теоретической культурологии выступает при исследовании такой культурно-духовной детерминанты, как ментальность, или менталитет. А. Я. Гуревич отмечает, что содержание менталитета представляет собой некоторый сложившийся образ, внутреннюю картину мира, отражающую культуру общества. Эта картина мира, унаследованная от предыдущих поколений и непрерывно изменяющаяся в процессе общественной практики, лежит в основе человеческого поведения. Менталитет определяет пространство мысли-чувствования того или иного культурного сообщества (этноса, социальной группы), формы его мировосприятия, аксиологических оценок, миропонимания, самоидентификации и поведения. Во Французской школе Анналов исследования ментальностей являются важнейшей составляющей исторического познания.

Развитие культуры, ее динамика раскрываются при помощи диалектической, органистической и синергетической теорий развития. В диалектической концепции культура рассматривается как сложная системная целостность, которая изменяется в процессе разрешения противоречий (Г. Гегель). В трудах О. Шпенглера и Л. Гумилева она выступает как организм, который рождается, созревает и умирает – органистическая концепция. Современные концепции синергетики позволяют рассматривать культуру как открытую диссипативную систему, в основу которой положена теория И. Пригожина. Третий контекст исторического бытия культуры предполагает понимание культуры в формах ее взаимодействия с другими культурами, механизмах преемственности и

толерантности. В современной культурологии четко выделяется две линии понимания процесса взаимодействия культур. Первая – линия преемственности, комплементарности и толерантности между культурами. Вторую можно обозначить как линию цивилизационной обособленности и противоречивости (С. Хантингтон).

Выделим несколько направлений в развитии теоретического знания о культуре, в которых историческое содержание универсалий культуры реализуется в явных или неявных формах особенно продуктивно:

- анализ и выведение универсалий культуры, ее основополагающих дефиниций и постулатов, создание концептуально-философской, содержательной культурологии;

- направление, рассматривающее культуру в рамках духовной деятельности человека и общества, выделяющие такие универсальные культурные формы, как миф, архетип и др., заставляющие обратиться к анализу ментальностей определенных культурных сообществ, раскрывающее значение повседневного сознания людей как основания их культуры;

- антропотипологические исследования типов экзистенций в культуре, анализ культурных форм бытия человека через понятия истины и свободы, а также того, как человек представлен в системе коммуникаций и деятельности;

- культурно-аксиологический анализ мира ценностей человека и общества;

- семиотико-технологическое направление. Здесь культура предстает как мир знаков и технологий. В исследованиях этого направления можно представить динамику культуры как смену вещного, знакового и технико-технологического мира. Особое значе-

ние в этом случае приобретает анализ языков культуры как систем ее знакового мира, а также анализ символов как культурно-исторических форм;

- анализ историко-пространственных форм и типологий бытия культуры. Это типологии культурных пространств, например, «Запад-Восток» или диахронные типологии культур по шкале времени.

Перечисленные направления, конечно же, не охватывают всей полноты явлений культуры и ее анализов. Они представлены как направления теоретической культурологии, в которых выявление исторического содержания культурологического знания является важнейшей составляющей культурологических исследований.

Актуальность проблемы выявления смыслов и содержания фундаментального понятия «культура» в культурологическом знании наблюдается и в дискуссиях настоящего времени. Например, на международной конференции *Социальный культурный проект «Большое чтение»* (Кемерово, февраль, 2008), в работе которой пришлось участвовать автору, в эмоциональном и метафорическом рассуждении Е. Ю. Гениевой прозвучала идея свободы (толерантности) как одной из основных составляющих диалога культур на «площадке – Ойкумене». Сама по себе идея свободы в межкультурном общении неоспорима. Однако трудно принять то, как она представляется почтенному профессору. «Живи, как хочешь на этой площадке толерантности, главное при этом не убивать и не «кушать» других». Исполнение этой заповеди, по мысли автора, очевидно, и породит адекватный толерантный ответ культур, участвующих в диалоге на «площадке – Ойкумене». Позволю себе усомниться в этом утверждении. Корневой смысл понятия толерант-

ность в слове (*tolero*), что означает терпение. Возникает вопрос: каковы границы и возможности этой межкультурной «терпимости» на толерантном пространстве? Не углубляясь в проблему, отмечу, что, не учитывая комплиментарную природу толерантного диалога культур, мы приближаемся к упрощенному, идеологическому ее толкованию.

Это – одна из позиций в понимании культуры. Другая прозвучала в докладе профессора А. Н. Садового «Опыт проведения этнологических экспертиз в Кемеровской области и проблема толерантности». Здесь понятие «культура» вообще выносится за рамки культурологических суждений, так как оно не вписывается в современные предельно рационалистические схемы, стандарты обустройства и сохранения малочисленных и «исчезающих» народов. Обеспокоенность состоянием их экономической и правовой жизни, потерей самобытных форм жизнедеятельности вполне понятны и разделяемы. Однако не теряем ли мы в подобных усилиях свое истинно гуманитарное предназначение? Оно мне видится, прежде всего, не только и не столько в формально-статистической картине бытия аборигенных культур (это дело мыслящих экономистов, правоведов и др.), а в обосновании толерантного поля как единства многообразных этнопсихологических, культурных комплиментарностей. Этнопсихологическая или этнокультурная ментальность, назовем ее комплиментарностью (Л. Н. Гумилев), выступает здесь диалогообразующей основой картины межкультурных отношений, прежде всего, между самими малочисленными (аборигенными) народами, с одной стороны. А с другой – если это единство комплиментарно, то оно приобретает более устойчивые основания и

способы самосохранения культурной идентичности народов этого единства в диалоге с соседствующими цивилизационными образованиями, который точнее будет назвать толерантными (терпимыми). В этом, прежде всего, видится содержательность понятия «комплиментарность» как одной из универсалий культурологического знания.

Комплиментарность следует понимать как самодетерминированную внутреннюю особенность человека культуры (ценности и ценностные ориентации, мышление, сознание, воля, деятельность и т. д.), его predisposedность к толерантному диалогу. Комплиментарность – это и внутренняя способность культуры в целом. Она выступает основным признаком объективной субъективности культуры. Именно в формах и особенностях комплиментарного поведения носитель одной культуры проявляет свое отношение к традициям, установкам и вере другой как к особым ценностям, которые сопоставимы с ценностями его культуры, демонстрируя при этом свою исключительность. Комплиментарность выражается при диалоге в формах эмпирически чувственной конкретности.

В процессе культурогенеза формируется базовая триада бытия культуры, составляющая ее суть. Это система отношений с природой (средой), обществом (социумом), состояниями сознания (миф, религия, наука). В процессе развития пространственно-временных особенностей этой триады отношений возникает культурное многообразие с присущими качествами миропонимания и мироотношения, культурного самосознания и самоназвания как осознания своей идентичности. По существу в этом процессе «кодируется» память культуры.

Толерантность больше предстает как некое умозрительное над культурой, «идеологическое» или «политическое» оформление диалогов в определенной пространственно-временной ситуации. И здесь каждая «культурная исключительность» должна принять правила общей игры. Вопрос в том, кто и как эти правила задает. В картине диалогических форм бытия культур толерантность выступает скорее спекулятивным понятием.

Гуманитарная ответственность в обсуждении и трактовке выдвинутых на конференции социокультурных проблем предполагала рефлексию многих аспектов научной картины культурогенеза. В этой связи зададим себе вопрос и попытаемся найти ответ на него с точки зрения комплиментарно-толерантного диалога культур на примере культурной динамики отдельных народов севера России. Например, как на исторически сложившейся комплиментарной составляющей культуры народов ханты и манси, которые еще в недавнем прошлом жили в относительно единой картине мира с соседствующими культурами ненцев, долганов, эвенков, селькупов и др., может отразиться динамичная переоценка традиционных пространственных ценностей, заданных техногенными требованиями современности? Известные в истории аборигенных народов традиционные комплиментарные формы внешнего диалога в кругу родственных культур еще до недавнего времени стимулировали внутрикультурные, генетически присущие ценности и ценностные ориентации каждой из них, детерминируя их культурную особенность. Теперь несущее нефть пространство культуры востребовало от хантов и манси нетрадиционных цивилизационных форм органи-

зации жизнедеятельности, тогда как перед соседствующими культурами пока эти проблемы в полной мере не обозначились. Очевидно, что диалогаопределяющей формой внешних межкультурных отношений в этой ситуации может выступить толерантность. Насколько ей удастся реализовать ответы традиционной культуры на технико-технологические запросы цивилизации, с одной стороны, а с другой – восполнить размываемые современностью установки на традиционные ценности и ценностные ориентации, покажет время.

Следующей проблемой межкультурного диалога в культурологическом знании выступают особенности отношений «открытых» и «закрытых» этнокультурных образований как комплиментарностей. В отечественной исторической науке о Сибири (особенно в части ее русского освоения, еще не совсем «забытого» исторической памятью) эта проблема выступает со всей очевидностью. Пространственно-временная картина освоения Сибири Россией уникальна для всей эпохи «Великих географических открытий» и связанных с ними небывалых планетарных миграций человека.

Как известно, основными способами воплощения «толерантного» единства на осваиваемых Западом пространствах Нового света были крест и меч, оставившие на целые столетия память о самых что ни на есть антигуманных формах европейского жизнеустройства в мире коренных культур Америки. Будем беспристрастны и отметим, что до настоящего времени, казалось бы, в толерантно выровненных (либеральных) формах новой американской культуры, с одной стороны, постоянно проявляются феномены культурно-исторической памяти в сознании потомков тех самых аборигенов, которые с

томагавками и копьями в руках защищали свои пространства и свою культурную самость, а с другой – все еще сохраняющееся в основных сферах жизни «белое» отношение к ним, построивших и обустроивших новую американскую цивилизацию.

Прозрение от превращенных форм «толерантного», американо-европейского жизнеустройства, как известно, приходит сейчас и к «белой» части новоавстралийской культуры. Призывы к покаянию перед потомками чистых австралийцев, которые звучат в последнее время с Зеленого континента, – это не что иное, как осознание спекулятивности понятия толерантности, привнесенного некогда в культурно-комплиментарную аборигенную среду Австралии.

Элементы «согласия» или «несогласия» исторически присутствовали в любом диалоге культур. Особенно наглядно эта картина просматривается на примере культурогенеза народов Сибири и Дальнего Востока. В Забайкалье, Восточной и Западной Сибири, на Алтае и в прилегающих с юга степных пространствах, как показывают исторические исследования (археология, этнография, филология), еще со времен палеометалла, включая времена тюркизации, самобытные древнейшие культуры оставили свой след в истории, прежде всего, как пространственно-временные культурные общности (андроновская, карасукская, сакская, скифо-сибирская, гунно-сарматская, тюркская). По этим

пространствам, включая Восточную Европу, на рубеже нашей эры и в раннее Средневековье прокатились небывалые по своей масштабности две волны этнокультурных миграций, известных в истории как Великое переселение народов и тюркизация. Все это подразумевает следствия исторического формирования «открытости» этнокультурных образований в Азии и Восточной Европе, а тем самым и их комплиментарность. Еще первые русские землепроходцы отмечали несвойственное ранее в миру тюркских сибирских народов (татар) необъяснимое «внутреннее неприятие», с которым встретились они, подойдя к Чукотке, а затем на Аляске и Алеутских островах. Если всмотреться в картину культурогенеза на Северо-Американском континенте, начало которого значительно позже азиатского, и в отсутствие в нем эпохально повторяющихся, хотя бы внутриконтинентальных миграций, как это происходило в Азии, становится вполне понятной и этнокультурная обособленность Северо-Американского континента, какой дошла она до времен европейской колонизации. А заключалась она, прежде всего, в «закрытости» этнокультур. В них исторически не могла быть заложена предрасположенность к комплиментарному внешнему диалогу.

Таким образом, поднятая на упомянутой конференции проблема толерантности культур наглядно продемонстрировала известную истину: чтобы понимать культуру – надо знать ее историю.

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ
РЕГИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

И. Ф. Петров

Под регионом понимается часть территории, обладающая общностью природных, социально-экономических, национально-культурных и иных условий. Регион может совпадать с границами территории субъекта РФ либо объединять территории нескольких субъектов страны. Ученые вкладывают в это понятие несколько иной смысл: регион, – это некое социально-культурное пространство, объединенное историко-культурными, экономическими, географическими и иными особенностями.

Как справедливо отмечает И. Я. Мурзина, когда говорят о регионалистике как о научной отрасли, различают два направления исследования – это регионалистика зарубежных стран и внутренняя регионалистика. Изучение зарубежных стран ведется с учетом территориально-природных, политико-экономических, культурно-исторических реалий, при изучении ситуации в России преобладает политико-экономическая составляющая. То есть отечественная регионалистика – это поле прикладной политологии [1].

И действительно, сегодня все более насущной становится необходимость в методологическом осмыслении проблем культурной региональной политики, обусловленная, с одной стороны, возможностью повышения ее эффективности, а с другой – обострением проблем этнокультурного характера.

Региональная политика, наряду с общими чертами (обусловленными единой концепцией государственной региональной политики – организацией национального пространства в соответствии с избранной стратеги-

ей развития страны), имеет и свои специфические черты, зависящие от уникальности конкретного региона, его особенностей. И хотя проблема региональной, в том числе и культурной, политики не обойдена вниманием ученых (философов, социологов, культурологов, политологов и др.), фундаментальных работ, посвященных её анализу, крайне недостаточно (в своей работе под культурной политикой мы будем понимать совокупность действий, направленных на достижение культурных целей). Поэтому сегодня всё более насущной становится необходимость в методологическом осмыслении проблем культурной региональной политики. С одной стороны, это даёт возможность повышения её эффективности, а с другой – позволяет своевременно решать проблемы этнокультурного характера.

Региональная культура складывается в процессе тесного и постоянного взаимодействия культур различных общностей, проживающих в пределах одной территории. Вместе с тем, усиление этнокультурных проблем (таких, как: кризис этнокультурной идентичности; рост этнического самосознания; воскрешение этнических архетипов и символов; возрождение религиозных традиций, обрядов и обычаев, норм права; образование националистических и религиозных движений, организаций; проявление элементов этноцентризма, этнофобии; этнокультурные конфликты и др.) негативно сказывается на устойчивом развитии не только региона, но и общества в целом.

Таким образом, становится очевидной острая потребность в разработке концептуальных основ планирования развития региональной культуры, поскольку такая разработка позволила бы учесть как многообразные социальные, политические и этнокультурные последствия принимаемых решений, так и выработать стратегию развития номенклатуры специальностей подготовки кадров в различных областях и, прежде всего, в области культуры на долговременную перспективу.

Региональная культура играет важнейшую роль в функционировании и становлении социально-экономической системы региона и является его духовным фундаментом. Уровень региональной культуры в значительной степени зависит от состояния и характера общей культуры государства. Но в России, где социальные и другие различия достаточно глубоки, можно и нужно говорить о субкультурах – региональных культурах.

Культура, состоящая из субкультур – это культура, образуемая совокупностью данных автономных образований. Можно ввести такое понятие, как «территориально-культурная общность». Она характеризуется как устойчивая пространственно-культурная система, к формированию которой при определенных условиях (прежде всего, – развитием региональным самосознанием и существовании региональной культуры) приводит развитие местной культурной среды.

Территориальные культурные общности являются активными субъектами деятельности. Они обладают следующими признаками:

- способностью к действию в защиту своих культурных интересов;
- наличием возможностей для осуществления своих целей и преодо-

ления сопротивления других общностей;

- саморегуляцией культурной деятельности и др.

На активность территориальных культурных общностей влияют как институциональные факторы (наличие форм прямой демократии в регионах, функционирование различных горизонтальных структур гражданского общества, гражданских инициатив и т. д.), так и факторы, относящиеся к разряду субъективных (деятельность территориальных политических элит, социальный состав населения, различие политических культур и т. д.).

Наличие определенной территориальной системной целостности (региона) и существование носителя культуры (территориальной общности) являются одним из основных условий формирования и развития региональной культуры.

Основная функция региональной культуры – воспроизводство культурной жизни региона, обеспечение непрерывности регионального культурного процесса. В целом следует отметить, что региональная культура выполняет функции, во многом свойственные общенациональной культуре, но воспроизводит культурный опыт определенной территориальной общности.

Региональная культура – явление с большим числом элементов, связей и отношений, что может служить предпосылкой для отнесения ее к сложным системам.

Во-первых, региональная культура представляет собой определенную устойчивую целостность, находящуюся во взаимосвязи с обществом, его духовной жизнью и материальным производством. Своеобразие региональной духовной жизни и материального производства, а также тех связей, которые

складываются между элементами внутри самой региональной культуры, обуславливает специфический характер ее развития, обладающий известной самостоятельностью в отношении материального производства.

Во-вторых, как динамическая система, региональная культура имеет целевой характер, отвечающий ее внутренней потребности в самосохранении, устойчивости и развитии.

В-третьих, она обладают определенной структурной организацией. А это значит, что региональную культуру можно рассматривать как систему, представляющую собой совокупность взаимосвязанных подсистем, каждая из которых, в свою очередь, состоит из ряда элементов. Известно, что связи подсистем и их элементов могут быть различного типа: генетические, функциональные, информационные, семиотические и др. При анализе каждого из типов связей структура региональной культуры может рассматриваться в соответствующем аспекте – историко-генетическом, информационном и т. д.

В-четвертых, функционирование и развитие региональной культуры связано с определенными способами ее регулирования и саморегулирования и означает, что она обладают соответствующей формой управления, наличие которой также характеризует ее как целостную систему.

Перечисленные системообразующие признаки позволяют рассматривать региональную культуру как целостную сложносоставную систему. Исходными подсистемами в региональной культуре являются духовное производство и духовное потребление (духовные потребности).

Не нужно говорить, что эти две подсистемы находятся в тесной взаимосвязи и взаимообусловленности.

Изменение одной влечет за собой изменение другой. Закономерности взаимозависимости этих двух составляющих региональной культуры, как и культуры вообще, изучены достаточно основательно.

В реальной жизни взаимодействие этих подсистем осуществляется в рамках другой подсистемы – социального института региональной культуры, который объединяет в себе те взаимосвязи производства и потребления, которые определяют характер функционирования региональной культуры в обществе. Вместе с тем, функционирование региональной культуры сталкивается с рядом экономических и социально-политических проблем, препятствующих ее наиболее полному развитию.

Это:

- неравенство регионов страны по социально-экономическим условиям проживания из-за недостатков территориальной организации общества, в связи с которыми созданные гражданами богатства распределяются по районам страны без соответствия размещению самих граждан. Последнее обусловлено разнообразием физико-географических и историко-культурных условий в различных частях страны;

- недостаточно эффективное использование выгод от разнообразия условий в регионах страны. Один из основных тезисов при подходах к региональной проблеме состоит в том, что многообразие российских регионов и многонациональный состав Российского государства – это не слабость России, а ее потенциальное могущество. Реальная федерация использует разнообразие своих субъектов как мощный социокультурный резерв развития страны в целом и каждого региона в отдельности;

- становление федерализма как политической и территориальной организации общества;

- национально-политические факторы, обуславливающие процесс дезинтеграции [2].

В этой связи учет названных проблем является необходимым условием осуществления культурной региональной политики. И здесь следует сказать о видах региональной, в том числе и культурной, политики. Различают следующие виды:

- по целям: выравнивание уровня развития регионов, расширение спектра социальных ролей в регионах, рационализация использования местных ресурсов, рационализация межрайонного сотрудничества;

- по механизму: автоматическая (распределение по формуле), проблемная (по спецпрограммам), целевая (по конкретным регионам);

- по средствам: финансовая (помощь, льготы, штрафы), административная (разрешения и запреты), инфраструктурная (строительство дорог и другое);

- по объекту: борьба с чрезмерной специализацией хозяйства, улаживание конкуренции регионов, снижение

остроты противоречия «регион – страна», сглаживание контрастов «бедные – богатые регионы»;

- по адресату: региональные власти, предприятия и организации, граждане [3].

Для нашей страны с ее территорией, разнообразными социально-экономическими и культурными особенностями, сложной административной организацией развитие региональной культуры является необходимым условием преодоления экономического кризиса и упрочения целостности государства.

Проблемы изучения и функционирования региональной культуры напрямую зависят от всего комплекса внутренних и внешних факторов, обуславливающих существование региона как социокультурной структурной единицы, являющейся составной частью общества в целом.

Современную региональную культуру следует ориентировать на выравнивание межрегиональных различий населения в социальной инфраструктуре, коммуникациях, состоянии окружающей среды, в доступе к культурным ценностям, возможности удовлетворения культурных потребностей.

Примечания

1. См., например, Белова, В. Л. Регионоведение. Регионообразующие факторы // Социально-гуманитарные знания. 1999. № 2. – С. 57–67; Бродель, Ф. Что такое Франция? – М., 1994. – Кн. 1. Пространство и история; Бусыгина И. М. Регионы Германии. – М., 2000; Сергунин, А. А. Проблемы и возможности регионалистики // ПОЛИС. – 1994. – № 5. – С. 149–151 и др.
2. Линник, Т. Г. Регулирование регионального развития // Налоги. Инвестиции. Капитал. – 2002. – № 3. – С. 33.
3. Лившиц, А. Я., Новиков, А. В., Смирнягин, Л. В. Региональная стратегия России // Регион: экономика и социология. – 1994. – № 3. – С. 38.

**ИМИДЖ РЕГИОНА КАК ОДИН ИЗ ФАКТОРОВ ОПТИМИЗАЦИИ
РЕГИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ**

А. С. Двуреченская

Регион как социокультурное сообщество остается для современной российской культурологии во многом terra incognita. С одной стороны, имеется немало теоретических и прикладных исследований о регионе, с другой, – они разрознены и мало осмыслены применительно к региону как социокультурному феномену. В условиях информационного общества и процесса глобализации положительный имидж региона – это один из важнейших факторов его существования. Общественно-политическая, культурно-историческая, инвестиционная привлекательность того или иного региона не возникает на пустом месте, а является следствием сформированного и актуализированного имиджа.

Имидж – один из определяющих факторов современного восприятия регионов и формирования вокруг них благоприятной общественной и политической среды. Он оказывает непосредственное влияние на лояльность к региону со стороны федерального центра, а также других субъектов Российской Федерации и международного сообщества. Положение российских регионов сегодня характеризуется bipolarностью геополитических интересов, неоднородностью этнического и религиозного состава населения, мультикультурностью регионального пространства, что определяет их имиджевую сложность. В силу того, что имидж есть результат определенной информационно-коммуникативной, менеджерской и рекламной деятельности, успех решения данной проблемы предполагает отчетливое понимание соответствующими властными структурами механизмов конструирования имиджа

региона и овладение технологиями для его позитивной коррекции.

Несмотря на общепризнанную сегодня необходимость научного изучения феномена имиджа, его исследования продолжают носить публицистический характер, о чем свидетельствуют непрекращающиеся дискуссии по поводу того, что скрывается под этим понятием, в чем суть имиджелогии и имиджевых явлений, а также споры по поводу технологий имиджмейкинга. Существует множество разночтений в классификациях имиджа, в суждениях относительно его природы и функциональной роли, его коммуникативной сущности. В современных работах имидж первоначально рассматривался как наука личного обаяния отдельного человека в рамках поведенческих и дизайнерских разработок, затем – применительно к предметам, вещам и товарам. Позже имидж становится важнейшей индивидуальной категорией в контексте общественного и политического лидерства. Необходимость создания определенного имиджа первыми ощутили политики, позже идеи имиджа распространились в других профессиях. Следующим этапом развития имиджевой проблематики стало применение этого понятия в отношении организаций и предприятий и появление такого понятия, как корпоративный имидж. Постепенно имидж проник во все сферы жизни. Современную актуальность проблематика, связанная с имиджем, приобрела в связи с активным развитием демократических институтов, прежде всего, института всеобщих свободных выборов. Судьба властных структур стала напрямую зависеть от того, как они и их деятельность вос-

принимались электоратом. Проблема построения идеальных образов (лидера, руководящей элиты, политических ситуаций и прочих элементов социальных отношений) и внедрения их в массовое сознание приобрела решающее значение [1].

Слово «имидж» в переводе с английского *image* означает «образ», с латинского *imago* (связанного с латинским же словом *imitari*) – «имитировать». В толковых словарях русского языка имидж имеет множество значений и представляется, в первую очередь, как образ, а также – облик, вид, подобие, представление, отражение, тип, характер [2]. Согласно словарю Вебстера, имидж – это искусственная имитация или преподнесение внешней формы какого-либо объекта или лица [3]. В различных исследованиях имидж в большей степени понимается как «образ», поскольку это понятие является родовым для большого круга явлений, адекватно или неадекватно отражающих реальность, в результате чего и возникают различные картины мира, знаки, стереотипы, символы, архетипы.

Можно сказать, что имидж сегодня является универсальной категорией, применимой к любому объекту, становящемуся предметом социальной или культурной презентации, а именно: к человеку (персональный имидж), организации (корпоративный имидж), социальной позиции (имидж политического или общественного деятеля), профессии (имидж педагога или юриста), образованию (имидж выпускника МГУ), к торговой марке («АЛРОСА»), к предметам и вещам, стране, региону. Имидж может быть представлен в различных аспектах: экономическом, психологическом, социологическом, политическом, культурном. Так, в экономике имидж помогает продавать товары и услуги, в банковской деятельности привлекает клиентов.

В политике – способствует позитивному отношению к той или иной политической фигуре, партии, общественному объединению. Грамотно выстроенный имидж территории создает благоприятный климат для экономической деятельности и инвестиций, привлечения туристов.

В последние годы приобретает актуальность практическая работа с имиджем территорий (государств, регионов, городов). Достаточно широко распространено в PR-дискурсе понятие «имидж» все чаще употребляется в регионалистике. В связи с этим мы можем констатировать укоренение в современной региональной проблематике такого понятия, как «имидж региона». Отечественная географическая имиджелогия в процессе своего развития все чаще сталкивалась с постановкой и решением нестандартных задач. Сегодня проблемами географического имиджа занимаются социогеографы и имиджмейкеры многих стран мира. Над этой темой в наши дни работают такие географы, как В. А. Колосов, В. С. Тикунов, В. А. Евсеев, Д. Н. Замятин, В. Л. Мартынов и другие. В зависимости от имеющегося и желаемого образа территории обычно говорят об устойчиво положительном, слабо выраженном, застойном, противоречивом, смешанном, негативном или чрезмерно привлекательном имидже. Существует официальное международное определение имиджа территории. Оно дано Всемирной организацией по туризму и характеризует имидж любой страны: это совокупность эмоциональных и рациональных представлений, вытекающих из сопоставления всех признаков страны, собственного опыта и слухов, влияющих на создание определенного образа [4]. Целенаправленное, продуманное создание образа приводит к позитивному результату. В отличие от этого процесс стихийно-

го формирования имиджа региона, как правило, носит негативный характер. Сегодня мы можем наблюдать процесс стихийного формирования имиджа на примере Саратовской области и других регионов России, так как созданием имиджа этого региона в данное время никто профессионально не занимается. Многие исследователи рассматривают имидж территории как имидж близкий к корпоративному [5]. Такое понимание дает нам возможность соотносить понятия «территории» и «корпорации», «организации». В этом случае под имиджем территории можно понимать «символически выраженное представление о своеобразии и специфике (возможно, уникальности) региона, его репутации, сформировавшейся в общественном мнении» [6].

По мнению других авторов, в частности И. П. Черной, имидж территории – это совокупность эмоциональных и рациональных представлений, вытекающих из сопоставления всех признаков территории, собственного опыта людей и слухов, влияющих на создание определенного образа [7]. Иначе говоря, среди элементов имиджа следует выделять объективную и субъективную составляющие. Важнейшей объективной составляющей имиджа территории является совокупность конкурентных преимуществ и недостатков. Они обуславливаются особенностями отраслевой специализации региона, наличием экспортного потенциала, территориальной удаленностью и транспортной освоенностью, интеллектуальным и инновационным потенциалом и его соответствием целям развития региона, уровнем развития социокультурной сферы, состоянием производственного потенциала и сложившимся уровнем инвестиционной активности (объемами инвестиций и качественными характеристиками инвестиционной деятельно-

сти) и т. д. Очевидно, что конкурентные преимущества способствуют усилению конкурентоспособности территории, а конкурентные недостатки осложняют процесс ее включения в рыночное пространство. Конкурентные преимущества и недостатки территории существенным образом отражаются на ее инвестиционной привлекательности, основу которой составляют три в значительной степени самостоятельные характеристики: инвестиционный потенциал, инвестиционный риск и инвестиционное законодательство. Важно отметить, что их оценка позволяет определить инвестиционный рейтинг регионов России. Вторая составляющая имиджа территории имеет субъективный характер, который определяется действием, по крайней мере, трех факторов. Во-первых, оценкой территории отечественными и иностранными политиками, предпринимателями, туристами на основе собственных наблюдений и опыта. Эмоциональное восприятие конкурентных преимуществ и недостатков может значительно изменить формирующийся образ территории. Субъективизацию образа территории может усиливать ее односторонняя характеристика в средствах массовой информации. Так, обилие негативной информации о политической, социально-экономической обстановке в Кузбассе в недавнем прошлом практически при полном отсутствии каких-либо положительных сообщений способствовало созданию устойчивой отрицательной репутации региона.

Таким образом, имидж региона – это некоторый набор социальных и культурных признаков и характеристик, которые на эмоционально-психологическом уровне ассоциируются у широкой общественности с конкретной территорией. Учитывая, что имидж региона является важнейшим условием, характеризующим внешнюю среду развития терри-

тории, влияние негативной репутации сказывается не только на функционировании бизнеса, снижении инвестиционной привлекательности, привлечении туристов, но и на развитии региональной культуры, и в целом на положении в стране. Имидж региона в современном понимании – это не просто результат или следствие многих факторов регионального развития (политического, экономического, социально-культурного и др.), но и активный инструмент преобразований, повышения статуса и престижа данной территории, ее привлекательности [8].

У любого региона (города) имеется свой имидж. В рыночных условиях имидж региона складывается из множества факторов. На его формирование влияют производители товаров и услуг, внешние и внутренние инвесторы, другие целевые группы общественности и отношение к ним, а также политика, проводимая местной администрацией в отношении рыночных преобразований, и выделяемые ею приоритеты в социально-экономическом развитии. Немаловажное значение имеют позиционирование региона, инвестиционный климат в регионе, финансовая стабильность, участие деловой элиты в общественно значимых акциях, благотворительность, спонсорство, культурный, интеллектуальный и научный потенциал региона. Имидж – это совокупность ассоциаций, поэтому его необходимо создавать целенаправленно и постоянно управлять данным процессом. При создании имиджа, репутации применяются некоторые стандартные подходы, известные мировой практике менеджмента, в том числе социокультурный. Для этого используется один из распространенных методов коммуникационного менеджмента – программа продвижения региона. Она может быть направлена на привлечение в регион новых частных

фирм и поддержку деятельности существующих, на развитие малого бизнеса и сферы услуг, создание делового центра и создание новых рабочих мест. Имидж есть составляющая коммуникационной стратегии, при реализации которой рекомендуется использование всего коммуникационного инструментария менеджмента, особенно – форм и методов public relations [9].

Необходимость формирования собственного имиджа каждого региона и усиление моментов узнаваемости российских территорий очевидна. В конечном итоге это способствует привлечению внимания к региону, дает возможность более эффективно осуществлять деятельность тактики, улучшать инвестиционный климат, в том числе и в сфере культуры, получать дополнительные ресурсы для развития региональной экономики. Более того, продвижение имиджа регионов – перспективный путь преодоления трудностей в формировании имиджа России в целом. Вместе с этим разнообразие и специфика российских регионов приводят к тому, что широта и интенсивность общественного мнения по поводу имиджа отдельных субъектов Федерации существенно различаются. Очевидно, что некоторые территории более «раскручены», что позволяет им за счет своего позитивного имиджа получать различного рода «выгодные предложения» как со стороны федеральной власти, так и от иностранных инвесторов. К примеру, прошедший среди российских регионов конкурс на создание особых экономических зон, где победителями стали Москва, Санкт-Петербург, Московская, Липецкая и Томская области, Республика Татарстан. Это стабильные регионы-доноры с низкими инвестиционными рисками, развитой инфраструктурой, высоким уровнем платежеспособности населения. Они уже давно зарекомендовали себя как территории с позитивным имиджем и хорошей репутацией на федеральном уровне [10].

Однако федеральное внимание и приток иностранных инвестиций следует рассматривать уже как следствие имиджевых успехов тех или иных регионов. Здесь речь идет об инструментариим формирования позитивной репутации региона. Прежде всего, можно говорить о двух наиболее фундаментальных группах факторов, влияющих на становление того или иного имиджа региона. Первую группу обозначим как абсолютные факторы. Это географическое положение, обеспеченность природными ресурсами, трудовой и образовательный потенциал, развитость инфраструктуры и коммуникаций. Эти факторы абсолютны, потому что их наличие и развитие не зависит или мало зависит от субъективной деятельности. Это дает многим российским регионам объективную основу для достижения успехов в формировании позитивного имиджа. К примеру, Ханты-Мансийский АО, Ямало-Ненецкий АО, Челябинская область, Красноярский край, Кемеровская область обладают позитивным имиджем и инвестиционной привлекательностью ввиду их обеспеченности сырьем и налаженной инфраструктурой для его добычи и переработки. Или благодаря статусу столиц и вследствие этого высокоразвитой транспортной инфраструктурой, банковским сектором, коммуникационной обеспеченностью, Москву и Санкт-Петербург также отличают положительные имиджевые характеристики.

Если оценивать Кузбасс с точки зрения совокупности данных абсолютных факторов, следует отметить, что наиболее сильным фактором является обеспеченность природными ресурсами. В этом ключе Кузбасс в основном воспринимается не только на региональном, но и федеральном уровне. Образовательный потенциал, инфраструктура и коммуникации на сегодняшний день в

силу своей меньшей развитости не могут претендовать на положительные абсолютные факторы имиджа региона. Но даже столь благоприятные «естественные» факторы не будут максимально эффективно использованы в интересах региональной политики, в том числе культурной, без учета относительных факторов, поскольку не смогут привлечь внимания большинства инвесторов, производителей и потенциальных заинтересованных лиц.

Вторую группу факторов формирования регионального имиджа назовем относительными, потому что, образно говоря, это дело рук человеческих. Наиболее очевидным инструментом этой группы является информационная кампания, цель которой – привлечение дополнительного внимания к региону и закрепление позитивного интереса к нему со стороны общественности. Сюда относятся: освещение успехов развития региональной экономики, социальной и культурной сферы в федеральных, региональных, отраслевых СМИ; проведение специальных мероприятий (тематических форумов, конгрессов, конференций); организация специальных PR-акций (выступления экспертов федерального уровня и лидеров общественного мнения по поводу ситуации в регионе и т. п.) [13]. В этом направлении наиболее успешны регионы экономически благополучные.

Среди регионов, наиболее эффективно реализующих задачу продвижения своего имиджа, лидерство, безусловно, принадлежит Москве. Здесь сосредоточено наибольшее количество инструментов для формирования, узнаваемого брэнда территории, и местные власти их успешно используют. Санкт-Петербург также весьма конструктивно решает эту задачу: ставка в продвижении образа города делается на уникальные исторические и природные памятники, выгодное географическое поло-

жение, наличие развитой инфраструктуры. В регионе активно развивается въездной туризм, который пользуется устойчивым интересом у иностранных граждан. Можно также говорить об определенных успехах в этом направлении ряда сибирских регионов, которые делают свой имидж за счет существующих природных ресурсов, производственных мощностей, этнического колорита и уникальных природных памятников. В частности это Кемеровская область, Красноярский край, Иркутская область. Хотелось бы также отметить два уральских региона: Пермский край и Свердловскую область. Эти территории не так обеспечены природными ресурсами, как регионы предыдущей группы. Информационная политика, осуществляемая властями, направлена здесь на позиционирование регионов как передовых территорий, поддерживающих различные федеральные начинания и международные проекты, готовых к внедрению различных нововведений и инициатив. К примеру, грамотно проведенная информационная кампания вокруг объединения Пермской области и Коми-Пермяцкого АО принесла региону дополнительные федеральные инвестиции и укрепление статуса надежного и исполнительного партнера.

Стоит отметить, что региональные средства массовой информации не в полной мере осуществляют целенаправленную, постоянную и организованную положительную имиджевую кампанию в Кузбассе.

На начальном этапе создания имиджа региона необходимо учитывать первоочередные задачи и цели, достижение которых необходимо для объекта имиджмейкинга:

- позиционирование объекта;
- формирование благоприятного имиджа объекта;

- поддержание и возвышение этого имиджа;
- корректировка и изменение имиджа;
- ориентировка на конкурента, отстройка от него [11].

Учитывая индивидуальные особенности своего имиджа, отдельные регионы могут использовать различные социокультурные технологии для своего развития. Исследователь Р. Туровский выделяет следующие типы таких технологий (в основном используются смешанные):

- возрожденческая – опора на исторические корни (Псков);
- самовозвеличивающая – представление роли региона как более значимой (Саратов – столица Поволжья, Красноярск – центр Азии);
- подражательная – ассоциации с известными зарубежными центрами (Москва – третий Рим, Нижний Новгород – русский Детройт, Иваново – русский Манчестер, Санкт-Петербург – Северная Венеция, Самара – русский Чикаго) [12]. На наш взгляд, последняя тенденция в позиционировании Кузбасского региона позволяет говорить об использовании самовозвеличивающей технологии.

Содержание понятия имиджа региона включает две основные составляющие: описательную (информационную), которая представляет собой образ территории, или совокупность всех представлений (знаний) о регионе, и составляющую, связанную с отношением, или оценочную составляющую [12]. Оценочная составляющая существует в силу того, что хранящаяся в памяти информация не воспринимается безразлично, а пробуждает оценки и эмоции, которые могут обладать различной интенсивностью, поскольку конкретные черты образа организации могут вызывать более или менее сильные эмоции, связанные с их принятием или осуждением.

Люди оценивают регион через призму своего прошлого опыта, ценностных ориентаций, общепринятых норм и моральных принципов. Образ и оценка поддаются лишь условному концептуальному различению. В реальности они неразрывно связаны и образуют единое целое. Современный образ региона предопределен во многом его прошлым и проявлением той общей идеи, которая позволяет сплачивать и мобилизовать общество на решение важных задач. Он, как и образ страны, соединяет в себе комплекс объективных и взаимосвязанных между собой характеристик государственной системы (экономических, географических, национальных, культурных, демографических и т. д.), сформировавшихся в процессе эволюционного развития и определяющих тенденции дальнейшего развития региона. Имидж современного региона создаётся, прежде всего, в значительной мере усилиями СМИ: правительственными, оппозиционными, независимыми, местными, федеральными, зарубежными. Главная роль в этом процессе принадлежит региональной прессе. Близость к жизни региона, его проблемам, аудитории позволяет местным СМИ быть более доходчивыми в донесении информации. Поскольку средства массовой информации взаимодействуют с массовым, неспециализированным сознанием населения, они самостоятельно достраивают имидж, придавая ему те или иные черты: нормативные, идеологические, а то и просто искусственные, через подачу и отбор информации.

Опираясь на определения имиджа и имиджа региона, можно сформулировать понятие «культурный имидж региона». Под ним понимается целенаправленно формируемый образ региональной культуры, обладающий конкретными ценностными характеристиками и призванный оказать положительное эмоционально-психологическое воздействие на сознание жителей региона

в целях их просвещения, информированности, активности, популяризации и презентации значимых региональных культурных символов и знаков. К этому определению (как и к имиджу) применимы абсолютные и относительные факторы. К абсолютным имиджеобразующим факторам региональной культуры следует отнести совокупность взаимосвязанных географической, социокультурной, этнической, исторической, художественной характеристик региона. Относительные факторы будут связаны с постоянно проводимой имиджевой компанией, презентующей, рекламирующей и популяризирующей (в том числе с целью дополнительного инвестирования) абсолютные имиджеобразующие факторы. В частности, освещение успехов развития культуры Кузбасса в региональных и отраслевых СМИ частично ведется. Что же касается проведения тематических форумов, конференций, связанных с конкретными проблемами региональной культуры, и организации специальных PR-акций в сфере культуры и искусства Кузбасса, на наш взгляд, в этих направлениях необходима активизация деятельности региональных и городских СМИ не только для того, чтобы визуализировать на институциональном уровне ту или иную культурную акцию, но и для того, чтобы донести этот визуальный и словесный образ до большинства населения региона.

Формирование образа региональной культуры структурно можно соотносить с формированием культурного портрета региона, описанного Е. Д. Андреевой. С ее точки зрения, пространство данного портрета формируется из трех основных составляющих:

- экспозиционное пространство, предназначенное для размещения культурных экспонатов, произведений искусства, артефактов и элементов культуры, современных культурных техно-

логий в рамках пространства любого учреждения культуры;

- информационный центр, в котором сосредоточены компьютерная информация о культурной жизни региона и печатная, аудио, видео и мультимедийная продукция о ней;

- «биржа культуры» – некое деловое пространство, в котором осуществляются операции по культурному обмену, благотворительному или коммерческому использованию культурной продукции, в том числе художественной; проходят деловые контакты с целью инвестирования различных культурных акций, событий, мероприятий, поддержки деятелей региональной культуры и т. д. [14].

Составление культурного портрета региона на основании данных, полученных в рамках «экспозиционного», информационного и делового пространств, позволит не только выявить «белые пят-

на» в его культурном имидже, но и разработать тактику его успешной имиджевой кампании. Именно в таком ключе должно осуществляться развитие и продвижение культурного имиджа Кузбасса. Региональная пресса могла бы быть активно задействована во втором структурном элементе – участии в формировании информационного центра региональной культуры (в частности, осуществлять презентацию и распространение культурной информации для жителей региона), а также в процессе формирования и позиционирования собственно культурного имиджа. Создание положительного культурного имиджа будет способствовать не только оптимизации региональной культурной политики, но и привлечению тех внебюджетных средств в государственные структуры власти, которые сегодня так необходимы любой региональной культуре.

Примечания

1. Почепцов, Г. Г. Имиджелогия. – М., 2000. – 768 с.
2. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка. – М., 2005. – С. 168.
3. Толковый словарь Вебстера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovar.bigmarket.ru>
4. Панкрухин, А. П. Территориальный маркетинг // Маркетинг в России и за рубежом. – 1999. – № 5-6. – С. 40.
5. Золина, Г. Д. Инструментальный подход к формированию имиджа региона в средствах массовой информации // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Спецвыпуск. – Ростов н/Д, 2006. – С. 46-50.
6. Хрестоматия по географии России. Образ страны: пространства России – М., 1994. – С. 56.
7. Черная, И. П. Маркетинг имиджа как стратегическое направление территориального маркетинга // Маркетинг в России и за рубежом. – 2002. – №4. – С. 56.
8. Золина, Г. Д. Указ. соч.
9. Почепцов, Г. Г. Указ. соч.
10. Панкрухин, А. П. Указ. соч.
11. Там же.
12. Кахаров, А. Г. Социология регионов. – М., 1996. – 188 с.
13. Кирюнин, А. Е. Имидж региона как интериоризация культуры. – М., 2000. – 144 с.
14. Андреева, Е. Д. «Культурный портрет» как региональный универсум // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. – М., 1998. – С. 305-317.

КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА ЕНИСЕЙСКОЙ ГУБЕРНИИ В XVIII – НАЧАЛЕ XX вв.

Н. Д. Фирер

Процесс освоения новым поколением исторической культурной памяти неизменно подводит к необходимости накопления и сохранения духовного опыта. Слово, изображение, символика включаются в сознание, обогащая его интеллектуальную и эмоциональную память. Движение истории немислимо без активного включения каждого поколения в достижения предыдущих этапов культуры.

Книга внесла поистине бесценный вклад в культуру Сибири. Она служила проводником и носителем новой светской культуры, одновременно являясь и ее созданием, одним из важнейших плодов культурного развития общества. Обращение к книге в системе культуры XVIII – XX веков включает большой круг историко-культурных вопросов, объединенных понятием «книжная культура»: типы изданий, их тематика и содержание, производство, книжная торговля, процесс функционирования книги в обществе (читатель, круг чтения, библиотеки).

История библиотечного дела и книжной торговли в Енисейской губернии – это, бесспорно, часть истории культуры и образования сибирской провинции. Русский человек, неудержимо продвигаясь «встречь солнцу» на восток, не забывал взять с собой книгу. Об этом писал в статье «Книжный рынок Енисейска в первую половину XVIII века» известный знаток сибирских архивов Н. Н. Оглоблин [1]. Быстро появилась своя сибирская рукописная, в первую очередь летописная, литература. Следует отметить, что самовольный во многом характер заселения Сибири и массовая ссылка благоприятствовали развитию в ней грамотности. Большое просвети-

тельное значение оказали многочисленные в XVIII веке научные экспедиции в Сибирь. Вот почему в этот период на сибирской окраине Российской империи удельный вес грамотных людей был даже несколько выше, чем в центральной части страны [2].

Не случайно первая в России провинциальная публичная библиотека возникает в 1782 году в Иркутске, центре Восточной Сибири. Вторым же (и первым среди уездных в стране) городом, в котором появилось собрание книг, предназначенное для всех «охотножелающих читателей», был Красноярск. Если публичная Иркутская библиотека стала действовать с 1789 года, то пальму первенства следует отдать Красноярску.

В условиях того времени для маленького (с населением менее трех тысяч жителей) уездного городка это было важным событием. 2 апреля 1784 года капитан-исправник коллежский секретарь Степан Михайлович Кашкарев, недавно назначенный главой уездной администрации, подарил для будущего городского училища 20 книг и один эстамп и изъявил желание быть в нем учителем. Поскольку училища еще не существовало, а книгами заинтересовались многие, то городской магистрат решил выдавать их всем желающим под роспись. Для лучшей же сохранности книг и имеющихся в магистрате печатных манифестов и законов было решено сделать в присутственной комнате «нужной пропорции шкаф».

Частично сохранившаяся «Роспись подаренным книгам» показывает, что красноярцы получили книги преимущественно естественно-географического, исторического и нравоучительного содержания. Среди них были труды

М. В. Ломоносова, путевые записки российских академиков И. И. Лепехина и И. С. Гмелина, первый оригинальный русский учебник по географии, книги по датской и китайской истории. Среди художественной литературы были перевод «Иудейской войны» Иосифа Флавия и поэма И. Ф. Богдановича «Сугубое блаженство», написанная в 1765 году с прогрессивных в то время позиций раннего просветительства. Педагогические вопросы освещались в переводной работе знаменитого античного автора Плутарха Херонейского «О детоводстве» [3].

Научно-художественную периодике представляли три выпуска «Академических известий». Этот первый в России журнал с обложкой издавался тиражом до 1775 экземпляров в 1779-1781 годах. Журнал имел несколько разделов, в которых читатель мог ознакомиться с работами таких видных ученых того времени, как академики И. Г. Гмелин, И. И. Лепехин, П. С. Паллас, И. Георги, С. Я. Разумовский, историк князь М. М. Щербатов. Отдельным разделом давалась информация о научной жизни за границей и переводы рефератов западноевропейских академий. Литературный отдел был представлен произведениями Г. Р. Державина, Ф. О. Туманского, В. П. Петрова, анонимными стихами И. Ф. Богдановича, Я. Б. Княжнина, М. И. Муравьева, М. В. Храповицкого. Помещались переводы из сочинений Вольтера, О. Гольдсмита, К. Линнея, Плутарха, У. Робертсона, Ж.-Ж. Руссо и др. Среди переводчиков были Д. И. Фонвизин, И. О. Озерецковский, П. И. Богданович [4].

В целом книжный фонд Красноярской библиотеки характеризовался почти полным отсутствием книг клерикального содержания, преобладанием работ естественнонаучного и исторического профиля, а среди художественных книг – напи-

санными с передовых гуманистических позиций. Подаренные книги почти исчерпывающе представляли потенциальные читательские интересы красноярцев.

Библиотечная жизнь в Сибири развивалась и шла в русле общих исторических процессов, происходящих в России в XIX – начале XX веков. Причем отделить историю образования от истории библиотечного дела трудно, поскольку они органически связаны между собой и никогда не исключали друг друга, а только дополняли, делая картину изучаемого периода ярче и самобытнее. Не зря по схожему поводу французский писатель Андре Моруа как-то заметил, что образование – это всего лишь ключ, отпирающий двери библиотек [5].

Громадную роль в пропаганде литературы, особенно краеведческой, играли библиотеки, созданные в губернии при местных музеях. Библиотекари, работающие в них, не только собирали и хранили книжные редкости, но и были настоящими, неутомимыми просветителями. Знаниями они помогали окружающую жизнь сделать осмысленной и полезной. Их девиз: «Лучше знай, свой край, чтобы жить богаче и достойней» [6].

Библиотеки в России почти во все времена, по словам Н. Янжула, возникали случайно, имели случайные средства к существованию и случайный выбор книг [7]. Енисейская губерния исключением не была. В 1877 году в тихом провинциальном Минусинске стараниями аптекаря Н. М. Мартьянова и местной общественности родился музей и при нем скромная библиотека, насчитывающая около 500 книг. Ядро книжного фонда составляли 100 томов купца Г. П. Сафьянова, подаренных им музею. В 1878 году минусинцы расширяют выбор книг, периодических изданий и называют библиотеку общественной. Подробная история создания этого уди-

вительного книгохранилища изложена в одной из глав книги Ф. Я. Кона «Исторический очерк Минусинского местного музея за 25 лет (1877-1902)» (Казань, 1902, с. 176-196). Учет и хранение книг здесь были на самом высоком уровне. Сначала библиотека имела рукописный каталог книг, но уже в 1883 году минусинцы самыми первыми в губернии издали при активном участии Мартыанова печатный каталог. Книга тиражом в 300 экземпляров была выпущена на средства купца В. О. Данилова в Томске под названием «Каталог книг Минусинской общественной библиотеки». Сегодня познакомиться с этим редким изданием можно только в краевой библиотеке им. В. И. Ленина и в библиотеке Минусинского музея. Необходимо отметить, что активное участие в составлении каталога и во многих других библиотечных делах принимал князь Александр Кропоткин – старший брат знаменитого русского анархиста Петра Кропоткина, отбывавшего в эти годы ссылку в Минусинске.

Приумножали книжную культуру также ученые, ссыльные, крестьяне, дарившие книги в библиотеку. Среди них известный русский академик А. С. Веселовский, французский археолог барон де Бай, вице-губернатор Енисейской губернии краевед В. Приклонский, ссыльные русские писатели и философы В. Лесевич, А. Иванчин-Писарев, И. П. Белокопский, крестьянин Тимофей Бондарев, сибирские ученые и краеведы Н. Ядринцев, Г. Потанин, П. Головачев, Д. Клеменц, Е. Кудрявцев, В. Крутовский, Н. Катанов, революционер Василий Осипанов, казненный в 1887 году вместе с А. Ульяновым за покушение на царя.

С 1885 по 1889 годы библиотека была бесплатной, так как все это время ее материально поддерживал сибирский купец и меценат Иннокентий Михайлович Сибиряков (1860-1900). Заслуга Си-

бирякова перед обществом была в том, что он первым из местных толстосумов стал бескорыстно вкладывать свои капиталы в строительство школ, музеев, библиотек. Он хотел видеть каждого сибиряка грамотным, работающим, совестливым. Сибиряков вел огромную переписку почти со всеми учеными и просветителями Сибири. Это на его средства были напечатаны «Сибирская библиография» и «Русская историческая библиография» В. Межова, труды В. Семеновского и Н. Ядринцева, Г. Потанина. В 1885 году И. М. Сибиряков буквально наводняет Минусинский уезд дешевыми книгами издательства «Посредник». В основном это были произведения Л. Н. Толстого – «Чем люди живы», «Бог правду видит, да не скоро скажет», «Где любовь, там и Бог», «Первый винокур» и многие другие. Продавались книги в сибирских деревнях по одной-две копейки. Некоторые были бесплатно высланы в сельские училища.

Из русских писателей минусинцы отдавали предпочтение книгам Тургенева, их в 1879 году прочитано было больше всего – 55. На втором месте стояли книги Некрасова – 30. Затем шли книги Л. Н. Толстого, Достоевского, Григоровича, Авдеевой, Мещерской. Библиотеку в этот год посетило более двухсот читателей.

Читательские интересы минусинцев были устойчивы. В основном любили читать приключенческую литературу. Особым успехом пользовались произведения Майн Рида. В 1887 году его выдавали 178 раз, книги Купера – 143 раза, Диккенса – 115, Жюль Верна – 102 [8]. Среди русских писателей прочное место удерживал Тургенев. В 1887 году его книги были выданы 146 раз. Более ста раз были затребованы произведения Гоголя, Льва Толстого, Габорио, Шпильгагена и Борна. Из журналов чаще всего спрашивали «Вестник Европы», «Северный вестник», «Наблюдатель».

Мартьянов первым в Енисейской губернии показал, что развитие культуры – это привилегия не только губернских городов, что и здесь, за тысячи верст от Москвы и Петербурга, можно жить нормальной цивилизованной жизнью. Минусинский музей и библиотека дали сибирскому обществу мощный толчок к духовной жизни. В городах Енисейской губернии появилась мода на создание своих музеев, библиотек. Дело, начатое Мартьяновым во имя процветания культуры и просвещения, было подхвачено местной интеллигенцией.

В 1882 году публицист Н. В. Скорняков выступил в печати с заметкой о необходимости создания в Енисейске местного краеведческого музея по образцу Минусинского. Многие журналисты резко выступили против этой затеи, считая эту мысль подражательной и не заслуживающей серьезного внимания. Но главное, идею создания музея охотно поддержал Мартьянов. Сопrotивление созданию музея и библиотеки было сильным. Однако благословение Мартьянова окрылило А. И. Кытманова, Н. В. Скорнякова, М. О. Маркса, которые, по существу, втроем и стали создавать Енисейский музей. 1 октября 1883 года он был открыт.

В 1884 году первых своих читателей приняла открытая при музее публичная библиотека. В ней имелись рукописные каталоги – алфавитный и систематический и каталог книг на иностранных языках (алфавитный). Создатели поставили перед собой цель: собрать книжные фонды, весь печатный и рукописный материал (карты, планы, чертежи, воспоминания, заметки, статьи), рассказывающие об Енисейском уезде и Туруханском крае. Библиотека пользовалась покровительством енисейского губернатора Ивана Константиновича Педашенко, который из личных сбережений жертвовал иногда значи-

тельные суммы на ее нужды. В 1884 году здесь было всего 2675 томов.

В городе были еще и частные библиотеки – братьев Востротиных, Н. В. Скорнякова (1500 названий книг), Черемных (1306 названий), А. И. Кытманова (2000 названий). В эти же годы, по словам ссыльного Н. Ф. Вишневицкого, ссыльные поляки в Енисейске имели свою нелегальную библиотеку. Полиция знала о ее существовании, но не вмешивалась.

Книжный фонд рос медленно: в 1892 году на книжные полки поступило 197 названий книг в 362 томах. К 1 января 1893 года насчитывалось 4178 названий книг в 6850 томах. Для сравнения скажем, что фонд Минусинской библиотеки к этому году составлял уже более 16 тысяч экземпляров.

Библиотеке дарили личные книги: енисейский губернатор Л. Н. Теляковский, вице-адмирал С. О. Макаров, впоследствии герой русско-японской войны, ссыльные писатели Сергей Елпатьевский и Виктор Арефьев, горный инженер В. А. Обручев (впоследствии видный русский академик и писатель), врачи В. Крутовский, В. Белоголовый, академик Штраух, ученый, генерал Н. П. Казанский [9].

В 1892 году из-за скудости средств периодику выписывали только в одном экземпляре. Это журналы «Вестник Европы», «Русская мысль», «Северный вестник», «Исторический вестник», «Новости иностранной литературы», «Всемирная библиотека», «Библиотека для чтения», «Сибирский сборник» (литературное приложение к газете «Восточное обозрение»), «Вестник золотопромышленности», «Неделя», «Русская жизнь», «Сибирский вестник», «Енисейский листок». Всего 16 наименований газет и журналов.

По статистике тех лет Енисейск был читающим городом. Его семитысячное население в 1892 году выписыва-

ло 112 названий газет и журналов в 654 экземпляров [10]. 13 апреля 1898 года в Енисейске открывается частная платная библиотека А. А. Баландина. В этом же году был отпечатан «Каталог книг библиотеки А. А. Баландина в Енисейске» (Томск, 1898, 128 с.). Управляла библиотекой Вера Арсентьевна Баландина. Она заказывала газеты и книги, следила за новинками в области образования и науки, да и сама была не только издательницей, но и страстным книголюбом. Достаточно перелистать некоторые страницы изданного ею каталога, чтобы убедиться в том, что книжный фонд библиотеки Баландина в Енисейске был превосходным.

Огромную роль в пропаганде книги в Енисейске сыграло общество попечения о начальном образовании, открытое в 1883 году. Оно устраивало народные чтения, открывало воскресные школы, проводило различные праздники. По инициативе общества 6 августа 1898 г. в Енисейске открылась бесплатная народная библиотека-читальня, содержащая 608 названий книг в 868 томах, было выписано 8 названий газет. За первые 78 дней в библиотеку записались 382 человека. В основном читателями были учащиеся низших учебных заведений. Всего за 1898 год им было выдано 5224 экземпляра книг. Чаще всего спрашивали Гоголя (114), Данилевского (61), Мамина-Сибиряка (59), Пушкина (58), Жюль Верна (56), Лермонтова (46), Достоевского (36), Чехова и Толстого (по 15 раз).

В 1903 году в Енисейске, где было всего десять тысяч жителей, работали 4 библиотеки – частная (госпожи В. Баландиной), общественная (при краеведческом музее), при общественном собрании и народная библиотека-читальня.

В 1903 году общественная библиотека при музее приобрела крупное собрание книг золотопромышленника

А. И. Тарасова. Это значительно пополнило краеведческий фонд. Покупка сделала коллекцию книг по краеведению одной из лучших в крае. За двадцать четыре года существования библиотеки была проделана титаническая работа по собиранию сведений о родном крае. Такого богатого массива краеведческого материала не имела ни одна библиотека Енисейской губернии.

Упадок библиотечного дела в Енисейске напрямую связан с днями первой русской революции. После событий 1905 года библиотечное дело в целом по России переживало упадок. Прогрессивные деятели местного общественного движения преследовались, часть библиотек и читален была закрыта. Не обошлось без репрессий и в Енисейске. Деятельность знаменитой народной библиотеки-читальни при Обществе попечения о начальном образовании была приостановлена.

В 1916 году газета «Енисейская мысль» сообщала, что в Енисейске на базаре можно было за гроши купить книги из музейной библиотеки. Ценные краеведческие материалы стали катастрофически пропадать. К сожалению, наиболее редкие издания после революции 1917 года из библиотеки-музея исчезли. Таким образом, работа многих поколений просветителей по сохранению и сбору материалов по истории Енисейска была сведена на нет. В фондах городских библиотек Енисейска дореволюционной литературы почти не осталось, немного ее и в библиотеке краеведческого музея.

Сегодня, когда на глазах сокращаются и гибнут от недостатка финансирования сельские и городские библиотеки, необходимо напомнить людям, с каким трудом создавали наши предки книгохранилища, сознавая, что книга поможет сделать человека умным, добродетельным и справедливым.

Книжная торговля также сыграла заметную роль в повышении куль-

турного уровня сибирского населения. Первым, кто серьезно занялся книжной торговлей в нашем крае, был библиотекарь и публицист Н. Скорняков. В 1866 году он при своей домашней библиотеке открывает книжную торговлю дешевыми народными изданиями. За почти 30-летнюю подвижническую библиотечную деятельность Скорняковым было продано жителям города Енисейска и близлежащих деревень более 30 тысяч экземпляров детских и народных книжек.

Стремительное наступление капитализма в Сибири в начале 1890-х годов послужило толчком для развития просвещения, образования, культуры. Строительство Сибирской железной дороги пополняло ряды рабочего класса. Все новые книжные лавки и магазины начинают работать в городах и деревнях Сибири. Одна из них была открыта в 1894 году в Ачинске Е. Троицкой. По воспоминаниям Э. Итыгина, сына известного сибирского общественного деятеля Е. Итыгина, владелица ачинской книжной лавки была из бывших политических ссыльных. Магазин проработал до 1916 года. Троицкая вела в основном торговлю детскими книгами, учебниками, учебными пособиями [11]. В Енисейске в 1896 году открывает книжную торговлю известный золотопромышленник – купец А. Баландин. В Красноярске – крестьянин Егор Новиков.

Особо следует отметить огромную роль, которую сыграли Общества попечения о начальном образовании в деле распространения книг среди жителей края. В 1890-е годы передовые сибирские общественные деятели проявляют личную инициативу в открытии воскресных школ, библиотек, книжных лавок. С именем В. Баландиной связаны многие начинания в области культуры и просвещения в Енисейске, где ею был открыт книжный склад, в котором можно было найти полные собрания сочи-

нений корифеев русской литературы. Книги, как отмечали современники, продавались дешево, по издательской номинальной цене. Благодаря поддержке Баландиной, деятельность Общества попечения о начальном образовании в Енисейске резко отличалась от других своей демократичностью. Здесь учебные книги дети бедных родителей получали бесплатно.

В 1890-х годах в Сибири уже не было ни одного города, где бы не продавались книги. К концу 1899 года книжная торговля развивается и в Якутске. Здесь открывается отделение книжного магазина П. И. Макушина. В это время на сибирском книжном рынке можно было отыскать любое издание И. Сытина, А. Маркса, М. Вольфа и других крупных книготорговых фирм.

В 90-е годы в Красноярске особенно заметной становится фигура Лидии Симоновны Крутовской, которая с 17 октября 1894 года стала заведовать книжным складом Общества попечения о начальном образовании города. Со своей соратницей В. Е. Скорковской они стараются в меру своих сил уберечь красноярскую молодежь от малосодержательной литературы. Стараются не допустить, чтобы порнографическая литература заполонила книжные киоски города. Петербургская студенческая молодежь активно поддержала начинания Крутовской, подарив книжному складу три тысячи экземпляров народных изданий. Книжный склад Л. С. Крутовской был хорошо известен интеллигенции края. Лидия Симоновна старалась открывать книжные филиалы склада в самых глухих селах и непрестижных районах города. Так, открытый ею книжный магазин в Николаевской слободе Красноярска больших доходов не приносил, скорее убытки, но, как часто говорила Крутовская, не все в этом мире можно измерить деньгами.

В 1915 году книжной коммерцией стал заниматься известный в Енисейской епархии священник Владимир Кузьмин. В его книжном киоске продавались вместе с газетами и журналами антиалкогольные брошюры. Ярый враг пьянства Кузьмин всю свою энергию тратил на борьбу с этим злом.

В Енисейске книжная торговля получает большое распространение. Кроме старейшего книжного магазина А. А. Баландина, книжную торговлю здесь открывает в аптекарском магазине енисейский купец Людвиг Фишелевич

Флер. Книжную лавку при мануфактурном магазине имел красноярский мещанин Петр Павлович Дмитриев. С 1915 года торговлю книгами начинает Владимир Александрович Кытманов.

Таким образом, книга в губернии в начале XX века активно стала завоевывать рынок. Развитие книжной культуры объективно способствовало росту грамотности, образования, общественного самосознания, оказало заметное влияние на нравственно-эстетическое воспитание сельского и городского общества Енисейской губернии.

Примечания

1. Быконя, Г. Ф. История Приенисейского края XVII века – первой половины XIX века. – Красноярск, 1997. – С. 216.
2. Там же.
3. Красноярск: Очерки истории города. – Красноярск, 1988. – С. 39.
4. Быконя, Г. Ф. Указ. соч. – С. 222-223.
5. Цит. по: Бердников, Л. П. Кланяйтесь залам библиотечным: Краткие очерки истории библиотечного дела и книжной торговли в Енисейской губернии (1838-1916). – Красноярск, 1995. – С. 3.
6. Там же. – С. 32.
7. Там же. – С. 37.
8. Там же.
9. Там же. – С. 40.
10. Там же.
11. Там же. – С. 162.

ИДЕНТИФИКАЦИЯ МАССОВОГО ПРАЗДНИКА И РЕАЛЬНОСТИ

В. П. Курбатов

Феномен праздника изучается преимущественно описательными науками – такими, как этнография, культурология, история. В последние десятилетия XX века стал заметно повышаться социологический интерес к празднику, хотя самым глобальным трудом и сегодня является работа М. И. Мазаева «Массовый праздник как социально-художественное явление». В настоящее время предпринимаются попытки комплексного анализа праздника как социального явления [1]. Однако ощущается нехватка литературы, посвященной исследованию института праздника, поэтому мы ставим перед собой следующие задачи:

- рассмотреть понятия «идентификация», «реальность» и «художественная реальность»;
- доказать, что массовый праздник есть художественная реальность;
- показать, что праздник является философско-культурологической категорией;
- доказать самостоятельность существования данной категории.

Свое исследование праздника как философско-культурологической категории мы начнем с классического определения идентификации. Идентификация от лат. *identifico* – «отождествлять». В философии – установление тождественности неизвестного объекта известному на основании совпадения общих признаков. Возьмем данное определение за основу и на нем построим раскрытие вышеназванных задач.

Идентификация есть процесс сопоставления одного объекта с другим на основании какого-либо одного признака или комплекса свойств, в результате чего происходит установление их сходства. Идентичность в этом случае есть осоз-

нание субъектом принадлежности неизвестного объекта к той или иной системе известных объектов при сохранении собственной целостности и уникальности. Исходя из приведенных определений, уточним для себя основные критерии идентификации. 1. Для данного процесса необходим объект, о котором существует объективный (воспринимаемый большинством) систематизированный объем знаний. 2. Нужно вывести критерии, присущие знакомому объекту. 3. Процесс идентификации проводится субъектом и никем иным. 4. Процесс идентификации заканчивается определением идентичных свойств знакомого с незнакомым. В данном случае – массового праздника и реальности.

В качестве первого, знакомого объекта возьмем реальность – термин, происходящий от позднелат. *realis* – «вещественный, действительный, существующее в действительности». В диалектическом материализме термин «реальность» употребляется в двух смыслах: 1) объективная реальность – материя в совокупности различных её видов. Реальность противоплагается здесь субъективной реальности, то есть явлениям сознания; 2) всё существующее, то есть весь материальный мир, включая все его идеальные продукты [2]. Критерием реальности объектов, процессов, событий, фактов, свойств и т. д. является общественная (в том числе научно-экспериментальная и техническая) практика как совокупная деятельность человечества, как опыт всего человечества в его историческом развитии.

Мы будем понимать под реальностью все сущее: материальный мир, объективно существующий в действительности во всем многообразии его форм

(все то, что нас окружает), а также субъективный мир, создаваемый индивидуальным сознанием (субъективная реальность). В нашем случае таким субъективным миром будет выступать массовый праздник, создаваемый индивидуальным сознанием режиссера-постановщика. А все, что создается человеком-творцом, является художественным произведением. Значит, выступая как художественное произведение, массовый праздник в то же время будет являться художественной реальностью, потому что все, что окружает зрителей на празднике, существует в действительности, является реальностью, созданной человеком, или художественной реальностью.

Обратимся к научным понятиям и определениям. Философская идентификация есть механизм отражения метафизического тождества и различия в процессе социального познания, сущности познаваемого объекта и субъективных возможностей его адекватного отражения посредством онтологических, метафизических, гносеологических и аксиологических критериев.

Онтология – важнейшая часть философского знания. Философия начиналась с постановки онтологических вопросов (поиск первоначал бытия, системность бытия, способы существования бытия, место человека в бытии), которые волновали уже первых мыслителей, так называемых натурфилософов. Античные натурфилософы, в основном «досократики» (Пифагор, Фалес, Анаксимен, Анаксагор, Анаксимандр, Гераклит Эфесский, Эмпедокл, Парменид), опираясь на существующие к тому времени знания, старались не просто описать видимые стороны реальности, а помыслить: что же такое «бытие вообще», поэтому одной из первых проблем онтологии был вопрос об определении понятия «бытие», а также поиск организующих принципов и начал бытия.

«Бытие» – одно из самых общих, наиболее емких и поэтому трудно определяемых философских понятий. Его анализ связывают с деятельностью античной школы элеатов (Парменид, Зенон, Мелисс). Элеаты первыми попытались понять мир, применяя к многообразию вещей предельно общие понятия: бытие, небытие, движение, целое, делимость, неделимость. В итоге они отождествили понятие бытия с самим бытием. Считая, что «все есть бытие, а небытия нет», они тем самым отвергли изменчивость, подвижность бытия в целом. Зенон в своих знаменитых апориях (парадоксах) пытался логически подтвердить и доказать, что движение и делимость – только мнение, наша иллюзия. За данную концепцию элеаты подверглись критике со стороны Платона, Аристотеля и Секста Эмпирика, но они первыми поставили вопрос о бытии как таковом, о его целостности, о совпадении мысли о бытии с ним самим.

В это же самое время (V в. до н. э.) существовали и прямо противоположные точки зрения на бытие. Широко была известна позиция Гераклита Эфесского о всеобщей изменчивости, текучести и непостоянстве бытия. Следовательно, уже в самой изначальности в онтологии не было единого взгляда на понимание бытия.

Итак, бытие – это исходная философская категория, обозначающая все реально существующее, все сущее в действительности и в возможности, весь мир в его изменении и движении; все, что когда-либо, в каких-либо формах себя обозначало; то, что является объективностью, независимой от сознания, а также человек с его сознанием и духовностью. В этой категории фиксируется убеждение человека в существовании окружающего его мира и самого человека с его сознанием. Отдельные вещи, процессы, явления возникают и исчезают, а мир в целом

существует и сохраняется. Экзистенция (существование) и эссенция (сущность) – латинские термины, характеристики, главные атрибуты любого бытия.

Констатация бытия является исходной предпосылкой дальнейших рассуждений об идентификации массового праздника. Для философского мышления с самого начала его зарождения размышления о бытии представляют собой серьезную проблему, ибо бытие чувственно воспринимаемого мира далеко не очевидно. Мы не будем рассматривать всю историю становления и разработанности данной категории, а остановимся только на основных параметрах, необходимых нам для понимания идентификации.

Понятие «бытие» сходно с такими понятиями, как «действительность», «реальность», «существование», и в некоторых контекстах они могут рассматриваться как синонимы. Вместе с тем бытие есть интегральная характеристика мира, утверждающая целостность его через его существование [3]. По способу существования бытие разделяется на два мира, два способа существования или две реальности: мир физических состояний, или материальный природный мир, и мир психических состояний, мир сознания, внутренний мир человека. В работе «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия». С. Л. Франк отмечал: «Внутренний мир человека, взятый в целом, не меньшая реальность, чем явления материального мира. Мы наталкиваемся на него, как на камень или на стену. Садизм, безумное властолюбие и мания величия Гитлера были для человечества недавно, к несчастью, эмпирической реальностью не менее объективной и гораздо более грозной и могущественной, чем ураган или землетрясение. Но то же самое применимо и к повседневным явлениям нашей жизни: упрямство или каприз человека, его враждебное отношение или антипатию к нам иногда

гораздо труднее преодолеть, чем справиться с материальными препятствиями; и, с другой стороны, добросовестность, благожелательность, ровное, покойное настроение окружающих нас людей есть часто большая опора нашей жизни, чем все материальные блага» [4].

Оба этих мира – мир сознания и мир природы – могут характеризоваться понятием бытия, но способы их существования различны. Физический, материальный, природный мир (как мир) существует объективно, независимо от воли и сознания людей. Психический мир, мир человеческого сознания, существует субъективно, так как зависим от воли и желания людей, отдельных индивидов. Два эти способа бытия реально связаны между собой, а взаимовлияние их друг на друга сегодня ни у кого не вызывает сомнения.

Этот подход позволяет говорить о специфичности бытия самого человека, ибо он одновременно принадлежит к двум мирам: к природному телесному миру как его органическая часть и одновременно к миру сознания, психическому миру, принадлежность к которому и делает его человеком. Именно наличие сознания у человека позволяет ему не только быть, существовать, но и рассуждать о бытии мира и своем собственном бытии. Способ бытия человека в физическом мире определяется принадлежностью его к психическому миру и наоборот. В этом отношении бытие человека есть диалектическое единство объективно-предметного и субъективно-го, тела и духа.

Своеобразием отличается и бытие вещей, создаваемых человеком. Весь мир материальной культуры принадлежит к объективному, физическому миру, но в то же время все продукты человеческой деятельности в своем происхождении, существовании и способе функционирования опосредованы человеческим

духом, сознанием, и этим бытие «второй природы», создаваемой человеком, отличается от способа бытия самой природы, частью которой является человек.

Двояким существованием характеризуется и духовный мир человека. Его можно подразделить на субъективный и объективный дух. Субъективный дух – это внутренний психический мир человека со всеми уровнями его существования от бессознательного до самосознания. Этот мир является достоянием отдельного индивида.

Вместе с тем совместная деятельность индивидов в социуме с необходимостью порождает объективированное или интерсубъективное духовное, то есть такие духовные образования, которые являются уже не просто достоянием отдельных индивидов, а достоянием сообщества индивидов, достоянием духовной культуры общества. Одним из примеров объективно духовного может являться человеческий язык. В языке объективируются результаты работы индивидуальных сознаний и сокровенная мысль индивида, за которой стоит работа всей его психики. Она как бы перестает принадлежать к миру субъективного духа, приобретая объективное существование как не зависимое от психического мира отдельного индивида. Аналогичную природу имеет и научное знание. Любая великая научная теория есть продукт деятельности субъективного духа ученого, но, будучи хорошо сформулированной и опубликованной в печати, она становится достоянием научного сообщества. К таким формам объективного духа относятся все формы общественного сознания: наука, религия, мораль, искусство и т. д. Разумеется, между объективным и субъективным духом существует органическая взаимосвязь как в процессе становления, так и в процессах развития и функционирования.

Внутренний психический мир человека развивается до уровня сознания,

только приобщаясь к объективно существующей духовной культуре человечества, а сам объективный дух, мир знания, морали, искусства, религии существует до тех пор, пока предполагается существование индивидов и мира их сознания.

Аналогичным образом своеобразный способ существования характеризует человеческое общество. В тех связях и отношениях, которые лежат в основе социальных систем, теснейшим образом переплетаются материальное и идеальное, первая и вторая природа, субъективный и объективный дух.

Помимо отмеченного, имеются и другие уровни бытия (как природного, так и социального, как материального, так и идеального); эти уровни (иногда трактуемые как формы бытия) – существование в возможности и существование в действительности. Возможность есть потенциальное бытие, действительность – актуальное бытие.

Фактически все различия в философских воззрениях касаются, в первую очередь, различий в понимании разных форм бытия, трактовки их взаимоотношения и взаимодействия и, прежде всего, это различие в вопросе о том, какая из форм бытия является основной, исходной, а какие – производны, вторичны, зависимы от основной формы. Так, материализм считает основной формой природное бытие, а остальные – зависимыми от природного бытия, хотя и воздействующими на него. Субъективный идеализм основной формой считает субъективное бытие; объективный идеализм в качестве таковой принимает объективный дух.

Предпочтение, отдаваемое материализму, может быть мотивировано некоторыми предварительными соображениями. Прежде всего, материализм ближе, чем идеализм стоит к логике здравого смысла, которым руководствуются люди в своей практической деятельности. Во-вторых, стихийный материализм лежит

в основе мирозерцания большинства ученых в рамках их профессиональной деятельности. Они предполагают объективность предмета своего исследования, верят в существование объективных закономерных связей, раскрытие которых считают своей основной задачей, признают фактуальную, эмпирическую обусловленность всего научного знания и т. д. В-третьих, при достаточной гибкости и диалектичности мышления нет таких явлений, которые не могли бы получить материалистическую интерпретацию. Расхожим доводом против материализма является упрек в том, что он противопоставляет живому и творческому духу инертную, пассивную материю и тем самым как бы принижает духовный фактор в человеческой жизни. Но этот довод не убедителен, так как многие формы материализма трактуют материю как активное, самостоятельное начало, способное к развитию, самоорганизации, к порождению духа и сознания. Кроме того, вторичность духа вовсе не означает в некоторых формах материализма его второстепенности или ничтожности. Вместе с тем бытие является источником и условием всех форм жизнедеятельности человека. Бытие представляет не только рамки, границы деятельности, но и объект творчества человека, постоянно изменяющего бытие, сферу возможностей, которую человек в своей деятельности превращает в действительность. Действительность – это объективная реальность как конкретно развитая совокупность природных и общественно-исторических явлений; это понятие употребляется также в смысле подлинной реальности, в отличие от видимости.

Данная проблема бытия имеет большое значение и для бытия массового праздника. **МАССОВЫЙ ПРАЗДНИК** – отражение, точнее, восстановление реальной действительности посредством синтеза художественных

выразительных средств всех видов искусств, используемых в празднике. Праздник как таковой является видом искусства, в свою очередь, искусство выступает как феномен культуры [5].

Мы будем считать праздник составляющей частью системы культуры, точнее, массовый праздник есть праздничная, художественная культура. А культура призвана и предназначена удовлетворить все потребности и запросы человека.

Принято делить культуру на материальную и духовную соответственно двум основным видам производства. Каждой общественно-экономической формации присущ свой тип культуры как исторической целостности. В связи со сменой общественно-экономических формаций происходит изменение типов культуры, однако это не означает разрыва в ее развитии, уничтожения старой культуры, отказа от культурного наследия и традиций, ибо каждая новая формация с необходимостью наследует культурные достижения предшествующей, включая их в новую систему общественных отношений. При этом культурология, исходя из многообразия форм культуры различных народов и обществ, решительно выступает и против абсолютизации любой культуры, отвергает не только теорию культурного диффузионизма, но и культурный релятивизм, делящий мир на множество изначально изолированных, лишённых тесных отношений культур. Культура – явление общечеловеческое.

Можно вычленив несколько периодов в трактовке бытия. Первый – мифологическое истолкование бытия. Второй этап связан с рассмотрением бытия как «самого по себе» – натуралистическая онтология. Третий период начинается с философии И. Канта; бытие рассматривается как нечто связанное с познавательной и практической деятельностью человека. В ряде направлений современной немарксистской философии делается

попытка переосмыслить онтологический подход к бытию, который исходит уже из анализа человеческого существования.

По аналогии с периодами развития и становления понятия бытия, в истории массового праздника можно выделить пять периодов или этапов его становления.

Первый – мифологическое основание праздника. С момента зарождения до утверждения христианства как ведущей религии. Праздники посвящены производственному сельскохозяйственному календарю, покровителями которого были боги.

Второй начинается, когда к власти приходит религия. Основой праздника становятся религиозные сюжеты. Народные праздники и традиции уходят на второй план.

Третий – праздники Великой Французской революции 1789 – 1799 гг. Они полностью меняют основу праздника, его формы и содержание. По распоряжению Конвента художник Давид разрабатывает сценарии 12 основных государственных праздников, которые впоследствии оказали огромное влияние на развитие праздничной культуры в России [6].

Четвертый – праздники XX века. С 1920-х годов праздник становится орудием власти, и массы, участвующие в действии, подчиняются строго определенному порядку и логике. Исчезает инициатива масс, видоизменяется народная основа и корни праздника.

Пятый – современные праздники. Происходит переосмысление народных традиций и возрождение новых форм праздника с использованием новых технических средств и материалов.

В этом сопоставлении этапов развития бытия и праздника мы выявляем их первое сходство – этапность развития и становления.

Для более полного и точного сопоставления необходимо рассмотреть

структуру и функции бытия. В данном случае мы будем рассматривать «бытие» не как понятие, а как реальную структуру, познанную человеком на определенном уровне к настоящему времени.

Бытие как реальность многогранно и чрезвычайно сложно по структуре. В зависимости от оснований выделяют различные сферы, уровни и градации бытия. Рассмотрим бытие как единство сфер:

1. Материально-предметное бытие.

Это мир чувственно воспринимаемых объектов, которые воздействуют на сознание, мышление через органы чувств. Здесь бытие представлено как мир чувственных образов в его конкретно-предметном выражении. Это мир вещей, конкретных ситуаций, мир деятельности по созданию предметов, прежде всего, в трудовой, экономической, бытовой сферах бытия. В материалистической философии – это мир материи, объективной реальности.

Если мир реальности может существовать сам по себе, то с праздником дело обстоит несколько сложнее. Праздник «живет и существует» только тогда, когда его воспринимает зритель. Выше мы говорили, что праздник имеет две формы существования: материально-предметную (мир вещей и необходимых предметов для праздника в культурной, реальной сфере бытия) и идеальную (в сознании авторов, а затем и зрителей).

2. Объективно-духовное бытие.

Это духовная жизнь человека в его социальности: мир мыслей, научных теорий, познания, мир духовных ценностей, мир философии, мир эмоций, переживаний, мир отношений, реально существующих как общечеловеческая культура, как общественное сознание, как менталитет той или иной нации, общества. В данном случае праздник существует в мире эмоций, переживаний, отношений в реально существующей общечеловеческой культуре.

3. Общественно-историческое бытие. Включает в себя как материальные, так и духовные элементы. Это реальные отношения в историческом времени: реформы, революции, войны, «переселение» народов, смена власти и форм государства, появление и исчезновение на карте новых стран, городов, цивилизаций. Здесь праздник, в силу своих способностей восстановления прошедшей реальности, выступает как форма перечисленного в общественно-историческом художественном бытие.

4. Субъективно-личностное бытие. Оно также включает в себя материальный и духовный элементы, но это жизнедеятельность уже конкретного индивида с его неповторимым индивидуальным опытом, конкретными личностными проявлениями бытия, происходящими только с данным человеком и тем уже отличающимися от общего течения жизни. В системе праздников существуют определенные жанры – семейно-бытовые, производственные и корпоративные, которые имеют прямое отношение к данной сфере бытия.

С философской точки зрения, в структуре бытия можно выделить еще несколько градаций. «Бытие само по себе» (объективное бытие) – безотносительное к нашему сознанию, базовое, а значит, первичное. «Бытие для нас» (субъективное бытие) – это то бытие (или праздник), которое мы сами конструируем, картина мира, в которой мы существуем и с которой взаимодействуем. «Бытие само по себе» соотносится с понятием вечности, а «бытие для нас» – с понятием временности, конечности, ограниченности в пространстве и во времени.

Бытие различается как бытие действительное, фактическое, актуальное, наличное, проявленное (его можно каким-либо образом удостоверить) и как бытие потенциальное, возможно, еще не проявленное (его можно только прогно-

зировать, предполагать). Бытие как акт и потенция (Аристотель, Спиноза).

Массовый праздник полностью соответствует данным градациям. Это второе сходство бытия и праздника как художественно восстановленного реального бытия.

Философия как наука обладает следующими значимыми функциями:

- мировоззренческая. Философия – это мировоззренческое знание, помогающее формировать мировоззрение в целом и выполняющее роль ядра и систематизирующего мировоззрения.

- Гносеологическая. Философия формирует способ познавательного отношения человека к миру. Она дает общие установки на познание, разъясняет смысл основных понятий познавательной деятельности. Через философию человек познает не только и не столько конкретный мир, а существующие способы отношения человека к миру как культурные феномены разных эпох. Философия совершенствует мыслительную деятельность, оттачивает сам механизм мышления, пополняет понятийный аппарат, что также способствует повышению культуры мышления.

- Ценностно-ориентирующая. Философия приобщает человека к миру духовных ценностей. Она не только дает знание о ценностях, но еще и направляет, ориентирует человека в мире ценностей, ориентирует его на высшие человеческие ценности, предоставляет ему более широкое и аргументированное поле для выбора своей системы ценностей, определения смысложизненной позиции.

- Критически-преобразующая. Философия должна учить человека сомневаться, критически оценивать себя и действительность, ставить жизнесмысловые вопросы. Философия – это всегда сомнение, размышление, вопрос, а не точка, не истина в последней инстанции. Плюрализм философии создает

для думающего человека возможность иметь разнообразие взглядов на ту или иную проблему и возможность выбора для себя своей собственной позиции. Под преобразованием философия, прежде всего, имеет в виду преобразование в своей собственной душе, в своих помыслах и оценках, совершенствование себя в личностном плане. Как говорил Н. Бердяев: будет лучше человек – лучше будет и общество.

- Культурологическая. Философия не просто часть культуры, а главное сосредоточение духовной культуры. Постигая философию, человек познает и взращивает в себе и окружающем мире культуру, то есть духовно развивается сам и увеличивает духовность бытия.

Точно такими же функциями обладает бытие массового праздника. Функции праздника мы подробно рассматривали в ранних работах.

Исходя из всего вышесказанного, мы можем сделать следующие выводы:

1. Массовый праздник, как и бытие, имеет две формы существования – материальную, в качестве которой выступают декорации (реально существующие здания, улицы, зеленые насаждения, костюмы участников праздника и необходимый реквизит), и духовную – изначально идея и сама форма праздника зарождаются в сознании своих создателей, после его за-

вершения она переходит в сознание индивидов и всего общества, участвующего в массовом действе.

2. Праздник имеет два уровня: существование в возможности и существование в действительности. Возможность есть потенциальное бытие – когда замысел существует в сознании организатора, но подчас не всегда удается реализовать то, что задумано; действительность – актуальное бытие, когда праздник находится в процессе восприятия его участниками. Эти уровни праздника иногда трактуются как формы: «потенциальная» и «актуальная».

3. Бытие и праздник имеют сходные функции существования.

4. Праздник, как и бытие, имеет поэтапную систему развития и сходную причинно-следственную связь.

Учитывая сказанное, мы можем заключить, что праздник является философско-культурологической категорией художественного человеческого бытия. Праздник появился и развивался параллельно с развитием общества, акцентируя все основные события его становления и трансформируясь, как и бытие, в теоретическом и практическом развитии. Значит массовый праздник как философско-культурологическая категория имеет право на самостоятельное существование и развитие.

Примечания.

1. См., например, Герасимов, С. В. Массовые праздники как фактор развития социального партнерства: Автореферат канд. дисс. – СПб., 2007; Юдин, Н. Л. Социальный смысл праздника: Автореферат канд. дисс. – Иваново, 2006 и др.
2. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 572.
3. См., например: Спиркин, А. Г. Философия. – М., 1998; Доброхотов, А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. – М., 1986 и др.
4. Франк, Л. С. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – Париж, 1956. – С. 14.
5. Каган, М. С. Системный подход и гуманитарное знание // Избранные статьи. – Л., 1991; Каган, М. С. Философия культуры. – СПб., 1996; Курбатов, В. П. Особенности системной интерпретации сценического образа как феномена культуры: дис. ... канд. культурологии. – Кемерово, 2006.
6. Державин, К. Театр Французской революции (1789 - 1799). – Л., 1932.

ЦЕННОСТИ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

В. П. Курбатов

Праздник с древнейших времен является неотъемлемым элементом культуры. Он всегда был значимым событием для общества и каждого индивида как способ передачи информации, познания нового, как уникальная форма эмоционально-символического выражения ценностно-мировоззренческих установок. «Празднество (всякое) – очень важная первичная форма человеческой культуры» [1].

Сущность культуры любой эпохи, прежде всего, выражается в представлениях человека о себе самом, своих целях, возможностях, интересах, которые он может выразить посредством праздника, являющегося необходимым условием социального бытия; он обязательно связан с ценностями – *это механизм включения человека в культуру данного социума*. Календарь отмечаемых событий способствует объединению людей, выступает важным фактором национального, государственного, культурного, религиозного обособления общностей, оформлению их законов и правил жизнедеятельности. «Праздник, приобщая людей к культурным ценностям и достижениями, всегда был и остается эффективным средством воздействия на духовный мир человека» [2].

Ценность, по существу, есть всё многообразие предметов человеческой деятельности, общественных отношений и включенных в их круг природных явлений. Они могут выступать в качестве «предметных ценностей» или объектов ценностного отношения, то есть оцениваться в плане добра или зла, истины или неистины, красоты или безобразия, допустимого или запретного, справедливого или неспра-

ведливого и т. д.; подобные оценки иногда могут быть шкалированными (отмечающими различные уровни соответствующего качества). Способы и критерии, на основании которых производятся сами процедуры оценивания соответствующих явлений, закрепляются в общественном сознании и культуре как «субъектные ценности» (установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в форме нормативных представлений), выступая ориентирами деятельности человека. «Предметные» и «субъектные» ценности являются, таким образом, как бы двумя полюсами ценностного отношения человека к миру.

Ценностные системы формируются и трансформируются в историческом развитии общества; поскольку эти процессы связаны с изменениями в различных сферах человеческой жизни. Каждая исторически конкретная общественная форма может характеризоваться специфическим набором и иерархией ценностей, система которых выступает в качестве наиболее высокого уровня социальной регуляции.

Следует заметить, что в каждую эпоху, в каждый период жизни общества, существовали и существуют свои правила жизнедеятельности и своя система ценностей, которые навязывала обществу власть, посредством праздника.

Начиная с IX века, католическая церковь, борясь с народными празднествами и обрядовыми представлениями, в которых проявлялись свободолюбие и бунтарство закрепощаемых крестьян, была вынуждена искать наиболее выразительные и доходчи-

вые средства в целях воздействия своих догматов на верующих. Благодаря этому начинается активный процесс театрализации мессы. При этом многие фрагменты римско-католического ритуала уже заключали в себе потенциальные возможности для развития драматического действия (освещение церкви, крестный ход, ряд «пророческих» текстов и т. д.).

Праздник активизирует и интенсифицирует культурную жизнь, прежде всего потому, что в это время, свободное от будничных обязанностей, проявляются, актуализируются и открыто утверждаются основные ценности, придающие смысл человеческой жизни и характерные для данной культуры и этапа ее развития, исторического бытия.

В средневековой культуре эти представления во многом формировали деятели церкви. Они стремились объяснить общественные отношения по образцу отношений человека и бога. Подчинение, смирение, покорность становятся главными ценностями общественной жизни, которые проповедует христианское духовенство.

Праздник создает чередование в общественной и культурной жизни двух фаз: повседневной, в которой поддерживаются обыденные жизнеобеспечивающие функции, и праздничной, когда группа или общество в целом воплощает в праздничном действии некоторые особые, высшие ценности. Было бы неверно противопоставлять одну фазу другой и связывать первую только с хозяйственной стороной, а вторую – с собственно культурной. Праздничная фаза действительно может выглядеть как типично культурная, поскольку она развивается вне обычных хозяйственных занятий и обязанностей, выглядит по-особенному, красочно, создавая особое настроение.

Однако подобно тому, как в праздничной части присутствует хозяйственное обеспечение (праздник обходится дороже, чем обычная жизнь), так и в остальное время действуют элементы праздничного настроения, в том числе ожидание праздника и подготовка к нему. Праздничное действо воспроизводит в памяти группы или общества в целом высшие ценности, отодвинутые от повседневного бытия, с которыми связан смысл бытия личности или общества, которые считаются фундаментом культуры, важнейшими и обязательными для жизни.

Система ценностей не остается постоянной и выработанной раз и навсегда, она как живой организм развивается и меняется вместе с обществом. Ее изменения зависят от: а) правящей власти; б) экономического развития страны; в) географического расположения страны; г) общего уровня образования страны; д) сложившегося уровня социальных свобод.

С течением времени сложились определенные и необходимые для жизнедеятельности любого общества виды ценностей: витальные, социальные, политические, моральные, религиозные, эстетические и т. п. Суть заключается в том, что в каждый период развития эта система видоизменяется, точнее, перестраивается, и в зависимости от объективных или субъективных причин на первое место выходит та или иная ценность. Так, например, известно, что 12 октября 1768 года Екатерине II по ее желанию была привита оспа. Тем самым российская императрица подала смелый пример своим подданным в борьбе с этим страшным заболеванием. 20 ноября того же года был принят сенатский указ об установлении по этому поводу «торжествования каждогодно». Три дня Санкт-Петербург был иллюминирован,

государственные учреждения не работали. Таким образом, Екатерина как бы хотела поставить на первое место витальную ценность, необходимость которой было объективно обусловлена. Это было явление своего времени и вполне соответствовало своему времени, однако подобные праздники не прижились, исчезли, и никто уже не помнит их содержания, потому что эпидемия оспы прошла и необходимость данного праздника исчезла. Приведем еще один пример: 12 апреля 1961 г., когда впервые в истории человечества был осуществлен полет человека в космос, люди стихийно вышли на улицу, отмечая данное событие. С тех пор этот праздник отмечается ежегодно. Значит, праздничная культура или *праздник может нести ценность только тогда, когда он связан с историческими корнями жизни общества.*

Со времени Петра I впервые временные и пространственные границы праздника вышли за рамки установленного годового цикла. Праздники как в Средневековье, так и в Новое время прерывали тягостную в своем однообразии череду дней. По замечанию М. Бахтина, для праздника была характерна «своеобразная логика обратности, логика непрерывных перемещений верха и низа», все делалось вопреки установленным правилам [3]. События реальной жизни разворачивались в сфере свободы, что позволило позже дочери Петра I «приклеить» смелое и искристое прозвище «веселая Елисафет». Праздник XVIII столетия был призван опровергнуть законы, запреты, сословные перегородки и условности. «Пародия, профанация, вольное, фамильярное отношение распространилось на все ценности, мысли, явления и вещи» [4].

Праздники XVIII века можно классифицировать как: 1) придвор-

ные, 2) народные торжества по аналогии с мистериями Ренессанса, 3) частные праздники, которые стали привычными к концу XVIII века [5]. Третий тип праздников, в отличие от первых двух, в части организации и сценариев их проведения, наполнения художественными элементами носил просветительский характер и был адресован «для благородных, для мужей степенных, купечества и прочих, благопристойно одетых» [6]. Праздники указанных типов можно также дифференцировать по восприятию органами чувств. Они отличались широким использованием декораций. Декорирование праздников было призвано продемонстрировать участникам и зрителям «живые картинки» городской жизни различных сословий русского общества. С этой же целью осуществлялись сценарные постановки «кукольных» мизансцен, «говорящих» картин, театрализованных пасторалей, соответствующим образом освещались дворцы, парки, пруды, фонтаны, иллюминировались декорации. Данные праздники были рассчитаны на все слои населения России и внедряли в сознание людей определенные ценности, предназначенные для каждой социальной группы.

Октябрь 1917 года считается началом нового периода в истории отечественной культуры, хотя последствия политического переворота не сразу проявились в культурной жизни общества. В результате победы социалистической революции господствующей идеологией в стране стала идеология пролетариата, особую роль она сыграла в рождении и становлении культуры нового типа – общенародной, массовой, многонациональной. Один из наиболее трудных моментов заключался в необходимости преодолеть резкий разрыв между сложным

развитием русской культуры XIX и начала XX веков и задачей приобщения к новым идеалам и ценностям многомиллионного, многонационального народа, к которому и был направлен поток культуры.

Для революционной интеллигенции того времени программным документом являлась статья А. Луначарского «О народных празднествах», в которой он утверждал, что «главным художественным порождением революции всегда были и будут народные празднества. Для праздника нужны следующие элементы. Во-первых, действительный объем масс, действительное желание их откликнуться всем сердцем на событие, которое празднуется; во-вторых, известный минимум праздничного настроения, который вряд ли может найтись во времена слишком голодные и слишком подавленные внешними опасностями; в-третьих, талантливые организаторы нужны не только в смысле, так сказать, полководцев празднества, размышляющих над общим стратегическим планом, дающих общие директивы, но и в смысле целого штата помощников, способных внедриться в массы и руководить ими» [7].

Художественно-массовая работа в период ее становления и развития в первые годы Советской власти смело экспериментировала и искала новые формы воплощения революционно-пролетарских ценностей. Одной из таких форм стали массовые инсценировки, представлявшие более сложную, высокоорганизованную ступень синтеза агитации и пропаганды со средствами искусства. В 1920-е годы был найден путь перехода от смыслового соответствия митинговой и концертной части к их органическому, композиционному слиянию. Именно такой формой и явились массовые инсце-

нировки. Одним из первых результатов такого поиска стала театрално-драматическая мастерская Красной армии, руководимая И. Г. Виноградовым. В марте 1919 года командой красноармейцев было разыграно в Железном зале Народного дома «игрище» о февральской революции, которое было одной из первых наиболее удачных массовых инсценировок [8].

Весь период военного коммунизма, несмотря на скудные материальные возможности, изобилует агитационными представлениями под открытым небом вроде «Мистерии освобожденного труда» у здания Биржи на Неве или инсценировки «Взятие Зимнего». В них участвуют тысячи красноармейцев, молодых рабочих, учащихся, профессиональных и самодеятельных артистов.

Действо, как и в архетипическом празднике, разыгрывалось по закону мифа. Зрители и участники в этот момент жили как бы в двух мирах: в реальном мире и в утопии, где идеал окончательно восторжествовал и само время застыло в «прекрасном мгновении». Ранее моментами такого соприкосновения миров были рождение и воскресение Христа, заново переживавшиеся каждое Рождество и каждую Пасху. Теперь таким событием становилась Революция. Участники празднества вновь и вновь переживали ее опыт, совершая рокировку «из царства необходимости в царство свободы», прыжок в мир равенства, братства и справедливости. Стирались различия между желаемым и возможным, настоящим и будущим. Реальное время почти не ощущалось. За полтора-два часа представления переживалась вся история – от восстания Спартака до недавнего выстрела «Авроры».

Неординарно осмысливалось и сценическое пространство. Действие

как бы переходило со сценической площадки на город, на всю планету. Сюжеты инсценировок, как правило, были просты: «рабочие совершают революцию», «красноармейцы сражаются», «Антанта наступает» и т. п. Значение бытовых, индивидуализирующих подробностей сводилось к минимуму, к функции социальных знаков-маркеров, обозначающих «теперь» и «раньше», «свое» и «чужое». А. Пиотровский подчеркивал: «В основе... лежит один постоянно варьирующийся прием – не переряжение, а преображение. Московско-заставские рабочие становятся мировыми героями, а новобранцы красносельских лагерей – победоносными воинами Революции» [9].

Большой интерес для деятелей пролетарской революции представляло творчество художника Луи Давида, который по поручению правительства Великой французской революции устраивал один за другим свои праздники с музыкальным сопровождением Госсекса, Мегюля, Керубини. Сценарный план Давида с точностью воплощался в его же постановках, для которых были характерны символика, патетичность, внушительная монументальность, громоздкость картин, тенденциозность и т. д.

Сохранилось описание праздника Разума, задуманного и проведенного самим Робеспьером, который сохранял четкую композицию зрелищной драматургии: карнавальное шествие парижан с аллегорическими фигурами и построениями, изображавшими *Жизнь, Труд, Науку, Свет*; затем традиционный митинг на центральной площади, где была выстроена огромная фигура, олицетворяющая *Разум*, скрытая от взоров собравшихся черным покрывалом. Центральным моментом праздника было сожжение этого покрывала –

из мрака и огня выростал ослепительно белый, нетленный Разум. [10]. Эти аллегорические фигуры были новыми ценностями Французской революции, которые было необходимо внедрить в сознание людей.

Таким образом, *массовые инсценировки* сначала Великой Французской революции, затем – Октябрьской, *как форма художественной пропаганды и агитации в образной театрализованной форме выражали важнейшие события жизни названных стран, внедряя тем самым новые ценности.*

Всякая государственная власть (и наша не исключение) стремится закреплиться во внешних формах повседневной культуры, отдавая себе отчет в том, что праздник не может существовать только «на бумаге», а должен реализовываться в формах повседневной культуры. Именно поэтому начало 2005 года ознаменовалось появлением среди прочих новаций нашего законодательства и новых государственных праздников.

Выбор праздников, который мы делаем, определяется не только их фиксированностью в государственном календаре, но и еще одним немаловажным моментом. Любой праздник реализуется в культурной традиции как в календарной модели, так и в реальных практиках (включая устойчивые обычаи празднования). «Праздник имеет место, пока он празднуется» [11].

Рождество Христово, наряду с Новым годом, – праздник, лишенный идеологического содержания и не связанный с советской культурной традицией. На первый взгляд, возвращение Рождества Христова в праздничный календарь закономерно, ибо история и культура России органически связана с православной традицией. Однако сам факт появления в праздничном календаре православной даты (пусть и столь значимой) вызвал в обществе неодно-

значную реакцию. Сошлемся в связи с этим на мнение А. Н. Сахарова, директора Института российской истории РАН: «Россия является светским государством. Церковь у нас отделена от государства и государство от церкви. Кроме того, Россия является многоконфессиональной страной. И потому было бы логичным сохранять эту светскость и применительно к установлению государственных праздников, либо, если какие-то исключения и будут существовать или существуют, в частности, праздники Рождества Христова и Пасхи, то, я думаю, следовало бы в связи с этим рассмотреть вопрос и относительно того, чтобы обратить внимание на крупнейшие мировые праздники, скажем, мусульманского мира и каких-то других религий» [12].

К числу новых праздников относится 12 июня – День России. История этой даты такова. В 1994 году первый президент России Б. Ельцин своим указом придает 12 июня государственное значение – День принятия декларации о государственном суверенитете России. Сам документ был подписан четырьмя годами ранее на I съезде народных депутатов РСФСР в условиях, когда бывшие республики Советского Союза одна за другой становились независимыми. Кроме того, 12 июня помимо «независимости» наша страна обрела первого всенародно избранного президента. Официально новое название праздник получил лишь 1 февраля 2002 года, когда в силу вступили положения нового Трудового кодекса.

С самого начала провозглашения нового праздника он вызвал неоднозначную реакцию. Первый возникающий вопрос – независимость от кого? Однако проблема функционирования Дня России не только в этом. На сегодняшний момент День России не получил необ-

ходимого содержательного наполнения, возможно, потому, что история этой даты очень близка и не ясно, какое место будет отведено Дню России в нашей исторической памяти. Кроме того, сегодня не существует адекватных обрядовых форм культуры, в которых бы фиксировалась и реализовывалась социально-интегрирующая функция праздника. 12 июня продолжает существовать в сознании большинства россиян как дополнительный выходной день и не более (попытка повторить введение праздника Екатериной II общеизвестна).

Самый «молодой» среди современных праздников – 4 ноября – День народного единства. Идея сделать 4 ноября Днем народного единства была высказана Межрелигиозным советом России в сентябре 2004 года. Она была поддержана думским комитетом по труду и социальной политике и, таким образом, приобрела статус думской инициативы. 27 декабря 2004 года проект был принят в третьем чтении и стал законом. Так в 2005 году мы получили новый праздник, само появление которого явилось попыткой найти в нашей истории ту «точку», которая объединит общество и привнесет положительный смысл в осознание собственной ценности. Неслучайно имя нового праздника – День народного единства. В этой связи нужно отметить, что процесс формирования ценности данного праздника на сегодняшний момент явно обладает негативным характером. Именно в нем сконцентрировался узел проблемы, связанный с праздничной культурой России. Начнем с того, что в сознании большинства людей этот праздник возник как альтернатива празднованию дня Октябрьской революции. К такому восприятию нового праздника привела хронологическая близость

7 и 4 ноября. Хотя появление этой даты в календаре имеет другие причины. Дело в том, что эта дата до Октября 1917 г. органично соединяла в себе светскую и религиозную составляющую культуры: день освобождения России от иноземцев и празднование иконы Казанской Божьей Матери.

С распадом СССР и разрушением старой системы ценностей именно эта дата оказалась в точке пересечения социально-идеологических проблем. Попытка «сверху» изменить смысловую характеристику ноябрьского праздника («превращение» его в День согласия и примирения) только подчеркнула его идеологическую детерминированность. День согласия и примирения воспринимался скорее как день политического противостояния и в значительной мере отражал произошедший раскол общества. В новых условиях старый праздник оказался неспособным к выполнению социально-интегративной функции, не говоря уже об идеологической или ценностной.

Сошлемся еще раз на мнение авторитетного историка. А. Сахаров, отвечая на вопрос «почему сегодня вдруг встал вопрос о праздновании этой даты?», говорит: «В период смуты рухнула российская государственность. Распалась приказная система. Разрушилась армия. Грабежи и разбои захватили всю страну. Наблюдался упадок культуры. Страну разъедал регионализм и сепаратизм. Каждый город, каждый уезд перестали себя ощущать частью единого государства, единой страны. В нашу внутреннюю смуту вмешались поляки и шведы. И понятно, что освобождение Кремля, воссоздание российского государства, воссоздание российского правления, армии, экономики содействовало общему цивилизационному возрождению, и дало замечательную основу

для будущего России. Вот почему мы возвращаемся к этой дате» [13].

Кроме того, большинство сторонников этой новации ссылаются на важнейшую особенность праздника вообще – праздник возникает не по властному приказу, а как стихийный, истинно народный (вспомним 12 апреля 1961 г.). Праздник существует в культуре по своим законам, связанным не только с внешней социальной детерминацией, но и с внутренней потребностью как социума в целом, так и каждого человека в отдельности. Главный вопрос на сегодняшний день: станет ли новый «красный день календаря» настоящим праздником единения россиян в своем сегодняшнем дне и со своей историей? На мой взгляд, однозначного ответа на этот вопрос нет. С одной стороны, исторический факт победы над иноземными захватчиками и единение народа в этой борьбе перекликается с вариантом идентичности, закрепленным в празднике 9 Мая, – мы народ-победитель! С другой – память об этом историческом событии стерлась за годы советской власти, и актуализировать ее содержание будет трудно. Кроме того, как и в случае с Днем России, отсутствуют (и не особенно активно реализуются в культурно-информационной политике государства) обрядовые формы репрезентации как самого исторического события, так и его значения для современной России. Если мы хотим, чтобы 4 ноября действительно стал Днем народного единства, необходимо не просто пропагандировать новый праздник, а раскрывать многогранность и сложность нашей истории в ее эволюции, выявляя ключевые моменты как в становлении государственности, так и в самосознании российского общества.

Сущность государственного праздника как раз и состоит в том, что он

призван быть средоточием основных общенародных тенденций самого позитивного и благородного начала, которое способствовало бы процветанию народа, сохранению его государственности и культуры.

Сегодня фактором, стимулирующим развитие праздничной культуры, является не только ее духовная, но и прагматическая сторона, выражающаяся в коммерческом подходе к проведению праздников. Для значительной части современного общества праздник – это возможность не только отдохнуть, повеселиться, пообщаться с приятными людьми, сменить обстановку, восстановить силы после работы. Это еще и возможность зарабатывания капитала, это бизнес, который

осуществляется тем успешнее, чем чаще и шире будут праздноваться те или иные события. Теперь праздник является чутким индикатором культурных изменений и фиксирует кризисные явления в культуре данной группы.

Исходя из всего вышесказанного, мы можем сделать следующие выводы:

1. Праздник только тогда несет определенные ценности, когда он имеет исторические корни.

2. В основе своей имеет важное историческое событие.

3. Возникает по желанию всего общества.

4. Праздник, «навязанный» обществу властными структурами, не имеет права на существование и «не приживется» в обществе.

Примечания

1. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1990. – С. 13-14.
2. Державин, К. Театр французской революции (1789-1799). – Л., 1932.
3. Бахтин, М. М. Указ. соч. – С. 16.
4. Башкирцева, Ю. С. Игровые основы праздника // Культурный слой. Исследования по истории европейской культуры. – Калининград, 2001. – Вып. 2. – С. 84.
5. Сиповская, Н. В. Праздники в русской культуре XVIII века // Развлекательная культура XVIII-XIX вв. Очерки истории и теории. – СПб., 2001. – С. 30.
6. Там же.
7. Луначарский, А. В. О народных празднествах // Театр и революция. – М., 1924. – С. 63-67.
8. Виноградов-Мамонт, И. Красноармейское чудо. – Л., 1972.
9. Пиотровский, А. И. За советский театр. – Л., 1925. – С. 26.
10. Державин, К. Указ. соч.
11. Гадамер, Г. Истина и метод. – М., 1988. – С. 170.
12. Сахаров, А. Н. Праздничные дни. Как они появляются, и кто их устанавливает [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.inauka.ru/online/article51070.html>
13. Там же.

ОСОБЕННОСТИ ЗИМНИХ ПРАЗДНИКОВ И ОБРЯДОВ НЕМЦЕВ
ЮГА КРАСНОЯРСКОГО КРАЯ

Е. М. Бородина, Е. А. Петрова

Как отмечают исследователи-этнографы, германский народный календарь строился на природно-хозяйственной основе с наложением на нее церковного календаря. Такое совмещение древних языческих и христианских обрядов более позднего происхождения характерно и для немецкого населения Красноярского края. Однако даже среди российских немцев встречаются различия в обрядовой сфере, главной причиной которых выступает принадлежность к той или иной конфессиональной группе (католики, лютеране и меннониты, баптисты).

Целью нашей статьи является характеристика основных элементов зимних праздников и обрядов, сохранившихся у немцев Минусинского района Красноярского края.

Исследуемые нами поселения были основаны немецкими переселенцами в 1907 году. География мест выхода первых переселенцев представляла собой большое разнообразие: от Центральных губерний Европейской России (Волынская, Донская, Таврическая, Курляндская, Саратовская и пр.) до Сибири и Дальнего Востока. Заселение немцами территорий Сибири было компактным. Это позволяло расселенным группам немцев сохранять свою традиционную культуру (праздники, обряды, фольклор). Данное обстоятельство прослеживается на территории Минусинского района Красноярского края, куда прибыли группы немцев из Саратовской губернии.

На наш взгляд, большого внимания заслуживают праздники и обряды зимнего периода. Весь период с Рождества до Крещения считался святым, магическим, влияющим на благополучие года.

Такое восприятие периода отразилось в народных названиях: «Святки», или «Святые вечера» [1].

Святки были самым почитаемым торжественным праздником у немцев. Это был праздник надежд и единения, радости и оптимизма, так как традиции этого духовно-возвышенного праздника были заложены еще в средние века и его ритуалы первоначально формировались на крестьянских дворах как протест против голода, чумы и междоусобных войн, уносивших в те далекие времена тысячи и тысячи человеческих жизней.

В канун Нового года у всех народов издавна было принято подводить итоги прошедшего и встречать праздник с надеждой на свершение всего задуманного в наступающем году. Эти традиции живы и сегодня. Поэтому Новый год празднуется так весело и шумно всеми народами. Не являлись исключением и немцы [2]. После праздничной церковной мессы проводы Старого и встреча Нового года начинались со звона колоколов, которые звонили до 12 часов ночи.

В Новый год, как и на второй день Рождества, «гуляло» все мужское население. Рано поутру, около 5 часов, молодежь уже была на ногах, чтобы на рассвете поздравить близких родственников. Дети поздравляли родителей, крестных, дедушку с бабушкой, для этого они заранее учили наизусть стихи:

Guten Morgen liebste Eftern,
Добрый день, дорогие родители,
den Freuden, wunsch ich auch zum
Желаю Вам радости на Новый год,
neuen Jahr.
Gott wird eure Seel versorgen.

Пусть Господь бережет Вас.

Amen, ja es werde wahr!

Аминь, да будет так!

Взрослые также поздравляли друг друга. Первый «визит» рано утром (в 4-5 часов утра) обязательно наносили крестным родителям, затем тестю и теще, дяде с тетей, друзьям. По обычаю, зародившемуся еще в середине XIX века, поздравлявшие стреляли в порог, а иногда и в дверь дома ружьем, заряженным самой мелкой дробью. Оглушительный выстрел будил всю семью. Так стрельбой оповещали о наступлении Нового года и поздравляли с праздником. Мальчики 12-13 лет, подражая взрослым, ходили из дома в дом, стреляли из игрушечных винтовок. После стрельбы обязательно звучали поздравления с пожеланиями счастья, здоровья, долголетия и вечного спасения души.

Выслушав поздравления, хозяева одаривали пришедших. Дети получали мелкие медные монетки или конфеты. Взрослых также угощали и одаривали небольшими подарками. Стрельба прекращалась до начала звона колоколов в церкви, однако приветствия продолжались.

После праздничного обеда молодежь до самой ночи каталась на рысаках, иногда даже на воображаемых, в ряде сел проводились скачки лошадей. Вечером взрослые уходили в гости, а парни и девушки собирались в домах, в специально снятых для этого помещениях (Musikhaus), веселились, играли, пели и танцевали под гармонию «Пусть Господь бережет Вас» [3]:

Was ich wunsch zum neuen Jahr,

Желаю в Новый год

Gluck, Heil, Fried», Freud' und Ruh.

Счастья, здоровья, радости,

Meine Lieben und Verwandten,

Мои дорогие родные.

Праздник Рождества продолжался у немцев два дня (в некоторых поселениях – три) и сопровождался множеством атрибутов, главным из которых была елка. Она устраивалась накануне Рождества в церкви или в школьном здании и украшалась пряниками и конфетами собственного приготовления. Если не было елки, то, как утверждает уроженка села Шиллинг (Сосновка) Е. К. Ермакова (Крестьянская), вместо нее наряжали любое деревце.

На Рождество жители немецких сел старались иметь как можно больше зелени: проращивали пшеницу, ячмень, ветки сирени, вишни, кизила и т. д. Поскольку обычай ставить елки в домах появился гораздо раньше, то все жители использовали для этих целей не только ветки деревьев, но иногда вырытый с корнями большой куст лопуха.

Перед праздником в доме мыли, белили, жилище украшали комнатными цветами. Уборку необходимо было завершить до прихода гонца (Vote), который возвещал о наступающем празднике. Если гонец забывал зайти в какой-либо дом, то это считалось предвестником несчастья, поэтому в каждой семье Vote ждали с большим нетерпением [4].

Празднование Рождества начиналось в Сочельник с 17 часов вечера. Нарядно одетые люди шли в церковь, неся подмышкой сборник гимнов, пением которых сопровождалось богослужение. В праздничные и выходные дни в церковь на богослужение не ходили лишь больные.

Женщины были одеты в вытканые шерстяные с красными разводами теплые нижние юбки, поверх которых надевались короткие синие легкие юбки и короткие синие с блестящими пуговицами на шнуре душегрейки без рукавов, с широким круглым вырезом вокруг шеи и с зубцами в талии, обшитыми узкой цветной тесемкой;

под душегрейку надевалась широкая кисейная блуза (Schabasch), которая выглядывала буфами в талии и вокруг шеи. На шею надевали нить бус, белых или желтых, которые называли кораллами. Непременным атрибутом в праздник был белый кисейный фартук с большими цветами. Фасоны фартуков были весьма разнообразны. Верхний костюм составляло ватное пальто в талию и валенки, на голове – теплая шаль, в руках – белый носовой платок, который использовался в качестве атрибута.

Мужчины – в рубашках из белого полотна, у молодых – с отложным воротничком, короткие жилеты с металлическими пуговицами, длинный кафтан (из кожи), который назывался городским, сшитый на манер русской поддевки с металлическими пуговицами по обеим сторонам кафтана. Надевали в праздники цветные шарфы и галстуки на шею. Молодые мужчины могли также носить короткополые пиджаки (Binschak) с жилетами из того же материала. Верхний костюм дополнялся черной или желтой овечьей дубленой шубой, крытой у состоятельных переселенцев черным сукном. Позднее вместо шуб стали носить теплые пальто, а также бикешы (Bikeesch) – ватные стеганые куртки с двумя пуговицами на спине. На голове – ватная шапка на сукне или на мерлушке. На ногах – блестящие лаковые сапоги и калоши, которые были предметом гордости колонистов, иногда валенки. Позднее – широкие сапоги с железными подковами. Довершали праздничный костюм мужчины часы с цепочкой, находившиеся в левом верхнем кармане жилета, цепочка закреплялась на последней петле жилета, в кармане – кисет для табака, а на ремне – футляр для трубки.

Богослужение длилось с 17 до 18 часов. Дома в это время оставалась лишь одна из женщин, которая готовила праздничный стол. После службы

праздник продолжался дома в каждой семье. Ритуал этот отличался в разных поселениях и даже в разных семьях в зависимости от имущественного положения и от различий в вере.

К Рождеству варили мед из свеклы, из которого затем делали пряники. Пряники пекли в железных формах в виде бабочек, угольничков, цветочков, звездочек. С ужином нужно было торопиться, так как многие в этот день ничего не ели до первой звезды, то есть до наступления темноты. В некоторых поселениях в этот день готовили только блюда из рыбы.

После окончания вечерней службы детям школьного возраста раздавали подарки – пряники и конфеты с церковной елки или с елки, установленной в школьном здании. Дело в том, что здания церковью большей частью не отапливались, и тогда служба проходила в теплом помещении школы.

Для детей чаще всего приглашали ряженого. В сенях раздавался страшный грохот и звон цепей. Появлялся мужчина, переодетый в вывороченный овечий тулуп, меховую шапку и огромные валенки. Он был опоясан несколькими железными дышловыми или плужными цепями. В левой руке он держал колокольчик, а в правой – хлыст. Это был Пельцникель (Pelznickel, дословно – Николай в тулупе и меховой шапке). Этот ряженный вползал в комнату, где находились дети, на четвереньках, производя лязг и шум цепями, концы которых волочились по полу. Страшным голосом он требовал к себе того или иного шалуна. Дети от страха забивались в углы, прятались под столы, под кровати, которые в немецких домах были короткими, но очень высокими (Himmelbett). Пельцникель либо сам вытаскивал непослушных детей, либо приказывал это сделать другим. Дети, дрожа от страха, слушали, как Пельцникель перечисляет

все их прегрешения, шалости (заранее сообщенные родителями). Пельцникель наказывал их, заставляя прыгать над протянутым прутом и кусать зубами цепь. И только взяв с детей слово больше не шалить, хорошо учиться, почитать родителей, Пельцникель уходил. Дети очень боялись Пельцникеля, и это часто портило им праздник Рождества. В некоторых селах этого ряженого называли Кнехт Рупрехт.

Вслед за Пельцникелем появлялся рождественский ребенок, младенец Христос (Christkind), который, как говорили детям, спускался с неба по длинной лестнице. Обычно это была молодая женщина из своего же дома, одетая во все белое, с лицом, покрытым густой вуалью. Она входила в комнату, держа в одной руке прут, а в другой – завязанные в платочек пряники, конфеты и, конечно, игрушки: барашков, лошадок на колесах, палочки с конской головой и уздой для мальчиков, девочкам – головки кукол, куклы-голышки и куклы, одетые в разноцветные платья (из тряпочек). Она тоже спрашивала детей о шалостях, но в отличие от Пельцникеля, мягко, ласково слегка наказывала их прутиком, заставляла читать заученную для данного случая молитву. Крестхен спрашивала ребенка: «Ты обещаешь, что теперь всегда будешь послушным и будешь молиться Богу?» (Willst du beten?). На что ребенок отвечал:

Christkinche «Knoche»

Крестхен,

bet ich alle Woche,

буду молиться всю неделю,

bet ich alle verzeih Tag

я буду молиться 14 дней,

dass es net rneh komme mag.

больше этого никогда не случится.

После данных детьми обещаний, они получали подарки.

Надо сказать, что дети побаивались и Крестхен с ее хлыстиком. Ино-

гда она приходила вместе с Пельцникелем и показывала ему, кого из детей следует наказать. Эти обычаи – пугать детей – постепенно исчезали. Пельцникель и Крестхен становились только веселыми ряжеными.

Взрослые мужчины и парни не боялись Крестхен и старались поднять вуаль, поцеловать младенца, он защищался прутом, стегая довольно больно не в меру любопытных взрослых.

В некоторых поселениях церемония раздачи подарков проходила иначе. В доме собирались все (дети и взрослые) вокруг стола, на котором были выставлены подарки, медовые пряники, орехи и конфеты из жженого сахара, завернутые сначала в белую, а сверху еще и в цветную бумагу. Белая бумажка выглядела из-под цветной и на ней были написаны строчки из какого-нибудь стишка или рифмовки, например: «Боюсь, брусничная вода мне не наделала б вреда». В воспоминаниях П. К. Галлера отмечается, что все эти конфеты были невкусные. И детей прельщали больше стишки и картинки с изображениями принцессы Дагмары (царицы Марии Федоровны). Дети наклеивали эти фантики на стены возле зеркала. Еще больше привлекали детей пластинки из сладкого теста (Platten), на которых было выдавлено изображение лошади с всадником в треугольной шляпе, а также мятные пряники. Для взрослых на этом же столе были приготовлены тарелки со сладостями, трубки, кисеты, перочинные ножики, материя на платье, головные платки и т. п. Женщинам было принято также дарить луковицу или морковку.

Дети должны были петь «Рождественский гимн», после чего являлся младенец Христос (Christkindchen). По очереди дети читали для него стихи, пели песни, получали за это похвалы и подарки. И только после исчезновения Кресткиндхен появлялся злой дух, ко-

торый требовал наказания ребенка, пожирания лентяев, зарывающих букварь под амбаром, и т. д. [5].

Совсем по-иному проходило Рождество в общине «Евангелистов». Обряд крещения проходил у них в зрелом возрасте и подкреплялся крещением в открытой воде (реке). Нравы в общине были строгие, они закреплялись многими запретами. Женщины обычно ходили в белых блузах и темных юбках, в высоких кожаных ботинках на шнурках; зимой – в стеганых коротких ватных жакетах типа приталенной фуфайки в платках и шарфах, в высоких валенках.

Накануне Рождества, 24 декабря, все члены общины собирались в доме проповедника. Женщины – в белых длинных рубашках и длинных платках. Проповедник поверх обычной одежды надевал белый фартук. Мужчины садились в ряд и по очереди, передавая фартук, омывали друг другу ноги, наливали и выпивали немного вина, которое заедали куском пирога (Kuchen). Тот же обряд повторяли женщины [6].

В первый день Рождества не ели мяса по старому поверью, что волки порвут скотину хозяев. В этот же день обязательно готовили сладкий суп (Schnitzsuppe) и клёцки (Klosschen). На второй день подавалась жареная птица, мясной суп с галушками, молочная пшенная каша. Меню было особенно разнообразно. На полдник в Рождество

подавали хворост, оладьи, пышки, жаренные на сковородке, сухой калач, облитый маслом и яйцами, вафли, пироги из тонко раскатанного сдобного теста, посыпанные затиркой из муки, масла и сахара (Kuchen), или пироги с яблоками и ягодами, залитые желтками, растертыми с сахаром, сметаной и мукой [7].

На Рождество много танцевали. Любимыми танцами были привезенные из Германии «Вальс “вприпрыжку”», «Августин семиколенный», «Камаринская», которой колонисты научились у русских. Своеобразно, головокружительно быстро, с пристукиванием каблукими немцы парами танцевали польки.

Однако с течением времени многие элементы праздничного обряда стали забываться повсеместно. Сохранялись они лишь в тех семьях, в которых эти обычаи не только передавались из уст в уста, но и проходили точно по описанному сценарию.

Таким образом, рассмотрев зимние праздники и обряды в немецких поселениях юга Красноярского края, можно заключить, что основные элементы зимнего празднично-обрядового цикла сохранились до настоящего времени, однако некоторые из них перешли в разряд молодежных увеселений. Кроме того, в обрядовых действиях прослеживается некая вариативность, так как немецкое население принадлежит к разным конфессиональным группам.

Примечания

1. Новосёлова, Н. А. Солнцеворот: Традиционный народный календарь Енисейской губернии от Рождества до Ивана Купалы. – Красноярск, 2005. – С. 18.
2. Шишкина-Фишер, Е. М. Немецкие народные календарные обряды, обычаи, танцы и песни. – М., 2000. – С. 18.
3. Ерина. Е. М. Салькова В. Е. Обычаи поволжских немцев. – М., 2000. – С. 19.
4. Там же. – С. 10-12.
5. Там же. – С. 13-14.
6. Минусинский краеведческий музей (МКМ), инв. № 2414-28.
7. Шмидт, В. В. Кухня российских немцев. – Новосибирск, 2003. – С. 130-131.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ПЕРИФЕРИИ

О. В. Гусева

Процессы, происходящие в последние двадцать лет в музыкальной жизни сибирского города Кемерово, во многом обусловлены его статусом административного центра крупного индустриального региона и содержат в себе признаки всеобщности, характеризующие культуру государства в целом. В то же время Кемерово отличается от большей части прочих административных центров Сибирского региона не слишком благоприятными исходными данными: социальным составом, отсутствием традиций, тонким слоем интеллигенции (не по формальному признаку, а по истинным качествам), исторической молодостью, сравнительно кратким сроком существования в качестве самостоятельной административной единицы, спецификой социального состава населения, большая часть которого является потомками переселенцев, репрессированных из разных регионов России и рядом других особенностей. Все это вместе взятое обуславливает особенности художественной (в том числе музыкальной) жизни города, к тому же, являющегося периферией с географической точки зрения.

Наш интерес к событиям, происходящим в музыкальной жизни города, лежит в русле сформировавшейся в качестве самостоятельного направления культурной регионалистики и свойственного ей стремления к получению, в числе прочего, знаний о художественной (музыкальной) жизни географически отдаленных от центра регионов, крупных провинциальных городов. Проблемы состояния современной музыкальной культуры провинции, бытования музыки в регионах в последние десятилетия приобрели актуальность, стали предметом активного изучения

и теоретического осмысления, так как именно провинция (периферия) нередко аккумулирует здоровые «охранительные» силы национальной культуры.

Изучение музыкальной жизни провинции ведется, как правило, с позиций выявления особенностей ее локального преломления в том или ином регионе, что требует некоторого расширения традиционной для музыковедения трактовки понятия «музыкальная жизнь», её иного ценностного наполнения.

Музыкальная жизнь в соответствии с традиционным определением, объединяющим научные культуроведческие, культурно-социологические, искусствоведческие подходы, – это специфическая область деятельности человека, включающая совокупность различных форм музыкально-творческой практики, сконцентрированных вокруг музыки. Это процесс создания, распространения, усвоения ценностей, норм и традиций музыкальной культуры, осуществляемый в рамках соответствующих институтов и форм. В течение многих десятилетий в научной и образовательной практике музыкальная жизнь представлялась по большей части как ретроспектива, в ней выделялись наиболее важные факты, имеющие историческое значение, анализировалась деятельность выдающихся представителей музыкальной культуры и их творения-шедевры. Подход к изучению музыкальной жизни провинциального города как целостному явлению настоящего, а не прошлого, требует включения в исследовательское поле всех многообразных явлений, имеющих не только художественно-эстетическую, но и социально-культурную значимость, поскольку в периферийном городе нередко

историческим фактом, событием становится то, что для музыкальной жизни столицы лишь повседневная, привычная обыденность. Содержание публикаций, посвященных музыкальной жизни и музыкальной культуре регионов, подтверждает этот тезис.

И в публицистике, и в научных исследованиях, характеризующих музыкальную культуру периферии, выявляются особенности, определяется «вписанность» событий, происходящих в ее музыкальной жизни, в процессы, характерные для России в целом. В частности, на страницах самого крупного специализированного научно-теоретического и критико-публицистического журнала «Музыкальная академия» ведется постоянная рубрика «Из российских регионов». Содержание материалов этой рубрики позволяет представить хотя бы в общих чертах тенденции развития музыкальной культуры, панораму музыкальной жизни регионов России. Публикации, предлагаемые названным журналом и другими изданиями, нередко диаметрально противоположны и по оценке содержания региональной музыкальной культуры, и по эмоциональному тону. В одних – которые можно назвать оптимистичными – повествуется о динамичности музыкальной жизни того или иного региона, ее наполненности разнообразными формами: фестивалями, конкурсами, концертами. В этих публикациях дается высокая оценка творчества профессиональных и любительских коллективов и исполнителей, деятельности союзов композиторов. По большей части в таких публикациях речь идет о регионах и городах, географически близких к центру, имеющих прочные культурные основы, вековые традиции, которые были поколеблены происходящими в государстве политическими и социальными переменами лишь в незначительной степени. Публикации противопо-

ложного характера содержат достаточно пессимистическую оценку современной музыкальной действительности, в них говорится о сокращении количества или отмене фестивалей, падении посещаемости филармонических залов, о преобладании в окружающем человека звуковом пространстве музыки, не обладающей художественно-эстетической ценностью. Часто и с особой горечью упоминается так называемое упущенное поколение слушателей, с удовольствием потребляющее некачественный музыкальный продукт, не воспринимающее музыку академических жанров. «Порой возникает впечатление, что против музыки идет нешуточная борьба. Серьезная музыка исчезает не только с экрана, она уходит из даже из школы. Это изъятие из народа его души» [1]. Состояние музыкальной жизни оценивается некоторыми авторами статей как «упадок и гибель культуры», характеризуется словосочетаниями «задавленность культуры безденежьем», засилье «серой самодеятельности» и т. д. Заметим, что такая оценка не нова, она сопровождает многие этапы отечественной культуры, как правило, совпадающие с серьезными социальными и политическими катаклизмами в жизни государства. В 1930-е годы протоиерей Георгий Флоровский проницательно заметил: «История русской культуры, вся она в переboях, в приступах, в отречениях, в разочарованиях, изменах, разрывах...» [2]. Представляется, что полярность оценки особенностей художественно-культурной жизни регионов на постсоветском пространстве правомерна.

В рассуждениях о постсоветской художественной, в том числе музыкальной культуре и оценке ее состояния, как правило, в качестве позитива акцентируется внимание на обретенной ею свободе, на снятии многих ограничений, запретов, цензуры. При этом нередко не учитыва-

ется то, что одновременно для культуры это означает и потерю некоторых управленческих рычагов, административных норм, сформировавшихся еще в громадной и централизованной дореволюционной России, на базе ресурсов которой развивалось советское государство. Во многом развитие музыкальной культуры советского государства опиралось на традиции и нормы, сформировавшиеся в Российской империи, основой успехов в области музыкальной жизни оно было обязано «русской школе», дореволюционным кадрам и традициям. Немаловажно и то, что советская музыкальная культура, при всех ее издержках, стремясь доказать мировому сообществу свои гуманистические цели и идеалы, продемонстрировать достигнутые ею вершины, ориентировалась на высочайшие образцы мирового музыкального искусства, стремилась привлечь к ним внимание массовой аудитории.

Напомним, что 1990-е годы открыли в истории России новый этап, характеризуемый кардинальными изменениями политического и экономического облика российского государства, отмеченный проведением реформ, результаты которых нашли отражение в функционировании и содержании художественной культуры. В особенной степени эти перемены затронули периферийные регионы, в которых смена политической и экономической ситуации породила общие проблемы в культуре. Контурно обозначим некоторые из особенностей (проблем) функционирования музыкальной культуры России, нашедших отражение в музыкальной жизни многих регионов и так или иначе обусловленных финансовой нестабильностью в государстве, порожденной его вхождением в рыночную экономику:

- академическое музыкальное искусство, требующее материальных вложений, в 1990-е годы оказалось вне зоны

пристального внимания региональных властей;

- новая волна эмиграции представителей художественной интеллигенции, отъезд за рубеж многих выдающихся деятелей музыкальной культуры, чья деятельность являлась национальной гордостью: исполнителей-музыкантов, дирижеров, преподавателей консерваторий, имевших собственные исполнительские школы;

- миграция представителей музыкального искусства внутри государства: на освобождающиеся места эмигрантов потянулись музыканты и преподаватели из регионов, ослабляя тем самым качественный уровень профессиональных исполнительских и преподавательских коллективов, вследствие чего в регионах возникла проблема нехватки высокопрофессиональных кадров;

- разрушение ряда российских традиций музыкальной жизни, в частности широкой гастрольной практики, к которой привлекались лучшие музыкально-исполнительские силы государства;

- ограничение музыкально-просветительской деятельности, ранее имевшей организованный, системный, устойчивый характер, представленной разнообразными формами (общество «Знание», лектории филармоний, Университеты культуры). Как итог – разрушение десятилетиями формировавшегося и пока еще чрезвычайно тонкого слоя просвещенных слушателей, подготовленных к восприятию академического музыкального искусства, требующего размышления, самостоятельной оценки, специальных знаний.

Определив для себя в качестве основополагающей позицию тех авторов, которые находят в современной культурной ситуации позитивные стороны, предпримем попытку выявления тех путей, которые ведут к постепенному решению выше обозначенных проблем

функционирования музыкальной жизни в Кемерове.

Музыкальная жизнь г. Кемерово всегда была достаточно динамичной, разнообразной по формам, насыщена множеством событий. Но если в советское время в ней преобладали формы народного художественного творчества, представленного множеством любительских коллективов, то приблизительно в последние пятнадцать лет все более значимым сегментом музыкальной жизни города становится профессиональное искусство. В одной из публикаций известный музыковед, композитор, просветитель, организатор такой формы музыкальной жизни регионов, как «музыкальное передвижничество» В. В. Задерацкий предлагал считать признаком музыкальной «столичности» крупного города наличие в нем театра оперы и балета, симфонического оркестра, хоровой капеллы. Опираясь на эту точку зрения, констатируем: в Кемерове действуют музыкальный театр им. Боброва, симфонический оркестр и камерный хор, входящие в состав Государственной филармонии Кузбасса им. Штоколова, что позволяет условно, на основании наличия названных объектов профессионального искусства, считать его не только административной, но и музыкальной столицей области.

Обратившись к первой из обозначенных нами проблем современной музыкальной жизни города – отсутствию финансового внимания властей, – заметим, что до 1990-х годов такой проблемы не существовало. Все «первые лица» во властных вертикалях были обязаны понимать и понимали, что развитие культуры – их важнейшее дело. Зададимся вопросом, имеет ли место в настоящее время заинтересованность первых лиц, то есть администрации области в развитии художественной культуры, находятся ли в поле внимания те

«столичные» объекты профессионального музыкального искусства, которые мы назвали выше? В качестве ответа напомним о реализации в Кузбассе регионального проекта «Культура» и разработанной в его рамках концепции развития культуры Кемеровской области. При тех сложностях финансирования культуры, которые сложились на федеральном уровне, все большую роль в процессе ее поддержки играют областные и городские административные органы. Не вдаваясь в глубину анализа этой проблемы, требующей самостоятельного и вдумчивого изучения, обратим внимание не на некоторые внешние факторы, свидетельствующие о том, что профессиональное музыкальное искусство находится в зоне внимания органов власти. В Кемерове работают три музыкальных коллектива, имеющие статус Губернаторских: это симфонический оркестр, камерный хор, юношеский хор «Утро». Аналогичный статус Губернаторского имеет фонд «Юные дарования Кузбасса». Задача фонда заключается в выявлении одаренных детей, финансировании обучения (губернаторская стипендия) и сохранении внимания к их дальнейшему продвижению по образовательной лестнице. Статус «губернаторский» предполагает особую материальную поддержку названных коллективов: обеспечение инструментами, финансирование гастрольных поездок, в том числе в зарубежные страны (камерный хор, хор «Утро», музыканты фонда «Юные дарования»), надбавки к зарплатам и ежеквартальные премии, организация льготного отдыха музыкантов, содержание и ремонт помещений (ремонт зданий филармонии и музыкального театра) и т. д. Кроме того, администрация области субсидирует гастрольные выступления выдающихся музыкантов, о чем более подробно будет сказано ниже.

Несмотря на географическую отдаленность и провинциальность, Кемерово испытал на себе влияние того, что мы обозначили как вторую и третью особенности музыкальной жизни России – эмиграция и миграция музыкантов. Если эмиграция в зарубежные страны коснулась Кемеровской области в малой степени (хотя ряд примеров успешной деятельности за рубежом покинувших Кузбасс кемеровских музыкантов мы могли бы привести), то проблема миграции – отъезда многих профессиональных музыкантов в европейскую часть страны или переход в более престижные коллективы – сохраняет свою остроту. В качестве примера можно привести состав Губернаторского симфонического оркестра, большая часть музыкантов которого на этапах формирования (1981-1982 гг.) и начала концертной деятельности коллектива имела базовое консерваторское образование. За прошедшие годы в результате естественного постепенного ухода старшего поколения, являвшегося связующим звеном с высокими традициями русской интеллигенции, а также миграции, приведшей к сокращению количества музыкантов, имеющих высшее консерваторское образование, качественный уровень исполнительских кадров снизился. На смену тем, кто ушел, уехал, пришли молодые исполнители, имеющие либо среднее специальное образование (музыкальное училище), либо высшее, но полученное в университете культуры и искусств г. Кемерово, где до недавнего времени подготовка музыкантов велась в рамках специальности «Народное художественное творчество», квалификации выпускников по диплому не соответствовали занимаемым должностям «артистов оркестра».

Аналогичная ситуация складывается в камерном хоре, в музыкальном театре, испытывающих нехватку солистов-вокалистов, музыкантов оркестра. Таким образом, внутри процесса «эмиграция-

миграция» мы выявили проблему дефицита кадров. Ближайшая к Кузбассу Новосибирская консерватория также не может решить эту задачу, так как количество ее выпускников невелико, они обеспечивают функционирование многочисленных профессиональных музыкальных коллективов Новосибирска, а лучшие из них эмигрируют в зарубежье. Реальное разрешение этой достаточно сложной ситуации – подготовка профессиональных кадров в Кузбассе, обучение музыкантов для симфонического оркестра, камерного хора, музыкального театра по целевому заказу, сформированному администрацией области. Выполнение такого заказа на базе факультета музыкального искусства университета культуры и искусств возможно, однако оно повлечет за собой постановку сложно решаемого в нынешней финансовой ситуации вопроса о повышении профессионального уровня преподавательского состава, на качество которого также сказались процессы «эмиграции-миграции».

Характеризуя следующую особенность музыкальной жизни – разрушение традиций гастрольно-концертной практики, отметим, что в былые десятилетия (при отсутствии регионального компонента профессионального музыкального искусства) гастроли выдающихся представителей музыкально-исполнительского искусства России позволяли провинциальным слушателям приобщаться к эталонным образцам музыкально-исполнительского искусства. Обращаясь к эмпирическому материалу, невозможно уйти от сравнения «раньше и теперь», оно высвечивает главное, существенное и в прошлом, и в сегодняшнем состоянии культуры. Если встать на позиции пессимистов, то, несомненно, период конца 80-х – начала 90-х годов прошлого столетия для периферийных регионов стал временем утраты многих норм и традиций, сфор-

мировавшихся в советском государстве. Обращение к фактам жизни культуры Сибирского региона позволяет констатировать, что именно в эти годы была почти разрушена гастрольно-концертная практика, позволявшая нескольким поколениям слушателей отдаленных регионов знакомиться с эталонными образцами академического музыкального искусства: С. Рихтер, В. Третьяков, квартет им. Бородина, капелла В. Чернушенко, хор В. Минина, симфонический оркестр Е. Светланова, гастролы оперной труппы Большого театра и т. д. Это имена и коллективы, значимость творчества которых измеряется не государственным, но мировым признанием. Появление афиш с такими именами привлекало к себе даже не слишком искушенного в музыке слушателя, а посещение такого рода концертов для многих становилось началом вхождения в мир академического музыкального искусства, по традиции именуемого «серьезным». К счастью, в культуре вакуума не бывает. С ослаблением гастрольной практики, организованной на уровне государства, активизировался обмен музыкантами-исполнителями и профессиональными музыкальными коллективами внутри Сибирского региона. Замечательные, высокопрофессиональные оркестры народных инструментов Новосибирска (худ. рук. и гл. дирижер – народный артист РФ В. Гусев), Барнаула (худ. рук. и гл. дирижер – заслуженный артист РФ Е. Борисов), инструментальные ансамбли и музыканты-солисты из Новосибирска, выступая в концертных залах Кемеровской области, поддерживали прежнюю динамику музыкальной жизни нашего региона.

В последнем десятилетии ситуация начала изменяться, постепенно восстанавливались сложившиеся в советское время традиции и формы гастрольно-концертной практики. При этом пози-

тивным является соединение традиционной концертной формы выступления виднейших музыкантов с элементами музыкального просвещения. Как правило, в концерте участвует музыковед, а иногда, что особенно привлекательно для слушателя, комментарии к исполняемой музыке дает сам музыкант. Одна из таких концертно-просветительских форм названа «Возрождение гастрольной карты России». Ее истоки связаны с прогрессивными русскими демократическими традициями XIX века, с деятельностью художников и музыкантов-передвижников, вспомним, например, «Исторические концерты» А. Рубинштейна в провинциальных городах европейской части России. В рамках проекта «Возрождение гастрольной карты России» возобновились гастролы не только наших российских музыкантов, произошло «открытие окна» из Европы и США. В Кемерове и других городах области играли французы (пианист Хьюго Леклер и саксофонист Жюльен Пети), англичане (пианисты П. Донохоу, Ф. Кемпф). Цель проекта «Возрождение гастрольной карты России» – восполнение огромного разрыва в содержании и качестве музыкальной жизни между столицами (Москвой и Петербургом) и регионами. Уже более десятка музыкантов участвуют в этом проекте, не только гастрوليруя, но и проводя мастер-классы, то есть обучая молодых музыкантов. Так, например, француз Х. Леклер – организатор и генеральный директор Фестиваля в городе Нанси, преподаватель Парижской консерватории, признанный в Европе блестящим интерпретатором музыки французских композиторов, дал мастер-класс в Новокузнецке, соединив исполнительскую, просветительскую деятельность с академическим обучением. Слушателям концертов, а затем участникам мастер-класса интересно и поучительно бы-

ло услышать пьесы импрессиониста К. Дебюсси «Терраса, посещаемая лунным светом», «Фейерверк» в исполнении французского музыканта.

В рамках этой же программы «Возрождение гастрольной карты России» произошла симптоматичная встреча сибиряков с выдающимся российским скрипачом Олегом Крысой. В 1960-е годы молодой скрипач, принадлежащий к когорте учеников великого Д. Ойстраха, в которую входят выдающиеся исполнители В. Спиваков, Г. Кремер, гастролировал в городах Кузбасса. Нынешний гастрольный визит О. Крысы, теперь гражданина США, состоявшийся спустя десятилетия в Кемерове и Новокузнецке, – одно из свидетельств возвращения российских эмигрантов, включения в музыкальную жизнь России, ее регионов. Подобных примеров немало. Это и практически ежегодные концерты, и мастер-классы бывших кемеровчан, супругов-пианистов Коноваловых, проживающих и преподающих в г. Эдмонтон (Канада). Настоящий фурор произвели в Кемерове концерты трио Б. Бараза, в составе которого играют российские музыканты, проживающие во Франции и Италии. Б. Бараз, ранее работавший в оркестре «Солисты Москвы» Ю. Башмета, в настоящее время преподает во Франции, в Кемерове он провел мастер-класс для юных музыкантов. В качестве доказательства позитивных изменений концертной жизни можно привести множество примеров реализации творческих проектов, проходивших при непосредственной финансовой поддержке Администрации области и ее губернатора А. Г. Тулеева. Это концертные туры по Кузбассу звезд мирового уровня: выдающегося баритона, народного артиста РФ Д. Хворостовского, концерты симфонических оркестров, руководимых народными артистами РФ Ю. Башметом, В. Спиваковым. На афишах филармо-

нии кемеровчане вновь увидели имена знаменитых музыкантов: мэтров скрипичного и виолончельного искусства, народных артистов России Т. Гринденко и А. Рудина, народной артистки СССР певицы Маквалы Касрашвили и бывшей кемеровчанки, обладательницы премии Грэмми М. Домашенко и т. д.

Представляется примечательным и такой факт: в Кемерове концертируют исполнители-иностранцы, обучающиеся у русских преподавателей, эмигрировавших за рубеж в предшествующее десятилетие. Это одаренные пианистка из Китая Тай Янь – ученица русского пианиста, народного артиста РФ Владимира Крайнева, исполнившая 2-й концерт Рахманинова, и скрипачка У. Джен Ю – ученица Захара Брона, которая сыграла концерты И. Брамса и П. И. Чайковского в Кемерове и Белово. Захар Брон – ранее профессор Новосибирской консерватории, возглавлявший знаменитую скрипичную школу, ныне преподает в Испании, Владимир Крайнев – народный артист РФ, преподает в Германии в Ганновере. Таким образом, нам представляется, что задача приобщения кемеровских слушателей к эталонным образцам музыкального исполнительства постепенно решается. Однако если сравнить аншлаги во время концертов заезжих «звезд» российского шоу-бизнеса и пустые места на некоторых концертах известных в России и за рубежом академических музыкантов, или полупустые залы при появлении афиш с именами, мало известных кемеровскому слушателю имен Малера, Бартока, Стравинского, то становится очевидным, что среда, востребующая академическое искусство, находится пока еще в стадии формирования. До решения задачи еще далеко, и не последнюю роль в процессе приобщения слушателей к академической музыке могут сыграть различные формы музыкального просветительства.

Музыкально-просветительская деятельность, направленная на приобщение широких масс к знаниям о высоком музыкальном искусстве, на знакомство с музыкальными шедеврами, всегда была сильной стороной российской, а затем советской музыкальной культуры. По значимости музыкальное просвещение всегда находилось на одном уровне с музыкальным образованием и воспитанием. Обращение к истории показывает, что усиление просветительских тенденций совпадало с переломными социально-культурными ситуациями. Так было в конце XVIII – начале XIX веков, когда в противовес западному музыкально-культурному воздействию шло активное формирование национальных музыкальных традиций. Так было в 20-е годы XX века, в период кардинального пересмотра государственной системы музыкального образования. Эти же тенденции актуальны для нашего неспокойного времени. Возрождение идеи просветительства в современной ситуации актуально в условиях активного воздействия на личность лишь одной (и не лучшей) части музыкального искусства (так называемой «легкой» музыки), что вступает в противоречие с потенциальными возможностями музыкального искусства во всём его объёме.

В советское время просветительскую функцию выполняли общество «Знание», лекторы которого приходили на предприятия, «к станку», Университеты культуры, на обучение в которых направляли слушателей с производства, достаточно успешно работали факультеты общественных профессий (ФОПы) в образовательных учреждениях, на занятиях которых студентам пытались привить интерес к художественной культуре и к музыке в частности. В настоящее время музыкальное просвещение продолжает жить, но меняет свои формы.

Рассмотрим эти формы на примере деятельности профессионального коллектива, Губернаторского симфонического оркестра. Просветительскими можно считать все концерты оркестра, поскольку их обязательным элементом является вступительное слово музыковеда. Концерт, предваряемый музыковедческим текстом, содержащим фактологический материал, настраивающим на восприятие музыки, заостряющим внимание слушателя на ключевых моментах разворачиваемого во времени музыкального произведения, позволяет соединить эмоционально-аффективное и интеллектуально осознанное восприятие музыкального содержания. В профессиональной среде существует точка зрения, с которой мы отчасти согласны: интуитивное, спонтанное постижение музыки способно дать удивительный эффект, неожиданный эмоциональный заряд, воспоминание о котором способно сохраниться у слушателя на всю жизнь, в такое восприятие музыки не должно вмешиваться слово. Эту точку зрения подтверждает концертная практика крупных столичных симфонических коллективов, где существует стабильный слушательский контингент, формировавшийся десятилетиями, и где вступительное, просветительское слово музыковеда – редкость. Но в Кемерове, с его пока еще тончайшим слоем просвещенных потребителей академического музыкального искусства, наличие в концертах просветительской составляющей принципиально важно, что подтверждают и сами слушатели.

Подлинно просветительский характер имеют те концерты оркестра, которые называются абонементными. Это циклы, построенные в соответствии с заявленной заранее общей темой, объединяющей все концерты. Обратимся к тематике одного из циклов «Музыка и мировая художественная культура»,

проводимого в течение последнего десятилетия. Этот цикл предназначен для студентов вузов, ссузов, учащихся старших классов, его концерты призваны приобщить слушателей к академической музыке, связанной какими-либо нитями с произведениями, представляющими разные виды искусства. Приведем несколько названий такого рода концертов: ««Ромео и Джульетта» В. Шекспира в творчестве Г. Берлиоза, П. И. Чайковского, С. Прокофьева»; «Творчество А. С. Пушкина в музыке Чайковского и Римского-Корсакова», ««Маскарад» М. Лермонтова и музыка А. Хачатуряна», «Импрессионизм в живописи, поэзии и музыке»; «Музыкальное барокко» и т. д. Опыт показывает, что в течение нескольких лет в молодежной среде, являющейся постоянным потребителем концертов цикла (студенты Технического университета, учащиеся Губернаторского кадетского корпуса, Губернаторской женской гимназии), удалось сформировать интерес к серьезной музыке.

Воспитание просвещенного слушателя ведется и на базе младших классов общеобразовательных школ. Концерты (6 концертов в каждом цикле в течение года) также выстраиваются в соответствии с темой, например: «Сказки, истории, легенды, поведанные музыкой», «Музыкальные портреты великих композиторов», «Путешествия по странам мира с симфоническим оркестром».

В ходе концерта дети рассуждают вместе с музыковедом о характере музыки, о возможностях музыкального искусства, пытаются выяснить что может «рассказать» или «нарисовать» музыка,

знакомятся с инструментами оркестра, элементами музыкального языка. Свои впечатления слушатели высказывают не только словесно, но и в рисунках, которые приносят на очередной концерт.

Мы привели примеры из просветительской деятельности симфонического оркестра, но подобные формы есть в работе каждого профессионального коллектива филармонии Кузбасса: камерного хора, оркестра русских народных инструментов, инструментальных ансамблей, солистов, групп музыкального лектория. Музыкальное просвещение не может быть разовой акцией. Нам представляется, что целенаправленное развитие музыкальной культуры человека, формирование музыкального вкуса, воспитание в нем эмоциональной отзывчивости, понимания и переживания содержания музыки – это процесс. И если этот процесс будет систематическим, продуманным и организованным, то есть надежда на то, что эмоциональный отклик, эмпатия (сопереживание, сочувствие) станут неотъемлемыми качествами личности, особенно необходимыми ей в современных условиях.

Мы не ставили задачи основательного изучения каждой из обозначенных проблем. Завершая краткий экскурс в музыкальную жизнь столицы Кузбасса, подытожим: музыкальная жизнь г. Кемерово продолжает быть динамичной, содержит множество примет, позволяющих надеяться на ее дальнейшее позитивное развитие, в ходе которого Кемерово приобретет статус музыкальной столицы региона.

Примечания

1. Волков, К. Нация рождает художника, чтобы он возвращал ей гармонию // Музыкальная академия. – 2005. – № 2. – С. 26.
2. Фроловский, Г. Цит. по: Тевосян, А. Лопнувшая струна или почему нынче «вишневый сад»? // Музыкальная академия. – 1998. – № 3-4. – Кн. 2. – С. 185.

**ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО НАРОДНОГО
ТАНЦА КОРЕННЫХ НАРОДОВ КУЗБАССА**

А. В. Палилей

Народное танцевальное творчество не представляет собой нечто неизменное. Отражая конкретный период жизни людей, передаваясь из поколения в поколение, танцы не только обогащаются новыми элементами, но и нередко несут в себе совершенно новое содержание. Сохраняя лучшие прогрессивные традиции, многие танцы и по сей день доставляют эстетическое наслаждение зрителю. Учитывая эти моменты, балетмейстерам в своей творческо-педагогической и исследовательской деятельности в области народного танцевального творчества следует опираться на те свойства народа, которые ему присущи изначально и наиболее полно отражают образ его жизни, чувства, способ мышления, отношение к труду, природе и т. д.

На сравнительно небольшой территории Кемеровской области (около ста тысяч км²) проживают свыше ста национальностей, включая коренных жителей области – шорцев, телеутов. Изучение, сохранение достижений народного танцевального творчества, активное использование хореографического фольклора коренных народов нашего региона в практической деятельности современных хореографических коллективов будет способствовать обогащению народной культуры не только Кузбасса, но и России в целом.

Предпринятая попытка систематизации собранного материала национального танца в некоторой степени может оказать практическую помощь балетмейстерам при организации учебно-педагогического и творческого процесса как в национальном коллективе, так и в любом другом, работающем в народном жанре. Кроме

того, поскольку с каждым годом образцы народного творчества все сильнее стираются из памяти людей, исследовательская работа подобного рода выполняет еще и функцию сохранения культурных ценностей для современного поколения.

Небольшую тюркоязычную народность, проживающую на юге Кузбасса в бассейнах рек Кондома и Мрас-Су и среднего течения реки Томи, называют шорцами. История становления и развития данного народа уходит своими корнями в глубокую древность. При археологических раскопках в городище Маяк (Южный Кузбасс) обнаружены глиняные сосуды с ромбовидным орнаментом. Подобный орнамент встречается и на старинных платях шорских женщин. Найденный материал могильника говорит о том, что население Южного Кузбасса в основном было европеоидным – шорцы принадлежат к уральскому типу большой монголоидной расы, образовавшейся в результате смешения европейцев и азиатов.

По утверждению историков, до середины первого тысячелетия нашей эры на территории Кузбасса жили кетогорские племена. В культуре шорцев имеются и самодийскоязычные этнические элементы. В преданиях шорцев упоминается народец «чот» (или «шот»), который жил в старину на реке Мрас-Су. В этом названии можно узнать самодийскоязычную родоплеменную группу «чода» (или «чоды»). Под воздействием внешних причин часть этих племен вынуждена была уйти на север Сибири. Оставшаяся часть населения ассимилирована с тюрками. Шорцы в основном вели оседлый образ жизни.

В научных трудах историков имеется информация о том, что предки шорцев занимались в основном рыболовством и охотой, что делает похожим их образ жизни на жизнь людей времен неолита на территории Южного Кузбасса. Другими традиционными хозяйственными промыслами у шорцев являлись сбор кедрового ореха, пчеловодство, земледелие.

Присоединение сибирского края к Российскому государству оказало большое влияние на дальнейшее развитие экономического, хозяйственного уклада жизни шорцев. До конца XIX века шорцы не имели письменности. Свои легенды, сказки, героические поэмы, рассказы шорцы в устной форме передавали из поколения в поколение. В настоящее время фольклор шорцев записывается и изучается этнографами и филологами.

Материальная культура шорцев – домашняя утварь, охотничьи принадлежности, бытовая и праздничная одежда – имеет определенный интерес для исследования и применения в сценической практике на основе художественного переосмысления.

В начале XX века все ощутимее сказывалось влияние русской культуры на культуру шорцев: на строительство домов, домашнюю утварь, на бытовую и праздничную одежду (женщины стали носить шали, платья, мужчины – драповые пальто, ситцевые рубахи, штаны, сапоги и т. д.). Но, несмотря на влияние русской культуры, шорцы стремились сохранить свой национальный колорит в одежде.

Этнический состав и происхождение телеутов достаточно полно освещены в историко-этнографической литературе. По сведениям исследователей-историков А. П. Усманского, Д. В. Кацюбы, Г. Ф. Миллера, телеуты по происхождению относятся к кочевым скотоводческим племенам «теле», входивших в тюркский каганат VI-VIII

веков. Название «теле», как утверждают китайские и древнетюркские летописи, принадлежит большому числу древних племен, кочевавших по огромной территории Монголии, Тувы, Русского и Монгольского Алтая. Историко-этнографическое изучение родоплеменного состава Саяно-Алтайских народностей свидетельствует об их единой этнографической основе. Это подтверждает тот факт, что та часть «Кузнецких татар» (шорцев), которая жила в XVIII веке в окрестностях г. Кузнецка и именовалась абинцами, практически ничем не отличалась от телеутов по языку и быту. Следовательно, это была группа телеутов, именуемая по-русски абинцами.

В настоящее время телеуты проживают по всей западной Сибири: в Кемеровской, Томской, Омской областях и в Алтайском крае. Однако основная масса телеутского населения, как этнически наиболее самобытная и компактно сосредоточенная, живет в настоящее время в Беловском и Гурьевском районах Кемеровской области по р. Большой и Малый Бакчат в населенных пунктах Челухоево, Беково, Верховская, Шанда и п. Черта г. Белово.

На протяжении всей своей истории культура телеутов не была предметом специального исследования. Телеуты – это своеобразный этнос, который формировался на протяжении более трех столетий не только под влиянием русского народа, но и многих тюркских народов. В результате многие из них обрусели, забыли родной язык, народное творчество, в частности народную хореографию, свою языческую веру, приняли православную и окончательно ассимилировались. Только в последнее время стала проводиться исследовательская работа по изучению и восстановлению родного языка, по крупицам собираются сведения о материальной культуре и народном творчестве телеутов.

Основными показателями этнического своеобразия телеутов является их язык, национальная одежда, тип хозяйства, жилища, народное творчество, включающее в себя эпос, сказки, песни, игры, танцы, обрядовые действия, праздники. Эти показатели играют существенную роль в работе над сценическим вариантом любого художественного произведения, в том числе и хореографического.

Бережно храня национальные традиции, балетмейстер, не искажая исторической достоверности, должен в своих хореографических постановках (если раскрывается историческая тема) показывать через декорации, реквизит, быт, хозяйственную деятельность и сопутствующий тому материал.

Хореография коренных народов Кузбасса – одна из самых молодых. История не сохранила законченных форм национального народного танца, и поэтому на сегодняшний день весьма актуально воссоздание традиций национальных танцев, их классификация, описание как отдельных танцевальных элементов, так и целостных танцевальных композиций в постановке современных балетмейстеров, работающих в национальных коллективах.

Сопоставимый анализ материальной культуры шорцев и телеутов, а также многочисленные этнографические источники дают нам основание полагать, что между коренными народами Сибири (хакасами, тувинцами, бурятами), а также народами, проживающими в Средней Азии (казахами, киргизами и др.), имеется много общего в образе жизни, ведении хозяйства, семейно-бытовых обрядах и обычаях, бытовой и праздничной одежде, материальной культуре.

Самым древним видом шорского и телеутского народного танца является ритуальный танец. Ритуальные тан-

цы исполнялись в различных жизненных ситуациях, связанных с семейно-бытовыми обрядами, охотой, похоронами, сбором урожая и т. д. При совершении данных обрядов обязательно присутствовал шаман. По утверждению Д. В. Кацюбы, шаманизм является специфической и традиционной чертой культуры и быта шорской и телеутской народности. Шаманство – это не только камлание и жертвоприношение, но и искусство слова и танца, актерское перевоплощение и глубокое знание психологии человека. Далеко не каждый человек может овладеть искусством слова и танца и перевоплотиться в процессе камлания. Сложный обряд шаманизма, который в глубокой древности носил в высшей степени серьезный, магический характер, направленный на то, чтобы родились дети и плодился скот, чтобы в семье было благополучие и счастье, чтобы в доме был достаток, а самое главное, чтобы жизнь не прекращалась.

Не все виды камлания шамана могут быть подвластны хореографическому решению, например, жертвоприношение со всей атрибутикой и процедурой его исполнения и др. И тем не менее, в сценической практике профессиональных ансамблей коренных народов Сибири (таких, как Государственный ансамбль песни и танца «Саяны» Республики Тыва, Государственный ансамбль танца «Байкал» Республики Бурятия) были приняты попытки воплотить на сцене образа шамана. Надо признать, что в репертуаре данных ансамблей этот танец не задержался по причине слабого хореографического языка и актерского мастерства. Процесс «вхождения» в образ и сам процесс камлания требует очень серьезной, профессиональной подготовки к сценическому перевоплощению.

Если проследить жизненные ситуации, где принимал участие шаман,

можно определить и выделить те моменты, которые могли бы иметь место на сценической площадке в художественных произведениях. Это, на наш взгляд, эпизод в свадебном обряде – ритуал «сомо туурерге», праздник «сомо», эмегендер или катеринки, некоторые элементы магии в обрядах и поверьях. Каждый из этих эпизодов имеет определенное действие, которое может быть решено и раскрыто в художественных образах на сцене. Особенно интересное сценическое решение можно найти, взяв за основу эпизод эмегендер или катеринки.

У телеутов духи – эмегендер – культовые изображения в виде тряпичных кукол или вырезанные из дерева. Они изображали мужчин, женщин, детей и являлись хранителями жилища, очага, способствовали благополучному исходу родов, усыпляли детей и т. д. «Катеринки» – женские куклы, мужские – «эркижи». Поскольку эмегендеры имели важное значение в жизни телеутов, хорошо изучив их предназначение, а также само культовое действие, можно прибегнуть к его художественному воплощению, используя шаманский бубен или несколько маленьких бубнов.

В прошлом у телеутов бытовали различные магические обряды и поверья: амулет в виде наконечника стрелы, охранявший младенца в кровати, подвешенная медвежья лапа около дверей у входа от злых духов и т. д., задабривание духов-хозяев гор, озер, рек, которые могли принести человеку удачу, культ орла, так как считалось, что по отношению к человеку орел не был агрессивен и т. д. Перечисленные магические обряды могут быть использованы в творческих работах балетмейстеров. Например, в репертуаре Государственного ансамбля танца «Байкал» есть танец орла, который с большим мастерством исполняется солистом-мужчиной.

Таким образом, тщательный анализ магических ритуалов и обрядов телеутского и шорского народов дает возможность балетмейстерам широкий простор для создания художественных произведений, не искажая сущности и предназначения каждого из них. Совместная работа с этнографом, режиссером и хормейстером поможет воссоздать художественные народные полотна, что даст возможность сохранения и развития национального фольклора коренных народов Кузбасса.

«Тандар» (у телеутов «тандыр») – наиболее поздний и распространенный вид шорской и телеутской народной хореографии. Форма «тандар» напоминает массовую русскую пляску под частушки (приплясы под частушки «так-пак»), сформировалась она под влиянием русской танцевальной культуры, поскольку в ранний период данного вида народного танца у шорцев и телеутов не наблюдалось. Музыкальным сопровождением этой пляски служила русская мелодия «Подгорная».

Технология исполнения пляски «тандар» проста. Все участники стояли в полукруге. Выходила исполнительница, пела частушку, а на проигрыш солисткой и всеми участниками исполнялся припляс, то есть несложные ритмические движения – дробные выстукивания. В приплясах используются простые притопы – двойные, одинарные (одной ногой), переменный шаг. Руки чаще всего поднимаются чуть выше головы и плавно переводятся из стороны в сторону. Голова при этом чуть наклонена вперед, взгляд опущен, корпус слегка подается вперед. Иногда голова запрокидывается назад, затем вновь наклоняется вперед, что придает своеобразный колорит пляске.

Если на плечах исполнительницы имеется платок («плат»), то она держит его за концы и растягивает в стороны,

либо держит перед собой, покачивая из стороны в сторону, либо соединяет руки с концами платка перед собой, как бы заворачиваясь в него. Приплясы могли исполняться как на месте, так и в повороте с продвижением.

Сопоставляя русскую пляску под частушки и шорскую пляску «тандар», необходимо отметить: лексически «тандар» уступает русской пляске, поскольку набор движений в нем ограничен. Это, видимо, связано с тем, что русская пляска имеет большую историю своего развития, а шорский «тандар» и телеутский «тандыр» – современный вид народной хореографии. Но, тем не менее, последние имеют свою специфическую манеру и характер исполнения. Мужское население в этих плясках принимало участие крайне редко, что обедняло их по содержанию и композиционному построению.

Отличаются они еще и тем, что русская пляска обычно исполняется по кругу, в пляске же «тандар» все участники стоят в полукруге, и только исполнительницы частушек выходят на середину площадки. Встречается в «тандаре» и перепляс, когда выходят две солистки, стремящиеся перепеть и переплясать друг друга.

Встречается и другой жанр шорской народной хореографии – групповая пляска. Примером может служить танец «Крестик». Название, со слов П. Майтакова (от которого был записан танец), происходит от разнообразия скрещивания рук в парах. Данный танец исполнялся на молодежных гуляньях, и по форме он напоминал русскую линейную кадрили. Данная пляска, по всей вероятности, также заимствована от русских, так как в Сибири повсеместно бытует пляска «Шестерка», где основным выразительным средством является вращение в парах с различным соединением рук.

Таким образом, пляска «тандар», групповые, а также сольные и парные пляски являются современным видом шорской народной хореографии, которые зародились и развиваются под влиянием русской танцевальной культуры.

В настоящее время ни один шорский праздник не обходится без исполнения данного вида народного творчества. Отдельные движения шорской пляски отражают характерные черты пляшущего человека; особенно выразительны руки: они просты в построении и подборе движений и поэтому доступны каждому, кто желает танцевать.

Исполнялись народные танцы под сопровождение таких музыкальных инструментов, как кайкомус, гармонь и балалайка.

Итак, отличительные особенности шорского народного танца нельзя интерпретировать как обособленную хореографию со своими танцевальными традициями, присущими только шорцам. Его надо рассматривать в контексте развития как шорского с заимствованием видов из русского танца, так и танцев других тюркоязычных народов, проживающих в Сибири, оказавших влияние на развитие шорского танца.

Анализ содержания и структуры обрядов и праздников телеутов, изучение их компонентов дает основание для определения основных видов телеутской хореографии: групповых, медленных хороводных и ритуальных танцев.

К групповым танцам относятся: «тандыр», «чертеки», «тандырлер», «шестерка», которые исполнялись во время проведения зимних вечеринок (комысту) в арендованном доме, где собиралась молодежь. Могли присутствовать и родители, чтобы присмотреть жениха для дочери, либо невесту для сына. Подобные вечеринки носили развлекательный характер, на них ни-

каких работ не выполняли, а лишь пели, плясали, играли в игры. Большой интерес вызывает игра «чертеки», что в переводе означает «угадай». Данная игра в настоящее время трансформировалась в танец-игру и исполняется фольклорным ансамблем «Солоны» п. Бачаты. Перед началом игры все участники (юноши и девушки) завязывали платком себе лица. На руки надевали перчатки или рукавицы, чтобы по рукам невозможно было узнать, где юноша, а где девушка. Девушки могли переодеться в мужскую одежду, соответственно юноши – в женскую. Исполнялась веселая плясовая музыка (в основном под гармонию), и все участники пускались в пляс. Если кто-то из участников был узнан, то он раскрывался. А кто-то, не дождавшись, что его отгадают, открывал лицо и продолжал танцевать с открытым лицом. В данной пляске-игре могла солировать и отдельная пара: юноша и девушка; девушка и девушка; юноша и юноша.

Исполнялся на вечеринках танец «шестерка», в нем участвовали одни девушки. Название танца происходит от количества исполнителей. Перед началом танца все участники вставали в два ряда: по 6 девушек в каждом. Гармонист играл веселую плясовую мелодию «тандыр», и оба ряда одновременно двигались друг другу навстречу, одновременно исполняя частушки. Основное движение – «шаг с приставкой». Исполнители в рядах, встретившись на середине, возвращаются на свои места. Затем снова двигаются навстречу. И так они продвигаются три раза. Затем, взявшись под руки с рядом стоящей девушкой, возвращаются на место. После вращения танец повторяется сначала.

Пляска «тандырлер» исполняется в сопровождении гармони под частушки. По композиционному построению

«тандырлер» имеет некоторое сходство: две линии, вращение в парах. Отличие состоит в том, что в данном танце участвуют как девушки, так и юноши. Лексика более разнообразная: юноши могут исполнять не только дробные выстукивания, но и хлопушки. Девушки исполняют дробные выстукивания и поют частушки. Вращение в парах происходит с противоположными партнерами на середине площадки, после чего они уходят на свои места. Затем вступает следующая пара. Все остальные участники, стоя на месте, приплясывают и поют частушки.

Данный танец по характеру исполнения и композиционному построению имеет некоторое сходство с танцем Костромской области «Сущевская дорожка».

По характеру исполнения данные танцы подвижные, носят игровой характер, юноши показывают свою ловкость, уважение к партнерше. Этот вид народной хореографии, по всей вероятности, был заимствован от русского населения, так как в Кемеровской области подобного рода танцы существуют, например в п. Кедровка. Автором был записан танец «Табора», где исполнители под частушки исполняли групповую пляску, переходящую на перепляс в парах.

Таким образом, анализируя происхождение и характер бытования шорского и телеутского народного искусства, необходимо отметить неоспоримость важнейшего направления в деле сохранения и развития национального танца – поисковую работу, связанную со сбором фольклорных источников и их сценической обработкой.

Решение названных проблем видится в укреплении и расширении связей сценического танца с фольклорным, в фундаментальном изучении всего арсенала средств народного танцевально-го творчества шорцев и телеутов.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА ХАКАССКОГО КОСТЮМА
И ЕГО ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

О. В. Киштеева

Понимание различными этносами собственной культурной ценности, попытки сохранения национальной самобытности требуют изучения и прослеживания исторической динамики изменений. В этой связи особую роль приобретает изучение культурных «срезов», которые рассматривают культуру в разных аспектах. Одним из таких «срезов» культуры, в котором системно связаны различные функции и явления, является традиционный этнический костюм.

Рассматривая народный костюм как феномен культуры, необходимо подчеркнуть его коммуникативную функцию в этнической культуре. Это одна из множественных функций, отвечающая за выработку собственного языка, с помощью которого передается информация и происходит взаимодействие с другими частями культуры. Костюм как один из артефактов культуры воспроизводит картину мира этноса, что обуславливается синкретичностью народной культуры. Семиотический подход в культурологии рассматривает быт и искусство, историю и социум в контексте культуры как встречу и взаимодействие текстов, как их незавершенный диалог [1]. Необходимо отметить, что в процессе своего развития костюм в традиционной культуре изменяется, прежде всего, в своих функциях, что впоследствии меняет семиотическое содержание костюма как текста.

Причина особого внимания к костюму представляется нам важной с точки зрения его как второй, «культурной» оболочки человеческого тела. В костюме коммуникативно-функциональная доминанта выражается в разнообразии функций, которые он выполняет в народной культуре. Коммуникативная функ-

ция костюма выстраивает посредством знаков и символов определенный текст, который легко прочитывался носителями традиционной культуры. В настоящее время, исследуя знаковую функцию народного костюма, мы сталкиваемся с проблемой интерпретации текста.

Необходимо отметить, что в своей первичной символике костюм как объект народного искусства выстраивает пространственную мифологическую модель мира. Анализ декоративно-прикладного искусства показывает включенность предметного мира в систему семантизированного пространства. Этот момент возвращает исследование символической основы костюма к необходимости структурного построения семантического пространственного текста на основе мифологической пространственной модели.

В хакасском костюме как культурном феномене отразилась общая культурная динамика и трансформация элементов, составляющих народную культуру. В настоящее время на первое место выходит художественно-эстетическая функция костюма, которая включает костюм в систему народного искусства. Изучение динамики народного костюма актуально в связи с быстрым изменением условий, в которых народная культура существовала веками. Как справедливо отмечает М. А. Некрасова: «В условиях тотальной коммерциализации культуры проблемы народного искусства как фундаментальной ее части приобретают новую остроту. Это, прежде всего, вопрос духовных ценностей – вопрос не только экологии культуры, экологии природы, но экологии собственно человека – духовного пространства этноса. В свете глобализа-

ции этот вопрос чрезвычайно актуален и встает в первый ряд государственных задач в решении проблем национальной культуры и экономики. Россия как страна многонациональная богата многообразием этнических художественных традиций – живых и возрождающихся, в настоящее время вместе с подъемом национального самосознания каждого народа входящего в Российскую Федерацию» [2].

Необходимо также отметить, что при изучении исторической динамики любой культуры, в частности хакасской, мы подходим к ее изучению с позиции ценностей, присущих нашему обществу и современной культуре. Соответственно в анализе причин изменений мы должны понимать, что наше исследование является попыткой целостного восприятия хакасской культуры и ее основных категорий.

В характеристике многих элементов хакасской культуры исследователи часто применяют термин «южносибирский тип», что подчеркивает культурную общность народов Сибири. Такую выраженную культурную особенность, которая позволяет отнести культуру к определенному типу, можно объяснить как географическим положением Хакасско-Минусинской котловины, ее определенной изоляцией и периферийностью, так и сложившимися историческими условиями. Например, Н. Н. Козьмин обращает внимание на то, что обособленный тип алтайско-енисейской культуры и общий упадок некогда сильно развитой средневековой культуры сложился не столько от климата и географического положения, сколько от изменившихся исторических условий. По его мнению, постепенное изменение направления торговых движений и отношений привело к некоторой культурной консервации: «Торговые сношения постепенно разлаживались. Раз производительные силы были парализованы и выхода для результатов их деятельности нет, населе-

ние беднеет, не находит источников существования и вымирает или искусственно разреживается, уходя на новые места, позволяющие оставаться при экстенсивных формах хозяйствования» [3]. Эти условия нельзя назвать изоляцией в полной мере, но они несли и положительный характер: в мировоззрении хакасов, например, остались многие черты древнетюркских представлений, которые у других тюркских народов, более активно участвовавших в глобальных исторических процессах, почти не сохранились. Однако нельзя недооценивать также факты исторического развития: на протяжении всей своей истории формирования хакасы вступали в контакты и попадали под сильное влияние различных государственных и этнических объединений, которые образовывались и распадались на обширной территории Южной Сибири, части Средней Азии и Забайкалья. Кроме исторических, присутствовали и этногенетические условия формирования хакасской культуры. В этногенезе хакасов участвовали различные языковые группы – тюркоязычные, самодийские и кетоязычные, что также нашло свое отражение в мировоззрении, языке и культуре хакасов. В традиционном костюме прослеживается присутствие промысловой одежды охотников (бельтыры и кызыльцы) и костюмный комплекс, характерный для степной зоны (сагайцы и качинцы).

Истоки формирования хакасского этноса относятся к I-V вв. н. э., однако наибольшего расцвета культура народов, являющихся предшественниками хакасов, достигла в период сложения государственности, то есть в период Кыргызского каганата VI-XII вв. К этому времени относятся наскальные изображения, археологические находки, по которым можно представить костюм кыргызов.

Из письменных источников важнейшими являются китайские. Так, в

описаниях дипломатических отношений Танского Китая и кыргызов (около 632 г.) дается изображение внешнего вида местных обитателей: «в этом государстве все жители обнажают голову, заплетают волосы. Одежда сходна с туцзюэской (тюркской). Зимой делают шапки из соболя, летом золотом украшают шапки, заостряют маковку и свертывают ее конец, они по знакомству с хуйгусцами (уйгурами) донныне одевают такие головные уборы. Подчиненные делают шапки из белого войлока, в остальном покроем одинаков. Для одежды берут парчу или шерстяную материю смешанного (разного) цвета, к поясу пришивают нож и брусок, низшие (простолюдины) одеваются в шкуры и обнажают головы... Женщины одеваются в шерстяные ткани, а богатые надевают еще шелк и парчу. Ибо (в этой стране) легко получить аньсийские, бэйтинские и дашинские товары» [4]. Китайский автор отмечает сходство одежды населения Кыргызского каганата с одеждой и внешним видом тюрков, прослеживает заимствование головного убора у уйгуров, что объясняется общими тюркскими корнями. Традиционная белая войлочная шапка бытовала практически у всех тюркоязычных кочевых народов – киргизов, казахов, татар, алтайцев, хакасов и др. Этот головной убор является производным в этнониме каракалпаков, а киргизов, благодаря белым войлочным шапкам, называли «Ак калпак» (белая шапка) [5]. Эти сведения помогают нам косвенно представить костюм средневековых хакасов по дошедшим наскальным изображениям, скульптуре, среднеазиатским настенным росписям, изображающих тюрков и уйгуров. Далее следует интересное замечание китайского автора об оформлении лиц средневековых хакасов: «храбрейшие из взрослых мужчин все чернят себе лицо в качестве отличия. Женщины, выйдя замуж, так-

же чернят лицо от уха до шеи» [6]. По-видимому, здесь речь идет о татуировке. Традиция татуировки на теле встречались у пазырыкцев Алтая, изображения на теле которых можно отнести к образцам уникального искусства. Возможно, что это своеобразная раскраска лица, которая существовала у представителей таштыкской культуры (II в. до н. э. – V в. н. э.), на погребальных масках которых изображен спиралевидный орнамент у мужчин и женщин. Существуют и подобные резные изображения на дереве, где можно увидеть примеры анатомической раскраски тела лучника [7].

Продолжая описание древнего хакасского костюма, китайский автор отмечает: «Что касается одежды и украшений их жителей, то ценят меха соболей и котиков (бобра или выдры)» [8]. Использование ценного меха этих промысловых животных в одежде сохранилось у хакасов до нашего времени. Исходя из сообщения китайского автора о сходстве одежды кыргызов с тюркской, важным источником для реконструкции костюма являются древнетюркские скульптуры, которые были распространены на территории Центральной Азии и Южной Сибири. В основном скульптуры представляют собой изображение сидящего мужчины, держащего в руках сосуд. Одежда зачастую изображена схематично. Особое внимание здесь уделяется аксессуарам (наборный поясной ремень, кинжал, серьги, которые, возможно, являются атрибутами особого социального положения изображенного) [9]. На основании этих источников можно утверждать, что мужской костюм состоял из халата, при этом летний халат не имел ворота, а осенняя и зимняя одежда имела воротники с двумя отворотами на груди, встречаются как правосторонние одеяния, так и с запахом на левую сторону. Иногда на скульптурах встречаются застегивающиеся сзади нагрудники с

шаровидными (возможно, металлическими) украшениями и кафтаны с узкими «ложными» рукавами, которые были характерны для древних кочевников Алтая II-I вв. до н. э., – подобная одежда была найдена хорошо сохранившейся в Пазырыкских курганах.

Судя по находкам в курганах и по письменным источникам, знать и рядовое население очень любили носить шелковую одежду, а также покрытые шелком теплые войлочные халаты и шубы. И мужчины, и женщины носили серьги. Мужчины волосы заплетали в косу, подобно тому, как это делали до тюрков в Центральной Азии в IV-VI вв. жуань-жуаны (авары) [10]. Элементы наборных поясов встречаются в курганных раскопках, относящихся к VI-IX вв., а также более позднего времени, в костюме хакасов они встречались вплоть до средневековья.

В состав костюма входит и такой элемент, как прическа. В частности, традиция ношения мужчинами косы сохранялась у хакасов вплоть до середины XIX в. Существующее мнение о том, что этот обычай был воспринят ими в средние века от монголов, может оказаться не совсем точным, поскольку ношение кос кыргызами относится к древнетюркской традиции. На рисунках, изображающих древних тюрков, прическа лучников состоит из массы косичек, собранных на затылке и переброшенных на спину. По мнению А. И. Соловьева, подобная прическа была характерна для всего древнетюркского мира и являлась этническим признаком [11]. Возможно, что под влиянием монголов изменилась форма прически: хакасы стали частично выбривать голову и оставлять косу, что по внешним признакам определило монгольское влияние.

В целом археология из-за плохой сохранности тканей в почве практически не дает сохранившихся предметов одежды. Кроме того, существовавший у

древних хакасов погребальный комплекс трупосожжения не оставлял в погребениях одежды, от которой при сожжении ничего не оставалось. Археологи обнаруживают лишь остатки шерстяных и шелковых тканей, пуговицы, украшения, остатки наборных поясов и оружие.

Начало следующего этапа в истории хакасов связано с завоеванием в 1207 году государства кыргызов монголами. К XV в. после распада Монгольской империи на территории бывшего Кыргызского государства образовались Алтысарское, Алтырское, Тубинское и Езерское княжества, население которых делилось на пять основных этнических групп: сагайцев, качинцев, кызыльцев, бельтиров и койбал. Этнические группы имели свои языковые особенности, районы расселения для некоторых определялись таежной и подтаежной зоной (кызыльцы, бельтиры), соответственно основой хозяйства для них являлась охота, и скотоводы-степняки (сагайцы, качинцы).

Хозяйственно-экономические отношения отразились в костюмных комплексах этнических групп хакасов. В основе позднего хакасского средневекового костюма лежали как местные элементы костюма с чертами общетюркского, так и элементы монгольского костюма. Именно поздний средневековый костюм и стал основой хакасского народного костюма. Состав костюма средневековых хакасов был типичен для степных скотоводческих народов, его традиционные формы и элементы сохранились вплоть до XIX в.: нераспашная рубаха, верхняя войлочная или шерстяная распашная одежда, зачастую крытая шелком, перетянутая наборным ремнем, обязательные для кочевников штаны и мягкие сапоги, овчинные, козьи и др. шубы. Женский костюм, очевидно, не отличался по крою, единство кроя мужской и женской одежды встречается и в этнографическое время. Такая особенность определяется архаической традици-

ей и социально-экономическими условиями, при которых женщина наравне с мужчинами участвовала в хозяйственной деятельности. Подобную традицию можно выделить как характерную черту костюма кочевых народов. Так, например, на половецких скульптурах XI-XIII вв. различие в мужской и женской одежде почти не прослеживается [12]. В монгольском костюме до недавнего времени различие в женской и мужской одежде заключалось практически только в головном уборе [13]. Отличие кроя женской одежды от мужской указывает на дальнейшее развитие не только костюма, но и гендерных отношений, так как вместе с новыми элементами вводятся и определенные ограничения, изменения статуса и социокультурных взаимодействий.

Монгольское влияние на хакасский костюм в основном сказывалось в заимствовании некоторых элементов кроя верхней одежды, что особенно ярко проявилось в женской праздничной шубе свахи *идектиг тон*. Ю. А. Шибаева отмечает, что ближе всего *идектиг тон* к подобной одежде тувинцев, забайкальских бурят, восточных монголов и китайцев: «все эти одежды явно восходят к китайскому парадному халату» [14]. Однако вопрос китайского влияния на эту форму женского костюма может быть не так однозначен, так как в средневековом китайском костюме много монгольских черт, которые были привнесены маньчжурами.

Характерный для *идектиг тон* фигурный четырехугольный вырез левой полы, декорировался особой вышивкой «чеек». Она состояла из сплетенных шнуров цветных ниток, которые выкладывались в несколько рядов в виде «радуги». Эта вышивка по-хакасски так и называлась *кугурт чолы* – радуга. Само название *идектиг тон* (подольная шуба) произошло от особенностей кроя: в ней на уровне колена подол стягивался сухожильными нитками, образуя глубокие

складки. Как отмечает Ю. А. Шибаева, судя по названию, эта шуба отличного от обычной хакасского покроя шубы и в хакасском костюме появилась сравнительно недавно [15].

Поверх *идектиг тон* одевался *сегедек* – жилет-безрукавка с глубокими вырезами-проймами на спине, с такой же отделкой полы и пройм «чеек», как и у шубы. У народов Южной Сибири повсеместно существовала такая форма женской одежды, какая бытовала у алтайцев – *чегедек*, калмыков – *цегдг*, монголов и бурят – *цегедек*. По-видимому, название подобной одежды произошло от способа декорирования [16]. Вопрос заимствования подобной одежды из монгольского костюма неоднозначен. Короткая безрукавка имела древнетюркское происхождение. Ее практическая функция для женщин заключалась в необходимости лифа в костюме кочевниц для стягивания груди. Как и женские штаны, эти элементы были принадлежностью женского костюма кочевых народов. Так, например, у современных киргизов другое название такой безрукавки – *сэжэбжэ*, то есть «нагрудник», что указывает на ее утилитарную функцию [17].

В рисунках И. Георги есть изображение бурятской женщины в безрукавке, очень короткой, не доходящей до талии, с глубокими проймами, с узкой спинкой и широкой полочкой. Судя по изображению, эта безрукавка-лиф выполняет функцию нагрудника. У хакасов, алтайцев и калмыков такая безрукавка была длиннополой, до колен, какой позже она стала и у бурят. Бытование такой одежды у хакасов упоминается в источниках XVII в.: «А женский пол носят зимой тулупы, а летом носят жайлоки по вере их и сверх того носят чигилек, подобен басроку» [18]. Подобная информация присутствует и у Г. Ф. Миллера (относящаяся к 1733-1740 гг.). «Замужние женщины поверх обычной шубы на-

девали безрукавную одежду Schigedek, которую шили из ровдуги или хлопчатобумажной материи «китайки»... Женщины не должны были показываться без «шигедка» свекру и деверю. Они не могли входить без этой одежды в юрту свекра или деверя, даже если последних не было в живых, ибо боялись духов умерших» [19]. Очевидно, что ранее сегедек носили не только поверх верхней одежды, возможно, такого рода безрукавка являлась частью повседневного женского костюма. Символическая роль сегедка и обереговая функция указывают на продолжительное время бытования его в культуре, поэтому подобная форма одежды не может быть только результатом заимствования. Помимо сегедка, который носили поверх верхней одежды, в качинском костюме бытовал сегедек, выполняющий функцию безрукавки, одеваемый поверх платья. Итак, женская безрукавка является одной из необходимых деталей костюма кочевников, что подтверждается ее распространенностью у кочевых народов Южной Сибири, Средней Азии и Казахстана.

Г. Ф. Миллер, описывая одежду хакасов, отмечает монгольское влияние на костюм хакасов: «шапки у кузнецких и красноярских татар (качинцев) вследствие соседства сходны с шапками калмык и монгол: они совсем круглые, едва доходят до ушей и имеют кругом опушку из лисьего или другого меха. У некоторых можно видеть сверху шапки кисти, обычно из красных ниток» [20]. Необходимо отметить, что подобный вид головного убора бытовал не только у монголов, но был характерен для всех тюркоязычных народов Южной Сибири, Средней Азии и Казахстана.

Как считает Л. П. Потапов, проникновение в XVIII в. в хакасскую культуру монгольских черт шло двумя путями: «С одной стороны, это являлось результатом непосредственного их общения с

монголами и джунгарами, называвшихся еще «черными калмыками». С другой стороны, эти связи уходят в более ранние времена, например, в период Улуса Джучия (XIII в.), когда особенно эффективно шел процесс смешивания монгольских племен с тюркскими кыпчакскими племенами...» [21].

Общая тюркская основа прослеживается в сходстве элементов татарского костюма и хакасского. Для хакасского костюма характерно обилие цветной вышивки, так же как и у западносибирских татар, в то время как у монголов она отсутствует. Подобное воздействие имеет причиной и этногенетические связи качинцев с тобольскими татарами: сходство языка и быта побудило исследователей XVIII-XIX вв. называть хакасов «енисейскими татарами» или «абаканскими или минусинскими татарами». Сходство культур сибирских татар и хакасов проявилось в старинном женском головном уборе «ах пюрик», имевшем вид длинного вязанного из шерстяных ниток колпака с кистью на конце. Ношение женщинами колпака с кистью настолько было характерно для тюркоязычного татарского населения Сибири, что исследователи бурятского костюма отмечают заимствование подобной формы женского головного убора: в костюме бурят бытовали куполообразные вязаные шапочки, которые носили вместо платка [22].

В сообщениях П. С. Палласа хакасский женский головной убор описывается как «круглая шапочка с густою опушкою, красною кистью на маковке и двух на затылке висящих лоскутах. Девки носят до самой свадьбы маленькую круглую сзади немного шире опущенную шапочку без опушки, но также с красной кистью» [23]. В женском костюме алтайцев существует похожий головной убор, который представляет собой круглую шапку с меховой опушкой чуть выше

со стороны лица, на затылке имеющую разрез, к которой пришиваются две тканевые полосы-ленты [24]. Очевидно, что две ленты на головном уборе (так же, как и две косы) указывали на социальное положение женщины. В более позднее время подобный головной убор у хакасов исследователями не отмечается.

В хакасском сикпене также можно найти аналог с одеждой сибирских татар сукмэн (цикмен), который шился из шерстяной ткани собственного производства и по форме напоминал татарский камзол, но был длиннее, как и хакасский, шился в талию, подол был несколько расширен. Сукмэн тюменских татар шился с шалевым воротником из сукна темных тонов (у хакасов сикпен черного цвета) [25]. У западных казахов отмечается характерная теплая одежда шекпеп, сшитая из верблюжьего сукна на подкладке, такая форма одежды существовала у казахов на протяжении двух тысячелетий [26]. Так и в хакасском сикпене прослеживаются формы архаической одежды, существующей с раннего средневековья, но несколько изменившейся по крою. В нем присутствует отложной воротник, напоминающий отложные воротники верхней одежды раннесредневекового тюркского костюма.

Женская свадебная шапка тулгу порік **представляет собой одну из сохранившихся с раннего средневековья форм** головного убора. Л. П. Потапов, отмечая традицию одевания такой шапки шаманом при молении родовому покровителю качинского рода Пурут, делает вывод: «Видимо, эта шапка была раньше характерным головным убором у енисейских киргизов, так как сеок Пюрют у современных хакасов, как и некоторые другие сеоки, представляют собой роды только по форме...» [27]. В женском костюме, как более консервативном, такой вид средневекового головного убора со-

хранился, в то время как в мужском исчез.

Одним из элементов костюма, в котором прослеживаются широкие этнокультурные связи народов Средней Азии, Сибири и даже Ближнего Востока, является девичий головной убор тагаях. Свадебная шапочка тагаях представляет собой самобытную форму головного убора. Девичья шапочка такие бытовала у башкир и татар, хакасское название шапочки сходно с названием мужского головного убора у крымских и сибирских татар (такийя – шапочка-тюбетейка у крымских татар и такья – у сибирских татар) [28]. У тобольских и тюменских татар старинным головным убором являлась войлочная шляпа киес такья. Подобный головной убор был типичен для казахов, узбеков и других тюркоязычных народов Средней Азии. У хакасов головной убор типа войлочной тюбетейки тагаях был принадлежностью женского головного убора. По сведениям К. М. Патачакова, девушки летом вместо платка носили тагаях, состоявший из одного околыша, сшитого из черного бархата, который украшался шелковыми узорами, изображающими шестиконечные звезды, растения и т. д. [29]. Термин «токия», широко распространенный для обозначения тюбетейки в Средней Азии, Казахстане и Сибири, происходит из арабского языка [30].

Начиная с XVIII в., **отмечается русское влияние на хакасскую культуру, и костюм в частности, под воздействием которого вследствие экономических причин (изменение форм хозяйствования) у кызыльцев к концу XIX в. рубахи шьются русского покроя, в виде косовороток и блуз, хотя, как отмечает А. А. Кузнецова, в середине века к русской рубахе, пришивался «инородческий воротник»** [31]. Как видим, процесс заимствования шел настолько быстро, что за 50 лет полностью сменилась одна из

традиционных форм одежды. Там же автор дает пояснение такой замене, указывая на то, что на русскую рубаху идет меньше материала и она удобнее для сельских работ. В целом к концу XIX в. отмечается распространение покупной одежды русского покроя. При этом в женском костюме этот процесс шел медленнее. Подобная быстрая смена национальной одежды объясняется процессом ассимиляции, который у «кызыльских и Мелецких» инородцев шел быстрее в силу их малочисленности.

Как уже говорилось, формы одежды обуславливаются климатическими условиями. Климат Хакасско-Минусинской котловины резко континентальный, поэтому для жарких летних дней нужна была соответствующая одежда, каковой явилась нераспашная рубаха когенек. Ю. А. Шibaева предполагает, что мужская рубаха была заимствована качинцами (как и якутами, и другими народностями) у русских. Этот вопрос требует внимательного рассмотрения, поскольку, как уже говорилось выше, покроем мужской и женской рубахи одинаков, в этом выделяются черты архаичности костюма. Ношение мужчинами рубах отмечалось в 30-х гг. XVII в. [32]. Вплоть до XIX в. основа будничной хакасской одежды состояла из длинной рубахи и штанов, при этом отличие женской рубахи состояло в том, что она шилась длиннее и шире мужской. Стоит отметить, что заимствованная хакасами русская рубаха называлась урбаки, а собственно хакасская женская и мужская рубаха называлась когенек. Общие древнетюркские корни в этой форме одежды можно проследить в татарском костюме. Так, основой костюма казанских татар является традиционная рубаха кульмек, имеющая видоизмененные архаические древнетюркские корни, у сибирских татар такая рубаха называлась койлек [33]. Аналоги хакасскому ко-

генек можно найти не только в костюме тюркоязычных народов. В. Я. Бутанаев приводит сравнение хакасского платья с кетским, которое имеет много общего по покрою и терминологии, означающей элементы платья [34]. Другими исследователями делается предположение о монгольском происхождении такой детали одежды, как отложной воротник, которая была характерна для старинной нательной одежды монголов [35]. Следует отметить приспособленность подобного кроя рубахи к условиям жизни: она была широкой, сзади опускалась шлейфом, платье такого покроя было удобно для верховой езды, широкие рукава не сковывали движения, а длинный узкий манжет был удобен при занятиях домашней работой. В таком платье было не жарко летом, так как из-за своей ширины оно хорошо пропускало воздух. В настоящее время именно когенек сохранился как праздничная народная одежда и является основой современного народного костюма.

Несомненно, русская культура оказала большое влияние на культуру народов Сибири. Свидетельством этого могут стать новые элементы в традиционном костюме. Так, в середине XIX в. повседневным женским головным убором стал платок арчол. Согласно наблюдениям Ю. А. Шibaевой, в хакасском героическом эпосе встречается подобное название головного убора, который позднее стал переводиться словом «платок». Как предполагает автор, это был особый вид древнего хакасского головного убора, возможно, даже и не качинского, форма которого уже забыта и теперь осмысливается как привычная в настоящее время [36]. Платок имел особый способ ношения – складывался по диагонали, затем делался подгиб кюре, образующий околыш, и двумя концами завязывался на затылке. На основании того, что подобным образом носили

платок калмычки, В. Я. Бутанаев делает предположение о джунгарском происхождении такого способа ношения платка [37]. Способ ношения платка с подкладыванием в него бумаги, вследствие чего головной убор принимает вид высокого «кокошника», существует в Узбекистане. О. А. Сухарева прослеживает эволюцию этой традиции от высокой налобной повязки, которая затем трансформировалась в высокий подгиб платка [38]. Возможно, что старинный хакасский женский головной убор также имел высокую тулью, которая трансформировалась в подгиб куле. Необходимо отметить, что к концу XIX в. платок становится основным женским головным убором у многих народов Сибири. Например, у сибирских татар одним из способов завязывания платка был способ завязывания сзади двух концов, оставляя третий свободным [39]. Русские переселенки в Сибири тоже складывали платок посередине и повязывали на затылке, причем этот способ ношения платка считался сибирским, а подвязывание под подбородком – российским [40]. По-видимому, этот способ ношения платка стал особенностью костюма народов Сибири, независимо от языковых и культурных различий.

К концу XIX в. хакасы, особенно мужчины, все чаще использовали покупную одежду, шляпы, однорядки русского покроя. Последние носили как женщины, так и мужчины. Постепенно выходят из употребления халаты, которые служили праздничной одеждой и шились из плиса и бархата ярких цветов. Что касается использования тканей, то, например, уже к середине XIX в. хакасские женщины перестали сами ткать полушерстяные ткани и крапивный холст. Доступность готовой одежды и тканей и не в последнюю очередь их престижность постепенно вытеснили хакасский костюм, хотя как повседневная одежда, особенно у женщин

старшего поколения, он встречался до 80-х гг. XX в.

Рассматривая влияние русского костюма, необходимо отметить, что в нем самом присутствуют многие элементы тюркского, персидского происхождения. Тюркские корни имеют такие распространённые формы верхней одежды: армяк, бешмет, терлик, кафтан, шуба, зипун, балахон. Изменения под влиянием тюркской среды происходили и в крое костюма, заимствовались только те элементы, которые отвечали требованиям функциональности и удобства. Если в крестьянской среде элементы заимствования концентрировались вокруг форм верхней зимней одежды, то у служилых сословий (казаков, кавалеристов) заимствовались элементы верхового костюма [41]. На территории Сибири одним из основных факторов изменения костюма являлся климат. Изменение в костюме первопоселенцев связаны именно с природными условиями, некоторые элементы, особенно промысловой одежды, были заимствованы у местного населения. На протяжении XIX в. в костюме русских в Сибири происходили изменения более стремительные, чем в традиционном русском костюме Центральной России. Н. М. Ядринцев отмечал: «Мода всецело господствует в Сибири и покоряет население. Пиджаки, жилеты, фуражки составляют принадлежность костюма сельской молодежи. Сибирский крестьянин никогда не знал лаптей, и сапог для него – постоянная обувь. У женщин сарафан составляет рабочий костюм, большинством носится блуза и шерстяное платье, вязаные воротнички, чулки и ботинки» [42]. Так под влиянием общей моды начал изменяться и хакасский костюм, так как хакасы становились частью сибирского культурного сообщества.

Хакасский костюм как комплекс формировался вплоть до конца XIX в. В нем отразился процесс формирова-

ния хакасского этноса, сходство одежды различных этнических групп, вошедших в состав современных хакасов, отмечалось еще в XVII в. Необходимо отметить, что в процессе своего развития некоторые элементы костюма исчезали и уступали место новым, отвечающим на данный момент культурным потребностям этноса. Характерные этнические черты хакасский костюм приобрел в процессе консолидации этнических групп в общность, которая называлась исследователями как минусинские, абаканские инородцы и впоследствии приняла современное самоназвание хакасы. В составе и формах хакасского костюма можно проследить архаические формы, характерные как для древнетюркского периода, так и для более древнего периода, относящиеся к археологическим культурам народов, проживавших на территории Южной Сибири.

При анализе формирования костюмного комплекса мы выделили элементы, относящиеся как собственно к основе хакасского костюма, так и заимствованные, отражающие культурно-исторические процессы. Необходимо отметить, что к

концу XIX – началу XX вв. в хакасском костюме сформировалась общая основа, которая с незначительными этническими вариациями (в крое, орнаменте декоре, украшениях) представляет собой единый комплекс. На протяжении всего XX в. этот комплекс сохранялся в тех видах одежды, которая несла в себе, прежде всего, праздничную функцию и стала в современной культуре знаком этнической принадлежности и преемственности народной культуры. Хакасский костюм приобретает новые формы в костюмах сценических как основа творчества дизайнера одежды. В этом отношении необходимо понимание того, что такие формы не заменят подлинного народного костюма и его роли в сохранении традиционной культуры. Изучение исторической динамики в таком объективно вещественном феномене национальной культуры, как костюм позволяет проследить динамику ценностных систем и расширение диалога традиционной культуры, включенность ее в современную российскую культуру и перспективы ее дальнейшего сохранения.

Примечания

1. Лотман, Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. – СПб., 2002. – С. 146.
2. Некрасова, М. А. Народное искусство в современной культуре XX-XXI веков. – М., 2003. – С. 15.
3. Козьмин, Н. Н. Хакасы. Историко-этнографический и хозяйственный очерк Минусинского края. – Иркутск, 1925. – С. 4.
4. Кюнер, Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М., 1961. – С. 58.
5. Абрамзон, С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Л., 1971. – С. 126.
6. Кюнер, Н. В. Указ. соч. – С. 59.
7. Соловьев, А. И. Оружие и доспехи: Сибирское вооружение: от каменного века до средневековья. – Новосибирск, 2003. – С. 106.
8. Кюнер, Н. В. Указ. соч. – С. 60.
9. Кызласов, Л. Р. История Тувы в средние века. – М., 1969. – С. 211.
10. Соловьев, А. И. Указ. соч. – С. 49.
11. Соловьев, А. И. Указ. соч. – С. 136.
12. Рославцева, Л. И. Одежда крымских татар конца XVIII - начала XX вв. – М., 2000. – С. 46.

13. Кочешков, Н. В. Декоративно-прикладное искусство монголоязычных народов XIX - середины XX вв. – М., 1979.
14. Шиббаева, Ю. А. Одежда хакасов. – Сталинабад, 1959. – С. 86.
15. Там же. – С. 87.
16. Кочешков, Н. В. Указ. соч. – С. 178.
17. Абрамзон, С. М. Указ. соч. – С. 66.
18. Потапов, Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. – Абакан, 1957. – С. 182.
19. Потапов, Л. П. Указ. соч. – С. 190.
20. Там же. – С. 189.
21. Там же. – С. 192.
22. Бадмаева, Р. Д. Бурятский народный костюм. – Улан-Удэ, 1987. – С. 23.
23. Саллас, П. С. Путешествие по разным местам Российского государства по повелению Санктпетербургской императорской академии наук. – СПб., 1770. – Ч. 2. – Кн. 2. – С. 460.
24. Валеев, Ф. Т. Западно-сибирские татары во второй половине XIX – начала XX вв. – Казань. 1980.
25. Там же. – С. 140-141.
26. Соловьев, А. И. Указ. соч. – С. 134.
27. Потапов, Л. П. Указ. соч. – С. 177.
28. Бадмаева, Р. Д. Указ. соч. – С. 23.
29. Пагачаков, К. М. Очерки материальной культуры хакасов. – Абакан, 1982. – С. 78.
30. Сухарева, О. А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. – М. – Т. XVI. – С. 311.
31. Кузнецова, А. А. Кулаков П. Е. Минусинские и Ачинские инородцы. – Красноярск., 1898. – С. 153.
32. Потапов, Л. П. Указ. соч. – С. 180.
33. Валеев, Ф. Т. Указ. соч. – С. 63.
34. Бутанаев, В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан, 1996. – С. 102.
35. Пагачаков, К. М. Указ. соч. – С. 44.
36. Шиббаева, Ю. А. Указ. соч. – С. 68.
37. Бутанаев, В. Я. Указ. соч. – С. 121.
38. Сухарева, О. А. Указ. соч. – С. 324.
39. Валеев, Ф. Т. Указ. соч. – С. 148.
40. Липинская, В. А. Поселение, жилище и одежда русского населения Алтайского края // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. – М., 1969. – С. 59.
41. Климова, М. П. Русская культура XI-XVI вв. и тюркская среда (на письменных материалах). – Якутск, 2004. – С. 74.
42. Ядринцев, Н. М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. – Новосибирск, 2003. – С. 111.

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНАЯ
КОНЦЕПЦИЯ КРАЯ

А. В. Киселев

Ситуация «методологической неопределенности» современного отечественного исторического краеведения с необходимостью предполагает более углубленную разработку в области терминологии, понятийного аппарата.

Этимологически «край» имеет славянскую основу и связан с чередованием гласных в слове «*кроить-крояти*» – резать. Первоначальное (негеографическое) значение – «предельная линия, предельная часть чего-либо» – сохранилась в русском языке в качестве первого объяснения слова *край*. В «Толковом словаре живаго Великорусского языка Владимира Даля» (Москва, 1881 г.) «край» определялся как «начало и конец; предел, рубеж, грань, кромка; бок, сторона или полоса, ближайшая к наружности»;». Естественно, что термин «край» стал основанием для обозначения окраинных территорий. В XVIII – XIX веках *краем* назывались территории на краю империи, включавшие в себя несколько губерний (Сибирский край, Привислинский край). В словаре В. И. Даля «край» объясняется еще и как «земля, область и народ». Термин «область», производя от общеславянского слова «обвласть», первоначально имел значение «территории, находящейся под единой властью». У В. И. Даля «область» трактуется как «страна, земля, государство; // у нас край под особым управлением, не названный губернией; вновь устраиваемая страна». Таким образом, слова «край» и «область» объединяет понимание их как простран-

ства, «заполняемого», осваиваемого людьми.

Модернизационный сдвиг, индивидуализирующий Российское общество, изменяет семантику слова *край*. Он теряет неопределенно-территориальный аспект через антропологическое наполнение. Это наиболее ярко проявилось в противопоставлении *родной (отчий, наш) край – чужой (далекий) край*, что свидетельствовало о восприятии *края* с позиций его обитателей. Примечательно, что В. И. Даль в качестве одного из вариантов, раскрывающих содержание слова «край», использует пословицу «что край, то обычай; что народ, то вера; что купец, то и мера, то есть у всякого своя». Любой *край*, по мнению В. И. Даля, имеет свое «лицо», особенность, а последнее создается живущим в нем населением. Поэтому он воспринимает *край* и как «местный, туземный, к этому краю относящийся», то есть слова *край* и *местный* для него тождественны по смыслу.

Этимологически слово *место* не представляет собой загадки, оно отражено во всех славянских языках и означает *селение, город; местечко-городок*. По В. И. Далю, *место* есть «известное пространство, посад, селение в виде городка, города»; *местный* значит «к какому-либо месту относящийся. Местный говор, обычай». *Место*, выступая как первичное социальное пространство, объединяет людей, которые неравнодушны к занимаемой территории и потому стремятся быть *вместе, вместиться, поместиться*. Субъектность *места* отразилась,

в производном термине «местичь – местничь», что означало у В. И. Даля «житель, обыватель, обитатель места» в используемой им поговорке «не место человека красит, а человек место».

Антропологичность *края*, сфокусированная в слове *место*, переводит терминологический анализ в сферу ценностных структур, имеющих мощнейшее эмоциональное наполнение. В аксиологическом контексте субъектность места (т. е. единство общественного индивида и конкретной территории) формирует личностный смысл – «родное место» – осознание *места* в значении «для меня», духовно наполняя его проникновенным чувством Родины. «Земля была бы мертва, – писал академик Д. С. Лихачев, – без любви к отеческим гробам, без любви к родному пепелищу». В словаре В. И. Даля *Родина* есть «родимая земля, место рождения, где кто родился», подчеркивается исключительная ценность этого социального пространства для человека: «и кости по *родине* плачут (по преданию в некоторых могилах слышен вой костей)».

Итак, неопределенно-территориальный аспект термина «край», фиксируемый как «область», под воздействием модернизационного процесса эволюционировал в социально-обжитое пространство, определяемое как «место». Субъектность *места* образовала аксиологическое ядро «края» – малая родина, «родное место» – ключевое представление, структурирующий смысл в системе мировоззренческих и ценностных ориентаций местного населения. «Край» в силу этого выступает в качестве символа – несет в себе смысл «родное место», которое характеризуется неисчерпаемостью и многозначностью (у каждого своя малая родина). Здесь смысл символа не дан, а задан, поэтому край выступает в качестве

пространственно-временной модели социально-обжитой местности (форма всякого бытия: пространственно-временное единство). Край – это не территориально-административное образование, а символ, социокультурная модель пространственно-временной реальности – малой родины. Символ «край» есть смысловая матрица многомерного понятия «родное место». Лишенный внутреннего содержания, то есть смысла, «родное место» – «край» превращается в неопределенную, «пустую внутри», пространственную форму, которая наполняется различными, очерченными извне территориальными единицами: как «часть страны», губерния, район, деревня, город, «место пребывания какого-то коллектива». Отсюда и проблема дефиниции, что есть край, его граничности, предела при постоянной пульсации, пластичности последних.

Территориальная интерпретация «края» попыткой «задать границу» исключает смысловое содержание, поэтому непродуктивна, зыбка и неустойчива. Антропологический подход, основанный на самоидентификации человека с определенной местностью в качестве своей родины, устанавливает единство символа и смысла («край» – «родное место»), что фиксируется словосочетанием «местный край», «родной край». Этот ментальный конструкт локального, являясь, прежде всего индивидуальным актом социальной рефлексии, предельно конкретизирует символ «край», снимает неопределенность его пространственно-временной модели погружением в объективную, повседневную жизнь обитателя места («здесь»), сознание которого и осуществляет смысловую демаркацию своего пространства («сейчас»)

в качестве родного места. Родному краю, следовательно, свойственна не материально-территориальная граница, а духовно-смысловая демаркация. «Граница» не актуальна для «родного края», поскольку имеет, во-первых, экзогенный характер, задается извне, материализуя пространственно-временную модель без смыслового наполнения, выражая этим явление, а не сущность, это не смысловое (родное место) обозначение ландшафта, а символическое (край) ограничение территории. Во-вторых, ее функциональная природа «агрессивна», состоит в разделении территории и требует непрерывного контроля. В-третьих, граница противоречит принципу целостности, нарушая внутреннее живое единство самой части, она разрывает диалектическую связь между частями (родной край) и целым (отечество), что порождает в исследовательской практике гносеологический тупик, а в политической – сепаратизм и уничтожение целого. Духовно-смысловая демаркация «родного края» эндогенна и соответствует принципу целостности, поскольку, во-первых, выступает внутренней гранью целого (отечества), осуществляя этим взаимосвязь с ним в качестве части; во-вторых, демаркация есть линия на стыке частей – родной край / чужой край, это линия отличия и взаимодействия, которая одновременно формирует и объединяет их в целое – отечество. Демаркация как нематериальная грань и линия замыкает духовно-смысловое содержание понятия «родное место» в пределах определенного материального социума, порождая этим не слишком жесткую и не слишком аморфную морфологию «родного края» в пространственно-временном измерении, которая фиксируется идентичной ментальностью

в местном сознании и сохраняется в преемственной памяти истории, то есть передается в сообществе от поколения к поколению посредством механизма воспитания.

Таким образом, не объективное – «территория, обозначенная границей», а субъективное – тождество в индивидуальном сознании смысла («родное место») и символа («край»), скрепляемое демаркационной линией (модус «здесь-и-сейчас») во временном контексте истории (прошлое, настоящее, будущее) творит объективное пространственно-временное бытие «родного края». В контексте диалектики субъективного и объективного «родной край» есть классический пример ее внутренней взаимосвязи, отражающий органическое сочетание в социальной действительности бытия и сознания, материального и духовного. Как историческая реальность «родной край» есть непрерывный процесс субъективизации объекта (смысловое освоение конкретной действительности в качестве «родного места») и объективизации субъекта (обретение смыслом «родного места» через тождество с символом «край», пространственно-временных характеристик объективно-локального). «Схватченная» местным сознанием диалектичность субъективно-объективного материализуется в условиях конкретного места «здесь» и в соответствии с определенным временем «сейчас» (локализованное пространственно-временное единство) в «родной край», который существует только в преемственном пространственно-временном контексте истории – в единстве ее трех модусов (прошлое, настоящее, будущее). Вне процесса истории, то есть вне связи трех модальностей времени, живая взаимосвязь субъект-объектного в «родном крае» разрывается, что приводит к его отрицанию.

Сопряжение трех временных проекций «родного края»: его «родового» прошлого (генезис), его «видового» настоящего (миропонимание, представления об окружающем мире и своем месте в нем) и его исторического будущего (целеполагание) происходит на почве настоящего. Именно в настоящем самоидентификация индивида наделяет «нейтральный» ландшафт предметным, ясным смыслом (мое родное место), объективируя тем самым пространственно-временную модель символа (край) реальностью конкретного социума как «родной край», который наполняется глубоким духовно-нравственным содержанием через связь с прошлым и будущим. Без обращения к прошлому нельзя до конца осознать настоящее «родного края», как в равной мере нельзя его понять без обращения к будущему, без элементов будущего в настоящем. Человеческая субъективность, совмещая временные модусы в настоящем, создает процедурой придания смысла и одноименную ментальность, которая своей историчностью (единством временных параметров) обеспечивает объективное непрерывное пространственно-временное бытие местного общества. Ментальность «родной край» (результат человеческой субъективности), фиксируя, сохраняя и транслируя во времени смысловую доминанту (родное место – осознание места в значении малой родины), выполняет функцию исторического сознания (единство трех модусов времени) на локальном уровне и выступает поэтому важнейшим условием исторической устойчивости самого местного сообщества. Ментальный каркас локального исторического сознания – «родной край» – это духовный мост, переброшенный через пропасть времен, мост, ведущий местный социум из прошлого в будущее.

Проведенный терминологический и понятийный анализ выявил единую теоретико-логическую систему: в последней степени абстракции «родной край» есть связь «края» и «родного места». Понятия «край» – «родное место» – «родной край» являются исходными элементами познавательного процесса. Синтезирующим компонентом, то есть «идей», которая объединяет их в единую теоретическую систему, выступает категория «цивилизация», единственная в теоретико-методологическом арсенале историка категория, позволяющая, во-первых, осмыслить локальный исторический процесс в единстве пространственных и временных параметров как неразрывную связь; во-вторых, реализовать в локальном антропологичность человеческой субъективности; в-третьих, раскрыть локальное ментальностью в аксиологическом контексте как результат самоидентификации. В силу своей фундаментальности, определившей интегративную, синтезирующую способность, категория «цивилизация» обретает подлинно парадигмальную функцию, модифицируя «край» как символ смысла «родное место» в предельный хронологический (территориальный) тип цивилизации на микроуровне (предельный хронологический тип цивилизации на макроуровне «отечество-Россия»). Средством объединения понятий «край» – «родное место» – «родной край» в концепцию микро-типа цивилизации является модус «здесь-и-сейчас». Это принцип формирования цивилизационной теории края, он тоже идея, но не в структуре самой парадигмы, а в методе ее построения. Понятия «край», «родное место», «родной край» связаны между собой модусом «здесь-и-сейчас» как исходным принципом, он основа единства понятий, поскольку отражает их

субстанциальное свойство (предельное основание).

Если хронологическая типологизация цивилизаций выдвигает на первый план связь вещей и явлений во времени, то хорологическая делает акцент на связи вещей и явлений в пространстве (ландшафт, определенное место). Но поскольку все процессы совершаются в пространственно-временном единстве, то хорологическая типологизация цивилизаций рассматривает существующую связь в пространстве вещей, явлений (край) как результат времени, то есть продукт длительного предшествующего развития (генезис, происхождение, история края). Таким образом, хорологическая типологизация цивилизаций «улавливает» диалектическую взаимосвязь пространства и времени: ландшафт, место (край) раскрывается историей, а история раскрывается в ландшафте, в месте (в крае). «Край» в силу этого обретает статус микро-типа цивилизации как геоисторическая реальность (частица «гео» означает связь вещей, явлений в пространстве).

Содержание теории микро-типа цивилизации раскрывается в трех узловых понятиях, из которых исходным является «родное место», центральным – «край», завершающим – «родной край». Исходное понятие теории – «родное место» – выражает субстанциальное свойство (предельное основание) микро-типа цивилизации. Представляя собой «элементарную конкретность», непосредственное единство противоположностей, общественный индивид и конкретная территория – «родное место» являются основой выведения более сложных понятий. Смысл исходного понятия – осознание места в значении малой родины – выступает в качестве онтологической, гносеологической и аксио-

логической субстанции микро-типа цивилизации.

Центральное понятие «край», совпадая с «идеями», обобщает фундаментальные свойства микро-типа цивилизации, характеризуя его как целое, и тем самым раскрывает сущность.

Завершающее понятие «родной край», отражая во временном ряду диалектику субъект-объектного, характеризует цивилизационное качество микро-типа «край», выраженное человеческой субъективностью в ландшафтно-смысловой самоидентификации. В цивилизационном прочтении «родной край» есть содержательная суть и в силу этого объяснительное начало микро-типа цивилизации «край». Объективность «родного края» определяет модусом «здесь-и-сейчас» морфологию «края», а субъективность – осознание места в значении малой родины – духовно-смысловую доминанту, аксиологический стержень микро-типа цивилизации, фиксируемой одноименной ментальностью. Выполняя функцию исторического сознания на локальном уровне, ментальность «родной край» обеспечивает историческое бытие микро-типа цивилизации «край».

Таким образом, цивилизационная парадигма позволяет концептуализировать (сущностно определить) «край» как материальную геоисторическую форму ментальности «родной край», смысловой статус которой определен модусом «здесь-и-сейчас» как «родное место».

Поскольку микротип цивилизации «край» есть материализованное состояние «здесь-и-сейчас», то он является реальным историческим хронотопом (носителем аксиологического ядра), то есть способом существования смыслоносущей доминанты российского социума – Родина. Таким образом, ми-

кротип цивилизации «край» есть такое сущностно «конечное», в котором содержится вся потенция реальной множественности цивилизации макро-типа «отечество-Россия». Отсюда «край» выступает в качестве универсального кода Российской цивилизации, который проявляется в универсализме стиля жизнедеятельности обитателя края. Этот стиль характеризуется не тем, что осознано, преследуется жителем края, что находится в фокусе животрепещущей повседневности, а тем, что остается как бы им не замеченным, но что составляет для него как бы изначальную данность, впитываемую им в процессе социализации как унаследованное, нормативное начало жизни в семье, обществе в целом. Это любовь к России. Ключевая особенность Российской общности – самосохранение через самоограничение, востребовала общинную ментальность крестьянства с ее способностью признавать «Общее» более важным, чем «Частное» (отнюдь не отвергая последнего). Отсюда духовно-нравственная доминанта Российской истории – идея отдать все ради общего блага и не искать личной выгоды. Если европеец любит «себя» в Родине, то русские – Родину в «себе».

Универсальный код Российской цивилизации «край» есть результат диалектического взаимодействия двух отправных начал: первое, локально-объективное – пространственно-временное непрерывное единство, выраженное модусом «здесь-и-сейчас»; второе, локально-субъективное – историческое сознание местного социума непрерывно воспроизводящий пространственно-временной модус «здесь-и-сейчас» ментальностью «родной край» в трех временных проекциях. Отсюда край представляет собой двухполюсную структуру, сопряжение

локально-континуального (локальная пространственно-временная связь) и локально-темпорального (локальная связь трех модальностей времени). Структурирующим компонентом микро-типа цивилизации «край», вмещающим модусом «здесь-и-сейчас» континуально – темпоральную связь, выступает антропогенный элемент – местный житель, сознание которого отразило двухполюсность смысловой связкой «конкретное место – конкретное время» в преемственном пространственно-временном контексте истории, что и зафиксировалось ментальностью «родной край».

Цивилизационный анализ, исходя из вышесказанного, позволяет дать следующую формулировку понятия «край»: это хронологический культурно-исторический микротип организации самобытной общности людей, объединенных идентичностью менталитета «родной край», модус которого выступает основанием пространственно-временной морфологии.

Поскольку основной функцией научной теории является онтологически-познавательная, имеющая цель научного познания объективного мира, то онтологическое знание микротипа цивилизации выступает в качестве методологической основы научно-познавательной деятельности, направленной на изучение «края».

Двухполюсность структурирующих начал цивилизационной парадигмы определила два исследовательских подхода и принципа в познании «края», во-первых, пространственно-временное единство или геоисторический подход, воспринимающий «край» как результат диалектического взаимодействия социального пространства и социального времени. Средством реализации данного подхода является локальный принцип,

который позволяет осуществить «стыковку» пространственно-временных социальных параметров, «увидеть» диалектическую взаимосвязь социального пространства и социального времени. Второй исследовательский подход – антропологический, осмысливающий локальное социальное пространственно-временное единство как процесс творчества человеческой субъективности, результат которой проявляется в двух ипостасях – материальной (объективной) «край» и идеальной (субъективной) ментальность «родной край». Антропологичность раскрывается рефлексивной способностью и эмоциональностью человека на основе аксиологического принципа, определяющего «процедурой придания смысла» конкретный ландшафт в значении «родное место», ментальная проекция которого «родной край», выполняя функцию матрицы микро-типа цивилизации, решает научно-познавательную проблему «края».

В научно-практической плоскости указанные исследовательские подходы и принципы реализуются модусом «здесь-и-сейчас». Выступая как принцип теории микро-типа цивилизации, как средство объединения исходных понятий в цивилизационную парадигму «края», модус в краеведческой научно-исследовательской деятельности выполняет универсальную познавательную функцию. В онтологическом аспекте модус «здесь-и-сейчас» выражает в концентрированном виде знание цивилизации микро-типа «край» как конкретно-объективной пространственно-временной социальной (геоисторической) реальности. Модус «здесь-и-сейчас» – это своего рода онтологический стержень, проходящий сквозь понятия «край» – «родное место» – «родной край». В гносеологическом аспекте модус

«здесь-и-сейчас» выступает ведущим первоначалом, исходным моментом в исследовании «края», характеризуя этим его суть. Только через модус «здесь-и-сейчас» полноценно раскрываются эвристические возможности геоисторического подхода и локального принципа, и осуществляется антропологическое видение «края» в контексте пространственно-духовной самоидентификации как действительный жизненный процесс деятельных людей. В аксиологическом аспекте модус «здесь-и-сейчас» формирует ментальный конструкт микро-типа цивилизации – «родной край». Выполняя смыслообразующую функцию, модус выступает уже в качестве аксиологического стержня понятий «край» – «родное место» – «родной край». Создавая пространственно-временное (цивилизационное) смысловое единство, ментальное содержание модуса «здесь-и-сейчас» порождает в нем стремление к практической реализации, к своему материальному воплощению, утверждению себя в предельный хронологический тип цивилизации на микроуровне.

Универсальность модуса «здесь-и-сейчас», совмещающего в себе онтологическую, гносеологическую и аксиологическую функции, определила его в качестве идеала краеведческого познания. Модус эвристичен, он показывает, как необходимо организовать процесс получения нового краеведческого знания, в нем заключено знание о том, как должно совершаться краеведческое познание. Полифункциональность модуса «здесь-и-сейчас», раскрывающая теоретико-познавательную фундаментальность микро-типа цивилизации «край», утверждает его методом научно-краеведческой деятельности. Непосредственно в исследовательской практике метод «здесь-и-сейчас» реа-

лизуется методикой, то есть постигает новое через совокупность эвристических правил и процедур, приемов и операций, суть которых выражена в локальном и аксиологическом принципе. Локально-аксиологическая методика метода «здесь-и-сейчас» с необходимостью предполагает: **1.** Поскольку микротип цивилизации «край» как геоисторическая реальность есть результат «слияния» социально-пространственных и социально-временных параметров, то полноценное его изучение возможно только при условии нахождения в самом месте этого «слияния», то есть в крае. **2.** Поскольку микротип цивилизации «край» есть материальное воплощение ментальности «родной край», а последнее является продуктом ландшафтно-смысловой самоидентификации обитателей места, то только представитель местного социума может осуществить эффективное, проникающее исследование края. **3.** Поскольку ментальность «родной край» есть результат процедуры придания смысла, то в исследовательской практике это смысловое («родное место») обозначение ландшафта выступает в качестве когнитивной процедуры по-

стижения ментальности «родной край», как саморефлексия, материализующая микротип цивилизации «край». **4.** Поскольку ментальность «родной край» выполняют функцию исторического сознания (сопряжение трех модальностей времени: прошлое, настоящее, будущее), на локальном уровне транслируя во времени смысловую доминанту («родное место» – осознание места в значении малой родины), то только темпоральное измерение, устанавливающее связь времен, определяет духовно-нравственное содержание ментальности «родной край».

Таким образом, исходя из онтологически-эпистемологической парадигмы микротипа цивилизации, определившей теоретико-познавательную концепцию-методологию «края», краеведение есть геоисторическое (пространственно-временное) социокультурное самопознание родного места в предметном пространственно-временном контексте истории – в единстве трех модальностей – прошлого, настоящего, будущего. Краеведение – это история исторического сознания на предельном социокультурном уровне – «край».

РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМА В КУЗБАССЕ

Е. А. Ковешникова

В настоящее время культурный туризм составляет практически половину международного туризма и генерирует около 35-40 млн ежегодных международных туристских потоков в Европе. В России развитость данного вида туризма еще не достигла столь существенных размеров, хотя значительную долю имеющегося у России туристского потенциала составляет именно культурный туризм. Развитию этого вида туризма способствует большое культурное наследие, являющееся объектом показа для незначительного пока еще въездного туристского потока. Культурные характеристики страны и ее регионов, наряду с такими факторами, как природная красота и благоприятный климат, развивающаяся инфраструктура, доступность территории, приемлемый уровень цен, в значительной степени определяют общую привлекательность туристского направления [1]. При этом все больший приоритет на мировом рынке культурного туризма отдается регионам с самобытной и уникальной культурой, пока еще не освоенным широким кругом потенциальных потребителей туристских услуг.

В качестве примера одного из таких потенциальных регионов развития культурного туризма в России может рассматриваться Кузбасс, культурный потенциал которого огромен. Кузбасс знает, прежде всего, как богатый угольный и крупный химический центр, а то, что этот регион обладает интересной историей и культурой, известно в меньшей степени. Расположенный на юго-востоке Западной Сибири, небольшой по территории, он тем не менее превосходит по площади ряд стран Западной Европы (Венгрию, Австрию, Швейца-

рию, Бельгию и др.). На севере он граничит с Томской областью, на востоке – с Красноярским краем и республикой Хакасия. На юге границы проходят по главным хребтам Горной Шории и Салаирского кряжа, также граничит с республикой Горный Алтай и Алтайским краем, на западе – с Новосибирской областью. Природа щедро наградила Кузнецкую землю своими богатствами, главные из которых скрыты под землей. Природным богатством Кузбасса, его уникальным природным ресурсом, во многом определившим уровень развития экономики и ее структуру, является каменный уголь. Природно-климатические, ландшафтные и культурно-исторические особенности территории Кемеровской области концентрируют огромный потенциал ресурсов, позволяющих отнести ее к региону с высоким рекреационным потенциалом.

На сегодняшний день туризм в Кузбассе – это динамично развивающаяся отрасль экономики, которая помогает становлению малого и среднего бизнеса, обеспечивает тысячи людей не только работой, но и возможностью полноценного и достойного отдыха. В области для развития туризма есть все необходимые условия: уникальные живописные уголки с первозданной тайгой, чистыми реками, величественными горами, снежными вершинами; памятники археологии и архитектуры, которые имеют особую историко-культурную и национальную ценность [2].

С каждым годом поток туристов в Кемеровскую область растет. Кроме традиционных популярных маршрутов в Междуреченск, Таштагольский район и Салаир, появляются новые зоны отдыха и туристского паломничества. Это

маршруты на зеркальное озеро Большой Берчикуль в Тисульском районе, в заповедную рощу черных тополей в Новокузнецке, в музей-заповедники «Томская Писаница» и «Красная горка» (г. Кемерово), где в 2007 году открылся музей-шахта с экспозицией «У истоков Кузбасса». В настоящее время в Кузбассе реализуются два крупных инвестиционных проекта: строительство спортивно-развлекательного горнолыжного комплекса «Шерегеш» в Горной Шории и горнолыжного туристического комплекса «Танай» в Промышленновском районе. Как отмечают специалисты, придание проекту комплекса «Шерегеш» статуса особой экономической зоны открывает дополнительные возможности по привлечению инвестиций, а также способствует развитию партнерских отношений и взаимовыгодному межрегиональному сотрудничеству. Горную Шорию по праву называют «сибирской Швейцарией» за ее природные богатства и красоту. В этой горнолыжной жемчужине Кузбасса созданы все необходимые условия для развития горнолыжного спорта и туризма, отвечающие всем требованиям международных стандартов. Активно развивается спортивный и оздоровительный туризм: горнолыжный, пешеходный, водный, конный. Большим преимуществом проекта является то, что уже сегодня Горная Шория – это действующий спортивно-туристский горнолыжный комплекс, известный не только в Сибири, России, но и за рубежом. На территории центра также будут расположены: снежный аттракцион, спортивный комплекс с бассейном, каток, аквапарк и даже небольшой зоопарк. Зона отдыха на юге региона способна принимать более 100 тысяч человек в год.

В перспективе предполагается дальнейшее освоение Таштагольского

района. Там будет развиваться гостиничный комплекс, строиться не только спортивные сооружения: горнолыжные трассы, подъемники, стадионы, но и культурно-развлекательные центры, что даст возможность развивать культурный туризм. Говоря о развитии туризма в целом, необходимо учитывать, что современный турист (как зарубежный, так и российский) ожидает найти в местах отдыха, в первую очередь, современную инфраструктуру, достойный уровень сервиса, квалифицированный персонал [3]. На территории данного комплекса построены: гостиницы-домики, бани, сервисный центр, в котором расположены кафе, пункт проката и ремонта снаряжения, камера хранения, медпункт и аптека. Здесь красивый ландшафт и природа, горы и пещеры. Популярны многодневные сплавы по рекам для взрослых и детей. Обладая такими уникальными ресурсами рекреационного потенциала, Горная Шория способна стать активной зоной туризма и отдыха как всероссийского, так и мирового уровня.

Особенности природы нашего края, его культурное наследие позволяют развивать на территории области различные виды туризма. Красивых природных пейзажей и маршрутов по историческим и памятным местам в области достаточно. Остается только сделать их доступными и комфортными для самого широкого круга любителей активного отдыха. И именно те российские регионы, которые уделяют сегодня данному вопросу серьезное внимание, смогут в недалеком будущем стать пионерами отечественного туристического бизнеса. Параллельно решается и более глобальная задача государственной значимости – переход от сырьевой экономики к развитой экономике современного общества. Отметим, что туристская инфраструктура

тура стала активно развиваться здесь сравнительно недавно, лишь в последние десять лет. Однако всестороннее понимание имеющихся проблем, четкая постановка задач и целей и настойчивость в их достижении уже сегодня коренным образом изменили туристический облик Кузбасса, повысили его привлекательность для отдыхающих и способствуют становлению региона в качестве одного из лидеров российской туристической отрасли [4]. Инфраструктура Кузбасса развивается, используя собственные средства и привлекаемые извне инвестиции. Поставлена масштабная задача: построить на Кузнецкой земле второй Куршевель. Надо отметить, что такие, грандиозные планы имеют практически все возможности для реализации. С развитием туристического бизнеса область станет гораздо привлекательнее и для жителей региона.

Так, например, «Танай» будет отличным подспорьем для Промышленновского района. Кроме доходов от туризма, это и новые рабочие места, которые до недавних пор были еще одним слабым звеном в цепочке «инфраструктура – туристы – прибыль» Кузбасса. Сегодня ситуация стремительно меняется. Продолжается строительство автомобильной дороги Горно-Алтайск – Турочак – Таштагол, с завершением которой появятся более короткая транспортная связь и возможность открытия новых туристических маршрутов, связывающих Кемерово с Алтаем, Тывой, Монголией и Китаем. Трудно поверить, что еще около трех лет назад здесь была сплошная тайга. И сейчас еще не хватает качественных дорог, крайне нужен аэропорт, хотя бы для маломерной авиации, но это дело недалекого будущего. Таким образом, «Танай» – один из немногих в Кузбассе туристических комплексов, с первого

же дня начавший работать на въездной туризм, привлекая в регион дополнительные денежные ресурсы.

Даже по количеству музеев Кузбасс входит в первую десятку регионов Российской Федерации – здесь их более 700. Уникальным среди музеев является музей-заповедник под открытым небом «Томская Писаница», который внесен в перечень особо охраняемых объектов ЮНЕСКО. Он известен событийным туризмом, то есть проведением разных культурных программ и мероприятий. Это место этнических праздников, научных конференций международного масштаба. А в планах много других увлекательных и оригинальных проектов. Ведь Кузнецкая земля сказочно богата – и отнюдь не одним углем.

Реализуется среднесрочная региональная целевая программа «Развитие туризма в Кемеровской области на 2007–2009 годы», в содержании которой дается постановка проблемы и обоснование необходимости ее решения программными методами. Туризм является сложным межотраслевым комплексом, требующим системного подхода к регулированию социально-экономического взаимодействия многих отраслей хозяйства на государственном и региональном уровнях. Кемеровская область обладает большим историко-культурным и природно-рекреационным потенциалом, составляющим основу туристских ресурсов региона. Богатое и многогранное культурное наследие Кемеровской области представлено 1559 памятниками федерального, областного и местного значений, музейными коллекциями 42 музейных учреждений.

Кемеровская область, находясь в центре Сибири, занимает выгодное географическое положение. По ее территории проходит Транссибирская

магистраль, связывающая Дальний Восток с центром России. Согласно данным территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Кемеровской области, сегодня на территории Кемеровской области действуют 143 учреждения, способных принимать туристов, из них 35 – гостиницы, 42 – учреждения общего назначения и 101 – учреждения специального назначения (санатории, профилактории, базы отдыха). Несмотря на положительную динамику развития туристской отрасли, существует немало сдерживающих внутренних и внешних факторов [5]. Внутренние: недостаточная развитость инфраструктуры туризма на местах, слабая нормативно-правовая и информационная базы, а также отсутствие пакета инвестиционных предложений в сфере туризма, изношенность основных фондов (гостиничное, автотранспортное и музейное хозяйства, неблагоустроенность территорий). Внешние: сезонность туристской активности, узкая специализация туристских потоков, низкая доходность предприятий внутреннего туризма. В последние годы произошли позитивные перемены в развитии туристской отрасли. Уже сегодня поток туристов в Кемеровскую область растет из года в год, а значит, растут и налоговые поступления в областной бюджет. Ежегодно увеличивается поток иностранных граждан, посещающих Кемеровскую область с разными целями. Вводятся в эксплуатацию новые объекты туристской индустрии: базы отдыха, гостиницы, пункты питания, канатные дороги. Основной задачей на ближайшую перспективу стало развитие летнего туризма, притом, что большая часть инвестиций преимущественно направлялась на развитие зимнего туризма. В последние годы произошли

позитивные перемены в развитии туристской отрасли.

Особенности природы края его культурное наследие позволили развивать на территории области различные виды туризма, в том числе и культурного. В Кузбассе получил развитие такой вид культурного туризма, как историко-культурный и его подвиды. Кемеровская область богата памятниками далекого исторического прошлого. Археологи обнаружили на территории области 135 памятников археологии от палеолита до XV века н. э. Это курганные группы, могильники, стоянки, городища, поселения, наскальные рисунки – «писаницы» эпохи неолита и бронзы с изображениями животных, сцен охоты далеких предков, населявших Кузнецкую землю.

На территории Кузбасса в разное время совершались палеонтологические открытия. Так, в районе «Шестаковских болот» (Чебулинский район) найдено уникальное захоронение скелетов динозавров, так называемое «кладбище динозавров». В районе п. Тисуль находится восемь уникальных геологических образований, в том числе два потухших вулкана – сопки «Барабинский бухтай» и «Кондовый бухтай» – остатки жернового аппарата вулканического процесса девонского периода. Несомненный интерес представляют памятники архитектуры, наиболее известные из которых:

- Мариинская тюрьма, являвшаяся составной частью «Мариинского центра», построенного в 1916 г. ;

- Кузнецкая крепость, построенная в 1780-1790 гг. в г. Новокузнецк (часть крепостных стен и надвратной церкви – из камня и кирпича, продолжение стен – земляные валы, подземные ходы и лабиринты);

- здания культовой архитектуры в городах Салаире (построенные до 1831 г.),

Тайге (1905 г.), в селах Ильинское (1768 г.), Ишимское (начало XVIII века);

- ансамблевые застройки улиц в Мариинске (каменные и деревянные здания, построенные в конце XIX – начале XX вв. в стиле «Сибирского барокко» с элементами модерна. Уникальная резьба по дереву на домах, выполненная мариинскими мастерами, вызывает гордость за местных умельцев); в поселке Тисуль (каменные и деревянные торговые и жилые здания); в селах Алаево, Варюхино, Ишимское и Поломощное (деревянные жилые постройки середины XIX – начала XX веков, обильно украшенные высокохудожественной резьбой);

- промышленные, общественные и жилые здания, постройки послереволюционного периода в городах Кемерово, Новокузнецке, Белово, Анжеро-Судженске и др. ;

- Заповедник «Кузнецкий Алатау», располагающийся на площади 4 районов и занимающий площадь 455,5 тыс. га, на территории которого выявлено более 40 видов исчезающих растений, 42 вида редких и исчезающих позвоночных (п. Белогорск).

- «Шорский государственный природный национальный парк», на его территории образован этнографический музей под открытым небом – «Тазгол».

- Заповедник «Кузедеевский липовый остров», в котором сохранена уникальная реликтовая роща сибирской липы.

Учитывая все это, Кузбасс имеет огромные, хотя и не в полной мере реализованные, возможности развития историко-культурного туризма, необходимость в освоении объектов которого давно назрела [6].

Среди наиболее популярных туристических мест в области – Таштагольский район (Горная Шория) и Междуреченск (Поднебесные Зубья – горный массив в Кузнецком Алатау). Другие интересные для туристов территории: озеро Берчикуль в Тисульском районе, где предпринимаются, по сути, первые шаги для развития инфраструктуры, Музей под открытым небом в Мариинске, Беловское водохранилище, музей-заповедник «Томская Писаница» в Яшкинском районе. Недавно добавился еще один объект показа: 1 мая 2009 года Музей этнографии и природы Горной Шории открыл экспозицию, посвященную снежному человеку. Здесь представлены экспонаты, найденные и в Кузбассе и в других уголках планеты. И хотя эксперты сошлись во мнении, что йети в Кузбассе (как, по-видимому, и нигде в мире) жить не может – развитию туризма в районе это помешать не должно, – считает областная администрация.

Примечания

1. Кабушкин, Н. И. Менеджмент туризма. – М., 2004. – С. 17.
2. Миронова, Т. Н. Сохранение культурного и природного наследия. – М., 2005. – С. 18-24.
3. Ильина, Е. Н. Туроперейтинг: организация деятельности. – М., 2000. – 220 с.
4. Горяева, О. А. Развитие внутреннего туризма в Кемеровской области в 1940-1980-е гг. // Вестник КузГТУ. – 2006. – № 6.
5. Туризм в Кузбассе. Земля Кузнецкая. – Кемерово, 2006.
6. Музееведение и историко-культурное наследие: сборник статей. – Вып. 1. – Кемерово, 2006.

**КЛАССИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ И ПОСТМУЗЕЙНАЯ ПРОЕКТНОСТЬ:
НОВЫЙ СТАТУС МУЗЕЯ НА ПРИМЕРЕ ДВУХ РЕГИОНАЛЬНЫХ
ПРОЕКТОВ**

А. В. Зыков

Музей прошел долгую эволюцию в культуре человечества. Впервые это слово прозвучало в Древней Греции. Греческий «мусейон» являлся храмом, святилищем муз, которые покровительствовали наукам, искусству и всей творческой деятельности античного человека. Крупнейшие мусейоны появились в форме религиозных и научных объединений в центрах эллинистической цивилизации – Александрии, Пергаме, Антиохии. Они вобрали в себя лучшие научные и творческие силы античности. Ученые, освобожденные здесь от груза житейских забот, посвящали себя науке, философии и созерцанию прекрасного.

В римскую эпоху научная роль мусейона отходит на второй план. Теперь он служит общеобразовательным целям. Именно римляне ввели новую латинскую транскрипцию слова «museum», которая используется и поныне. Позднее римская интеллектуальная элита называла музеями личные резиденции аристократии, предназначенные для проведения интеллектуального досуга.

В период Средневековья, с гибелью многих традиций и институтов античного мира, понятие «museum» вышло из употребления. Второе рождение музея приходится уже на эпоху Возрождения. При этом слово museum наполняется новым смыслом. В музее теперь видят коллекцию ценных в культурном отношении, предметов, достопримечательностей. Однако уже во второй половине XVI в. термин «музей» все чаще используют по отношению не только к коллекциям, но и к помещениям в которых они хранятся и экспонируются [1].

В эпоху Возрождения складывается классическая модель музея как учреждения сохраняющего, изучающего и транслирующего культурное наследие человечества в социум. Институционально трансформируясь, музей сохранил эти базовые свойства до настоящего времени. Что же позволяет нам говорить о революционных переменах, о постмузейности?

При взгляде на нынешний музей бросается в глаза очевидное. Очень часто в современном мире музейные функции проявляются вне музея в традиционном понимании. Конечно, никуда не делись Лувр, Эрмитаж, Метрополитен. Однако во многих музейных проектах новейшего времени музей исчезает как учреждение. При этом остаются его главные составляющие, его функции – сохранение, изучение, популяризация наследия. Цифровая техника, культурная среда постмодерна и новая проектность, организационные технологии выносятся музей за пределы традиционных музейных площадок, преобразуют его сущность. Музей перестает быть только организацией с постоянным штатным расписанием, зданием и дирекцией. В современном мире музей – это, прежде всего, структурированная информация, способ коммуникации, место встречи человека и культуры. Музей – это проект, который может носить и ограниченный во времени характер. Музей уходит от своей статичной роли, он становится мобильным, активным, он не привязывается к конкретному месту; очень часто он как бы «разливается» по пространству и теряет единый центр. Музей опирается на новое понимание наследия, которое

может быть и нематериальным, информационным.

Чарльстон, Южная Каролина, США. Автор побывал там на стажировке в 2003 году. В городе огромное число исторических зданий XVII-XVIII веков, принадлежащих частным владельцам. Городской туроператор создал несколько экскурсионных маршрутов. Подписал договоры с владельцами домов, историками и городскими властями. Большое число людей ежедневно погружаются в прошлое этого исторического города, посещая прекрасные, старинные здания, воспринимая историю зримо и образно, становясь частью мира, в котором рождалась Америка. В этом им помогают квалифицированные историки-экскурсоводы из местного университета. Часть прибыли туроператор направляет на содержание и охрану наследия. Есть ли здесь музей в его традиционном понимании? Формально – нет. Но все его функциональные составляющие в данном проекте присутствуют.

Назовем данное состояние современного музея постмузейной проектностью. Оно придает музею огромные возможности, позволяет встраивать музей в различные социальные пространства, решать задачи, которые раньше были ему несвойственны.

Проще всего рассмотреть это на примере двух конкретных проектов. Один из них уже начал реализовываться в Кемерово. Другой пока существует только в воображении. Язык проектного описания технологичен, но он, на мой взгляд, позволяет лучше понять сущность происходящего.

Экспериментальный музей цифрового искусства в пространстве супермаркета. В Кемеровской области, как и во многих других регионах России, существует целый пласт культуры не охваченный вниманием общества. Молодые люди, пробуящие свои силы самостоятельно

или обучающиеся в профильных образовательных учреждениях дизайну, визуальной рекламе, фото- и видеотворчеству, архитектуре, не имеют единого пространства для самовыражения. Между тем, большинство молодых художников, несмотря на жанровые отличия, являются вольными или непроизвольными приверженцами цифровой эстетики – того иногда почти неуловимого, а чаще – определенного и выпуклого влияния, которое оказывает на творчество компьютерная технология. Это позволяет рассматривать их произведения как целостное явление, как специфическую форму культурного наследия. Однако официальные музеи региона не спешат открывать этому явлению свои выставочные пространства. Реально работающие молодежные выставочные площадки разрознены, действуют для ограниченного круга посетителей.

Однако на визуальное творчество молодежи начинают обращать свое внимание власти, бизнес и общественность. Власти региона понимают значимость активации свежих творческих сил для улучшения визуальной городской среды, для социализации талантливой молодежи и полноценного ее включения в экономическую и культурную жизнь региона. Бизнес-структуры постепенно осознают выгоды от сотрудничества с молодыми художниками, способными привлечь настоящий креатив в имиджеобразование и рекламную деятельность организаций.

Молодым художникам жизненно необходимо выставочное пространство с большой посещаемостью. Ключ к решению проблемы – заинтересованность крупных торгово-развлекательных центров в привлечении посетителей, в позиционировании себя не только как потребительских, но и как культурных площадок города. Это позволяет получить бесплатный ресурс – выставочную площадку с большим людским трафиком.

Физической основой этого механизма выступит экспериментальная музейная площадка, включающая выставочные стенды, мультимедийный экран и цифровую базу работ с терминалом (виртуальное хранилище). Площадка станет новой музейной формой на нетрадиционной территории.

Цель проекта – создать экспериментальную форму музея для самовыражения и самопрезентации талантливых молодых художников.

Достижение цели предполагает решение следующих задач:

1. Помочь молодым художникам:

- заявить о себе публично перед огромной аудиторией (не сравнимой с аудиторией музея или учреждения культуры);

- найти своего постоянного зрителя, покупателя и работодателя;

- понять/отрефлектировать свое предназначение как художника.

2. Создать организационный механизм интеграции молодых талантов в экономическое и визуальное пространство региона. Данный механизм включает в себя:

- организацию работы отборочной комиссии;

- создание и организацию работы постоянно обновляемой музейной площадки с мультимедийным модулем и цифровым банком данных работ на базе одного из торгово-развлекательных центров города; создание сайта проекта;

- распространение информации о работе выставки в молодежной художественной среде, среди бизнес-структур и всех заинтересованных организаций, в СМИ;

- проведение мониторинга востребованности выставки (интервью с художниками-участниками о проявленном к ним интересе со стороны бизнес-структур и частных посетителей, визуальная фиксация посещаемости выставки в ТРК);

- корректировку формата и содержания выставки в соответствии с запросами заинтересованных структур.

3. Создать единый Интернет-ресурс открытого доступа для молодых художников региона с возможностью создания личного профиля (региональная социальная сеть)

Мы ожидаем следующие результаты от реализации проекта:

1. Институализация экспериментальных музейных форм, развитие новой культурной практики.

2. Социализация визуально одаренной молодежи.

3. Развитие креативных практик в имиджеобразовании и рекламной деятельности.

4. Улучшение визуальной среды региона.

Галерея корпоративной культуры КемГУКИ. Для сохранения и развития корпоративной культуры в реальном пространстве университета должно быть создано некое «сакральное» место, хранящее и транслирующее его ценности и символы. Эту роль в Кемеровском государственном университете культуры и искусств должна сыграть галерея корпоративной культуры.

Галерея корпоративной культуры – музей инновационного типа, синтезирующий и отражающий историю, современность и будущее университета. Ориентирован как на внутреннюю аудиторию (развитие корпоративной культуры), так и на внешнее окружение (реклама, прозрачность внутренней жизни организации, рост доверия и привлекательности для клиентов и партнеров). Миссия музея – быть информационным центром и символическим средоточием корпоративной (организационной) культуры университета; формировать образ вуза и пропагандировать его ценности в региональном информационном пространстве на основе изучения, сохранения и популяризации корпоративного наследия КемГУКИ.

Данная идея может быть реализована с помощью современных обновляе-

мых стендов и оригинальных интерфейсов мультимедийных экранов. Главная задача – создать инструмент массовой трансляции образа Кемеровского государственного университета культуры и искусств как инновационного образовательного и научного учреждения, имеющего богатую историю и прекрасное будущее.

Основное содержание:

– студенты, преподаватели и руководители вуза: участие в проектах, рабочие коммуникации, дом, отдых, прихода, близкие;

– образовательный процесс, научные исследования, исторические моменты, ключевые партнеры вуза и выдающиеся выпускники, первые лица университета;

– ключевые достижения коллектива КемГУКИ;

– лица и голоса университета (мультимедийный экран, работающий в режиме «нон-стоп»).

Место размещения: Место размещения галереи должно обеспечивать свободный доступ для всех желающих.

Решение экспозиции. Галерея корпоративной культуры КемГУКИ создается группой музейных специалистов и художников.

Экспозиция включит в себя следующие элементы:

1) Экспозиционные стенды для плоскостных материалов с возможностью обновления информации (по различным структурным подразделениям университета).

2) Мультимедийный экран.

Этапы создания:

1) Профессиональная фото- и видеосъемка коллектива и рабочих процессов, сбор информации.

2) Разработка тематико-экспозиционного плана галереи и «привязка» к конкретному месту.

3) Разработка дизайн-проекта галереи.

4) Проектирование и изготовление экспозиционных стендов.

5) Разработка интерфейсов экранов.

6) Монтаж экспозиции.

Ожидаемые результаты:

- Для внешнего окружения. Повышение доверия со стороны абитуриентов, их родителей и деловых партнеров, развитие положительного образа университета в региональной среде.

- Для сотрудников университета. Формирование и развитие корпоративной культуры. Как следствие – осознание принадлежности к выдающейся общности людей, более высокая творческая окрашенность труда.

Кроме того, в процессе работы над галереями будет создано большое число рекламных и презентационных материалов, пригодных для размещения на сайте, в журнале, в газете. Само размещение информации в галерею может стать одним из элементов инновации в стимулировании ключевых сотрудников.

Главный принцип технического и художественного решения – постоянная обновляемость экспозиции при участии структурных подразделений вуза. Галерея должна являться плодом «коллективного разума и чувства» университета, «зеркалом» различных сторон его деятельности.

Примечания

1. Юренева, Т. Ю. Музей в современном мире. – М., 2003. – С. 5-10.

Философия и искусство

МАРКСИСТСКАЯ ЛИНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В РОССИИ XX ВЕКА *

В. И. Красиков

Марксистская философия в России стала распространяться в 80-90-х гг. XIX в. и приобрела в начале XX в. серьезное влияние, позволяющее рассматривать ее в то время как новую, сильную и привлекательную позицию в поле интеллектуального внимания. Известно, что такие видные отечественные мыслители, как П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков в свое время «переболели» марксизмом, уйдя впоследствии в идеализм. И это не случайно: марксизм ранее стал сильной позицией сначала в Германии, а потом и в европейских сообществах интеллектуалов, поскольку смог приобрести принципиально новую независимую материально-организационную основу в виде рабочего движения (членские взносы, организации, политическое влияние), а в теоретическом отношении смог синтезировать достаточно разнородные важные элементы прежнего культурного капитала в виде нового всеобъемлющего взгляда на мир: гегелевскую диалектику, ранние социалистические учения и материализм. В итоге и явились хорошо известные новации, ясно осознаваемые самими основателями марксизма: исторический материализм, практически-деятельностное понимание познания, диалектический материализм. Теоретическая новация марксизма

приобрела более широкий, нежели лишь новая интеллектуалистская позиция, характер, благодаря тому, что Маркс сумел соединить, казалось бы, несоединимое: прогрессистско-сциентистскую установку Просвещения (культ разума, науки, прогресса, гуманизм) и эмансипационный этический пафос в духе раннего христианства. Потому, как сильная позиция, он расщепился в конце XIX в. на ряд фракций.

То же самое произошло и в России после успешной рецепции марксизма и укоренения его в среде студенческой молодежи. Русский марксизм раскололся на три фракции-позиции, заведомо ослабив общую влияние направления.

Позиция «чистого» или ортодоксального марксизма была представлена Г. В. Плехановым, Л. И. Аксельрод, Ю. О. Мартов и др. Лидер – Плеханов, основной вклад которого в развитие идей исторического материализма – это разработка вопроса о соотношении отдельных (так называемых великих) личностей и народных масс. Как правый марксист он высказывался против субъективизма в истории (критикуя популярную в то время народническую теорию «героев и толпы»), также был сторонником эволюционного общественного развития. Великая личность

* Статья подготовлена при финансовой поддержке и в рамках выполнения научно-исследовательского проекта № 2. 1. 3/4245, Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» 2009-2010 гг. Министерства образования и науки РФ, Федерального агентства по образованию.

велика тем, что выражает ведущие исторические объективные тенденции, их реализация и «выносит» ее на поверхность исторического внимания.

Другую позицию можно назвать «неомарксизмом» – с лидером В. И. Ульяновым, превратившим впоследствии свой вариант интерпретации марксизма в марксизм-ленинизм, советскую философию, единую суперпозицию, насильственно подавившую все прочие. Ленин не был ни профессиональным философом, ни даже человеком, обладавшим глубокой философской культурой. Но это был мощный интеллект, и его, несомненно, гениальные способности были в другой сфере – в политике и организационной деятельности. Соответственно, он обращался к философии всегда вынужденно, а не по зову души. Как правило, это было связано с реалиями политической борьбы, когда следовало дать бой в теории отклонившимся соратникам. Потому Ленин представляет собой тип философа-идеолога, которого интересует не истина сама по себе, а положения, полезные для обоснования стратегии и тактики политической борьбы за власть, хотя и мотивируемой этическим идеализмом.

Отсюда две группы его забот. Первая из них посвящена теоретическим расправам с отступниками и уклонистами от ортодоксального марксизма: речь идет о работах «Материализм и эмпириокритицизм» (и сопутствующие конспекты – «Философские тетради»), «Что такое друзья народа и как они воюют против социал-демократов» и др. Эти работы характеризуют: преобладание критического напора над философской аргументированностью, крайняя ортодоксальность и невысокая культура отношения к оппоненту («гад», «идеалист проклятый», «фидеист», «боженьку ему жалко!» и т. д.).

Вторая группа работ написана в виде теоретического обоснования возмож-

ной стратегии партии. Хотя Ленин умело расправлялся в теории с отступниками, сам он все же селективно относился к идеям своих предшественников. Ведь из марксизма, как известно, выходит и современная социал-демократия – один из влиятельных и системных факторов современного либерального общества. Вот только если такие теоретики социал-демократии, как Э. Бернштейн, К. Каутский акцентировали моменты защиты производительных классов и склонность к компромиссам, чтобы не допустить гражданской войны, то Ленин культивировал конфронтационный аспект марксизма. Классовая борьба, по Ленину, – лишь эмбриональная форма неизбежной гражданской, а затем и мировой войны угнетенных и угнетателей. Эта группа включает такие работы, как «Что делать?», «Империализм как высшая и последняя стадия капитализма», «Государство и революция» и др. Ленинская теория империализма – яркий пример идеологической спекуляции при сохранении вида объективной научности и манипулирования данными статистики. Одна из тенденций развития внешней политики развитых капиталистических стран объявляется ведущим и основным признаком всей системы – империализмом или стремлением к внешней экспансии и захвату чужих территорий и рынков сбыта. Ну а эпитеты «умирающий», «загнивающий», «паразитический» говорят лишь об эмоциональности, а отнюдь не о социологическом анализе. В учении о государстве Ленин ужесточил представления Маркса о роли государства в построении социализма, приписав ему главную роль – роль орудия тотального революционного насилия над старыми классами, причем государство отождествил с правящей и подавляющей врагов партией. Человека он ставил невысоко – его определяет происхождение и окружающие социальные условия. Отсюда воз-

можно, по мнению Ленина, социальная инженерия: создание таких условий, при которых люди были бы вынуждены вести себя морально (через насилие), а затем люди просто привыкнут «быть хорошими» – совсем по физиологу Павлову. Теория империализма хорошо обосновывала неизбежность мировой революции и патологическую антигуманность империализма, который надо просто уничтожить. Теория же «нового человека» и «социалистического государства – диктатуры пролетариата» служила теоретическим обоснованием всего социалистического эксперимента.

Третья позиция может быть обозначена как «ревизионистская». Она представляла собой попытку некоторых интеллигентов-марксистов модернизировать взгляды Маркса в соответствии с последними веяниями в науке (кризис в физике, релятивистический настрой) в теории познания (эмпириокритицизм). Она также выразила и интенсификацию религиозных поисков в российской интеллигенции (богоискательство, новое религиозное сознание), которая была склонна воспринимать пафосно-эмансипационную сторону марксизма в профетическом и апокалипсическом духе. К этой группе марксистов-интеллектуалов можно отнести: А. А. Богданова-Малиновского, А. В. Луначарского, В. Базарова, Н. Валентинова, П. Юшкевича.

Наиболее оригинально учение самого философствующего члена этой группы – Богданова. Его концепция о всеобщей организации науки (тектология) не потеряла своего значения и по сей день. Богданов в некотором роде предвосхитил идеи кибернетики, используя представления об обратной связи. Тектология – это методологическая основа теории самоорганизации. Не имея достаточного эмпирического материала, Богданов предвосхитил идею изоморфизма физических, био-

логических и социальных законов. Он был первым, кто рассмотрел динамику возможных изменений организации под действием внешних и внутренних влияний. Ему принадлежит исследование связей координации и эволюции между целью деятельности и самой деятельностью. В тектологии использованы такие инновационные понятия, как: «кризис», при котором переход организации в новое состояние происходит мгновенно и возрастает роль случайности; «равновесие», через которое реализуется кооперативное взаимодействие элементов устойчивых систем.

Богдановым разработана и оригинальная теория познания, в которой он соединял марксизм и эмпириокритицизм. Она называлась «эмпириомонизмом», в его основе лежат три установки:

- наивный практический реализм: вещи именно таковы, какими их воспринимает «человек практики»;
- идея социально-организующей силы познания, истина – организующая форма социального опыта;
- идея тождественности элементов физического и психического опыта, цель философии – интегрировать опыт, раздробленный специализацией.

Пришедшие к власти большевики не могли терпеть инакомыслия. Как и многие философы до и после него (Платон, Гегель, Шопенгауэр, Ницше, Витгенштейн, Деррида), Маркс полагал свою систему прорывом, прозрением, в некотором роде подведением финальной черты в поисках последних и сокровенных тайн бытия, истории и человека. Однако, если у чистых мыслителей не было просто организационно-материальных возможностей строго и настоятельно указать заблудшим на ненужность их близорукости, приобщить массы к чистому и незамутненному источнику истины, то у последователей Маркса в России такая возможность по-

явилась – дать всему обществу ясную, четкую и простую картину сущего и без всяких, порождающих лишь скорбь, излишних знаний и плюрализмов. Что надо было сделать для того? Логика вещей подсказывала три пути.

Во-первых, убрать (ситуация пока лишь позволяла «выдворить») наиболее сильных непримиримых и харизматичных идейно и философски чуждых противников.

Во-вторых, насильно переучить тех, кто был согласен на компромисс, уволить недостаточно репильных, организовать массовую «промывку мозгов».

В-третьих, гомогенизовать саму свою доктрину, сделав ее катехизисом, последовательно устранив всяческие попытки ревизии и теоретическую самостоятельность, которые на деле всегда оказываются скрытыми притязаниями на власть.

Так оно, собственно, и произошло. В марте 1922 г. в статье «О воинствующем материализме» Ленин призвал вести борьбу с «образованными» крепостниками и растлителями молодежи. Рабочий класс, заявил он, пока не научился пользоваться властью, иначе бы он «подобных преподавателей и членов ученых обществ давно бы вежливенько препроводил в страны буржуазной демократии. Там подобным крепостникам настоящее место». Слово было сказано. Все остальное стало делом техники. Почти все философы, книги которых имелись в библиотеке Ленина, были изгнаны из России. В июне 1921 г. был подправлен Уголовный кодекс, который предусматривал основания для изгнания из страны и наказание для возвращающихся без разрешения. Специально созданная комиссия, руководствовавшаяся установочными записками Дзержинского, распространила свою деятельность на всю Россию. Вся интеллигенция была распределена по профессиям и изучена по составу. Философы составили сравнительно небольшую группу, но их извест-

ность и интеллектуальный потенциал делали ее весьма заметной.

Экспертные оценки будущих изгнанников не отличались разнообразием: «На лекциях хулиганит и иронизирует... Ученой ценности не представляет... Институту совершенно не нужен». О работах Л. Карсавина сказано: «...перлы реакционной метафизики... галиматья», о С. Франке - «...крайний идеализм... средневековая схоластика»; о Н. Лосском - «сверхнаучное богословско-догматическое творчество».

Подготовка депортации осуществлялась в условиях суматохи и неразберихи, затянувшись до конца 1922 г., причем интеллектуалы выслались частью в северные и восточные губернии России, частью – за рубеж. Эта акция не была частным эпизодом, это был существенный элемент стратегии с целью установления духовно-мировоззренческой монополии партии в обществе, диктатуры в сфере сознания. Тем самым свобода совести и сознания объявлялась вне закона. Была разрушена преемственность в развитии отечественной философии, поскольку одна позиция просто физически элиминировала все прочие, став суперпозицией, монополизировав поле интеллектуального внимания. Лучше сказать, вся интеллектуальная область взглядов на общество, мышление, историю, мораль и религию была реформатирована. Постепенно, в течение двух-трех десятилетий, сначала при помощи административных, цензурных, затем и посредством репрессивно-полицейских мер, вместо имевшегося прежде социологически-естественного плюрализма доминирующих позиций в той или иной сфере гуманитаристики, был насажден тотальный идеологический комплекс «марксизма-ленинизма», ставший форматом, единственно возможной площадкой для дискуссий и интеллектуального соперничества.

Другое направление индоктринации, воспринимаемое самими, этически всерьез озабоченными инициаторами, вполне культуртреггерски, – работа с преподавательскими кадрами и подготовка новых для предстоящей глубокой «духовной революции». Сохранилось запись беседы Ленина с зам. Народного комиссара просвещения М. Н. Покровским, в котором Ильич дал следующее указание по отношению к старым преподавательским кадрам: «Свяжите их твердыми программами, давайте им такие темы, которые объективно заставляли бы их становиться на нашу точку зрения... Потребуйте, кроме того, от каждого из них основательного знания марксистской литературы: объявите: кто не сдаст специального марксистского экзамена, будет лишен права преподавания» [1]. В 1923 г. в вузах прошла партийная чистка, в ходе которой около 100 тыс. студентов, профессоров и вузовских работников были уволены по политико-мировоззренческим резонам.

Пора было обеспечить массивную «промывку мозгов». 4 марта 1921 г. появился декрет «Об установлении общего минимума, обязательного для преподавания во всех высших школах РСФСР», в котором вменялось обязательное преподавание истмата, диамата, истории пролетарской революции и политического строя РСФСР, истории развития общественных форм и организации производства и распределения в РСФСР, электрификации в РСФСР. В январе 1925 г. вышло постановление ЦК РКП (б) «Об общественном минимуме и пропаганде марксизма-ленинизма в вузах», согласно которому были созданы кафедры истории партии и дисциплины общественного минимума. Наконец, с 1918 г. возникают вузы социалистической ориентации: Социалистическая академия, Коммунистический университет им. Я. М. Свердлова, институты красной

профессуры в Москве и Петрограде. В 1919-20 гг. закрыты Московская, Киевская и Казанская духовные академии и к середине двадцатых годов окончательно установлен приоритет марксизма в преподавании философии [2].

После высылки в 1922 г. философской элиты вместе с писателями и технической интеллигенцией – тремя так называемыми «философскими парходами» – маховик обвинений и разоблачений не остановил свой разбег. Все только начиналось. Старые партийные марксисты-интеллектуалы по старорежимной привычке вновь стали выяснять более правильное толкование марксизма и новых вопросов. Они еще не понимали, что гомогенность марксистского мировоззренческого формата определяют уже не группы интеллектуалов, а высшая партийная администрация. Однако время полной выволки еще не пришло.

Первая полемика (1924-1929 гг.) внутри марксистского лагеря расколола его на «механистов» (Л. Аксельрод, А. Тимирязев, И. Скворцов-Степанов, В. Сарабьянов и др.) и «диалектиков» (А. Деборин, Г. Баммель, И. Луппол, Я. Стэн, Н. Карев и др.). Она отличалась грубостью, взаимной нетерпимостью и в конечном счете равнодушием к своему предмету. Ее смысл сводился к обсуждению четырех вопросов: как понимать предмет и задачи марксистской философии? Каково значение материалистической диалектики, ее законов и категорий? Как относиться к гегелевской диалектике? Как связана марксистская философия с частными науками, особенно с естествознанием?

По сути дела, механисты, доказывая отсутствие у философии обособленной от естествознания области, отказывались от философии. Диалектики защищали особый статус философии и ее специфическое содержание, стремясь создать на почве диалектики методологию есте-

ствознания. Это им не удалось, так как они вульгарно подводили под методологию естествознания марксистскую базу – вплоть до «классификации туберкулеза» и «диалектики кузнечнопрессового производства», но при этом весьма успешно шельмовали многих ученых и целые научные направления. Так, Деборин навязал В. И. Вернадскому методологическую полемику, которая скоро превратилась в разоблачение злокозненности ученого, в обвинения о нелояльности к советской власти. В итоге победу праздновала группа Деборина. Но на подходе было уже «племя младое и незнакомое», молодые выдвиженцы, будущие сталинские академики, правившие советской философией практически до конца горбачевской перестройки.

Летом 1930 г. началась «дискуссия», темой которой стала «борьба за дальнейшую большевизацию философии». Ее инициаторы – молодые тогда философы М. Б. Митин (29 лет), П. Ф. Юдин (31 год) – обрушились уже на группу Деборина, заклеив ее участников как «меньшевитствующих идеалистов». В итоге молодые люди, практически аспиранты, посрамили старых умников интеллигентов и профессоров. Конечно, основным аргументом «посрамления» была поддержка вождя. Это был курс на политизацию теоретических исследований. После «дискуссии», перенасыщенной милитаристской фразеологией («открыть большевистский огонь», «дать решительный отпор», «вступить в жестокий бой» и т. п.), начались репрессии: в лагерях погибли многие философы деборинской группы, также окончательно расправились с Г. Г. Шпетом, о. П. Флоренским, отбывал срок и А. Ф. Лосев.

Единственной отраслью философии, где до 1940-х гг. еще теплилась живая мысль, была история философии. В эти годы публиковались труды Гельвеция, Гольбаха, Дидро, Ламетри, Пристли, Толанда, Фейербаха, Гегеля, Канта, Фих-

те и др. Исследования немецкой диалектики В. Ф. Асмусом, Б. С. Чернышевым и др. сохраняют свое значение и ныне. С 1940 г. публикуется «История философии», третий том которой в 1944 г. подвергся разностной критике. Дальнейшая работа была прекращена, начался радикальный пересмотр оценок мыслителей прошлого. Учебное пособие Александра «История западноевропейской философии» было ошельмовано в двух дискуссиях (1947 г.), особенно в выступлении секретаря ЦК Жданова, потребовавшего усиления классового подхода к философам прошлого, чистоты марксистской методологии, которая должна была укладываться в рамки, определенные такими классиками марксизма, как И. В. Сталин в главе «О диалектическом и историческом материализме» «Краткого курса истории ВКП (б)».

Отечественная творческая философия, пока лишь в единственно возможной марксистской ее форме, возрождается лишь после смерти Сталина. Зачинателями ее возрождения стали выпускники и аспиранты философского факультета МГУ.

У основания воссоздания философской традиции у нас в стране в 1950-е гг. стояли три поколения философов.

1) небольшая группа сохранившихся (буквально чудом) философов, чья деятельность началась в 1920-30-е гг.: А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин, О. В. Трахтенберг, С. Л. Рубинштейн, В. Ф. Асмус, К. С. Бакрадзе, Б. М. Кедров, А. Р. Лурия, М. А. Дынник и др.

2) Ифлийцы – так называли себя слушатели Московского института истории, философии и литературы, существовавшего в 1931-1941 гг.: М. Я. Ковальзон, В. Ж. Келле, Т. Й. Ойзерман, Ю. К. Мельвиль, И. С. Нарский, В. В. Соколов, Э. В. Ильенков, Г. С. Арефьева, М. Ф. Овсянников и др.

3) философы, начавшие свою деятельность в 1950-е гг.: А. А. Зиновьев, М. К. Мамардашвили, Б. А. Грушин, Г. П. Щедровицкий, А. Л. Субботин, И. Т. Фролов, Н. И. Лапин, В. П. Зинченко, И. В. Блауберг, А. Н. Чанышев, А. С. Богомолов, В. А. Лекторский, В. Н. Кузнецов, О. Г. Дробницкий, П. П. Гайденок, Б. С. Грязнов, В. С. Швырев, Н. В. Мотрошилова, М. Т. Степанянц, В. М. Межуев, Г. С. Батищев, Л. Б. Баженов, В. С. Библер, А. П. Огурцов, В. А. Рабинович, Э. Г. Юдин, А. Г. Спиркин, Б. Т. Григорьян, В. П. Алексеев и др.

В настоящее время популярна гипотеза об «ильенковско-зиновьевской инициации» возрождения творческой, конкурентной линии развития отечественной (марксистской) философии, активно пропагандируемая их учениками и последователями, стоящими сейчас у кормил философской коммуникации и власти в России. Суть ее в том, что семинары, дискуссии, защиты кандидатских диссертаций Э. В. Ильенковым и А. А. Зиновьевым стали началом перестройки поля философского внимания: обращением к новым темам и выстраиванием новых неформальных структур соперничества. Конечно, были в то время и «прогрессивные» профессора, как, например, Т. И. Ойзерман, В. Ж. Келле, О. В. Трахтенберг, Ю. К. Мельвиль. Однако их академизм, вполне понятная мировоззренческая осторожность, не могли генерировать ту необходимую эмоциональную энергию, привлекательную для философской молодежи, которую буквально излучали, по воспоминаниям очевидцев тех лет, Э. В. Ильенков и А. А. Зиновьев. Также они смогли открыть новые области исследования и, казалось бы, задогматизированной марксистской философии.

Так теоретический семинар Э. В. Ильенкова оказал серьезное влияние на будущих крупных вели-

чин советско-российской философии: В. Лекторского, Г. С. Батищева, В. В. Давыдова, В. П. Зинченко, А. И. Межуева, В. С. Библера, Ф. Т. Михайлова, М. К. Петрова и др. Тематика ильенковской группы: логика построения и развитие науки, методы этого развития, взаимоотношение теоретического и эмпирического знания, логика исследования и логика изложения.

Группа А. А. Зиновьева занималась анализом способов и структур познавательной деятельности. К ней примыкали Б. А. Грушин, М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицкий, каждый из которых стал впоследствии главой своей философской фракции в неформальном поле марксистской философии.

Решающее столкновение с ортодоксией сталинского еще образца временно консолидировала молодых лидеров обновления. Знаменитые тезисы «гносеологов», представленные Э. В. Ильенковым, стали предметом бурных дискуссий на нескольких заседаниях ученого совета философского факультета МГУ. Суть их в том, что современная марксистская философия должна отвечать духу времени, выйти наконец-то из натурфилософской проблематики XIX в. а **la Энгельс, став исследованием характера и природы научности.** Э. В. Ильенкова и его группу поддержали и А. А. Зиновьев, и Г. П. Щедровицкий, и весьма влиятельный тогда П. В. Копнин. Потом, в 60-70-е гг., сильная (поддержкой, вниманием и обожанием философской молодежи) факультетская группа «московских сциентистов» расщепилась на ряд самостоятельных позиций, а лидеры стали соперниками.

Весной 1955 г. прежний состав факультета был административно расформирован: смутьяны и сочувствующие были уволены. Многие из них нашли себе новую «крышу» и площадку для творческой работы и дискуссий в Ин-

ституте философии АН СССР. Туда перешли Э. В. Ильенков, А. А. Зиновьев, С. Л. Рубинштейн, Н. Ф. Овчинников, И. В. Кузнецов, М. Э. Омеляновский, Д. П. Горский. В начале 60-х гг. – В. Ж. Келле, Т. И. Ойзерман, О. Г. Дробницкий, В. А. Смирнов, Г. С. Батищев, М. К. Петров, Н. С. Мотрошилова, В. С. Шевырев, Н. Н. Трубников, В. М. Межуев.

Другой обителью фрондирующих философов стала редакция журнала «Вопросы философии»: И. Т. Фролов, М. К. Мамардашвили, И. В. Блауберг, Э. Ю. Соловьев, В. Н. Садовский. Вряд ли можно сказать об их диссидентстве: все они были принципиально в марксистском, хотя и неконформном, формате, однако на этих двух «площадках» утвердился и культивировался дух научной беспристрастности, творчества и высоких стандартов профессионализма.

Поскольку наш предмет здесь только марксистская философия, оставим без критики гипотезу об «ильенковско-зиновьевской инициации». Заметим лишь, что в те же годы существовала и другая, также неформальная, еще более подпольная, чем марксистский модернизм, философия – в литературно-художественных кругах обеих столиц. Марксистская и немарксистская философия (философия литераторов и публицистов – почти как в ситуации XIX в.: между университетской и внеуниверситетской философией) представляли собой в то время не сообщающиеся между собой сосуды, между ними были взаимная неприязнь и непонимание.

Процессы философского обновления проходили, конечно же, не только в Москве. Серьезные исследования по социологии, семиотике, философии науки были проведены в 60-70-х гг. в Ленинграде И. С. Коном, В. А. Штоффом, О. Ф. Серебрянниковым и др. В Свердловске вокруг философского факультета

Уральского госуниверситета сложилась мощная региональная философская группа (М. Н. Руткевич, К. Н. Любутин, Л. Н. Коган, Г. П. Орлов и др.), интенсивно занимавшаяся историко-философскими проблемами, анализом современной западной философии, теорией познания и социальной философией. В Томске и Новосибирске образовалась сильная группа активно работающих философов (В. А. Смирнов, П. Копнин, А. К. Сухотин, В. П. Фофанов, М. А. Розов, В. Н. Сагаатовский, И. С. Ладенко, Е. Д. Клементьев и др.). Серьезные исследования по гносеологии, истории философии, истории науки и науковедению были проведены в эти годы в Ростове-на-Дону (М. К. Петров, А. В. Потемкин, Э. М. Мирский, В. Н. Дубровин, Ю. Р. Тищенко и др.).

Хрущевская «оттепель» вскоре завершилась, но даже этого десятилетия относительного либерализма хватило для появления творческой марксистской философии с высокими образцами профессионализма. Последняя существовала, однако, в интеллектуальном «подполье», ее представители подвергались идеологическому давлению, административным запретам. Продолжала же господствовать в общественном сознании официозная философия – марксистская схоластика, которой отводилась функция обоснования и комментирования последних решений партийно-государственного руководства. Достаточно перечислить некоторые темы дискуссий того времени: как скоро будет построена материально-техническая база коммунизма и будут ли после его наступления какие-либо социальные противоречия; когда сольются государственная и колхозно-кооперативная формы собственности; каковы критерии социалистического образа жизни или зрелости «развитого социализма». Немало было опублико-

вано пухлых томов и сломано копий вокруг такой проблемы: в каком порядке надлежит излагать категории диалектического материализма.

В итоге представим взгляды двух отечественных философов, чье творчество расцвело в 1960-70-х гг. и которых можно считать своего рода персонализациями наиболее характерных тенденций философствования в 1960-80 гг. Они выразили также и основные настроения тех времен: неизбывную веру в гуманистический и креативный потенциал марксизма, который извратили и вульгаризовали, равно как настроения глубокого разочарования – и в официозе, и в самой сердцевинной подоплеке, уход в исследования себя, своих душевных глубин.

Э. В. Ильенков стремился к проблематизации и модернизации марксистской парадигмы, активно занимался исследованием творчества Спинозы, Гегеля, молодого Маркса. Основные темы его исследований: проблема идеального, логика исторической общественной деятельности человека, творческое воображение, противоречия и их природа, проблемы обучения и воспитания, проблема абстрактного и конкретного. Оригинальная позиция была у Ильенкова на понимание «идеального». Со времен Декарта открытым остается вопрос, как сочетать объективность мира, который «сам по себе, вне нашего к нему отношения» не должен иметь значимости – и сознание, которое существует лишь в значениях? Получается, что сознание и мир не созданы друг для друга, потому и у Декарта, и у Канта мы видим дуализм. Ильенков предложил следующее решение этой проблемы: сознание и мир созданы друг для друга, потому что сам мир содержит значение благодаря объективации идеального. История идеализации мира – в деятельности, поэтому она является историей перехо-

да мира естественного в мир-для-нас, в мысль. Идеальное как таковое, утверждает Ильенков в статье «Идеальное» в «Философской энциклопедии», есть лишь там, где сама форма деятельности, соответствующая форме внешнего предмета, превращается для человека в особый предмет, с которым он может действовать особо, не трогая и не изменяя при этом до поры до времени реального предмета, той внешней вещи, образом которой является эта форма деятельности. Таким образом, идеальное, по Ильенкову, – это форма активной деятельности человека, обусловленная формами предметов внешнего мира.

М. К. Мамардашвили представляет своим творчеством другое направление в отечественной философии, постепенно выходящее за рамки марксистской парадигмы, ориентированное на создание собственного оригинального концептуального видения мира. Начав с вполне гегелевско-марксистских тем форм и содержания мышления, он пришел в конце концов к экзистенциалистской концепции «отрицательной онтологии личности».

М. К. Мамардашвили не сводил философию только к мыслительной деятельности. Философия – это также и способ существования человека, который «проснулся», понял, что он – Человек. Философия – это свобода, осуществленная через философствующего человека. Тем самым философия наиболее аутентично выражает собой человеческую природу. Человек – это единственное существо в мире, которое находится в состоянии «зановорождения», и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в свою мысль, в свои стремления, в некоторое идеальное поле, сопряженное предельными символами. Человек рождается дважды. Как существо сознательное, он имеет вторую родину –

родину Духа. Сделать себя «гражданином» этого мира Духа человек может только через трансцендирование – выведение своего бытия за свои пределы (пределы данной культуры, заданных условностей жизни). Но куда направлено трансцендирование человека, если нет «трансцендентного объекта»? К некоему символическому пределу, – отвечает Мамардашвили, – и дальше, сквозь него. Там, у предела, перед ним могут открыться иные горизонты, иные возможности, иные желания, иные мысли; таким образом, акт трансценденции есть конститутивный акт человеческой эволюции и бытия.

«Второе рождение» для человека означает его способность отказаться от мира повседневности, с которыми он «сросся». Реальный философский акт, где философия это не столько профессия, сколько способ существования, – нахождение в пространстве собственного усилия, трансцендирующего усилия, состоящего в способности поставить самого себя за предел, за которым в лицо глядит облик смерти, на предел, который символизирует для человека его способность или готовность расстаться с самим собой, каким он был к моменту события, расстаться со слепившейся с ним скорлупой.

Таким образом, судьба марксистской философии в России удивительна,

извилиста и противоречива. Начав как сильная, западная, эмансипационная позиция – одна из многих в поле интеллектуального внимания дореволюционной России, – она раскололась еще до Октября на три конкурирующие, остаться в дальнейшем из которых суждено было одной. Но именно она (неомарксизм Ленина) стала суперпозицией, которая отформатировала всю гуманитарную область знаний, превратившись затем (уже по законам не развития духа, но по законам тоталитарной политики) в теоретическую основу коммунистической идеологии. Это было достигнуто за счет катехизисно-семинаристской гомогенизации в толковании и изучении марксизма и истреблении старой партийной интеллигенции – носителя плюрализма в интерпретации марксизма. Все прочее философское немарксистское содержание было тщательно устранено. Однако именно в среде той же марксистской философии выкристаллизовались новые темы и структуры соперничества, появились молодые, охваченные эвристическим энтузиазмом, лидеры, положившие начало ренессансу не только творческого начала в марксистской философии, но и будущих всходов философского многоцветия и плюрализма.

Примечания

1. Кошарный В. П. У истоков советской философской науки. – М., 1991. – С. 52-53.
2. Емельянов Б. В. Очерки русской философии XX века. – Екатеринбург, 2001. – С. 62-64.

РОЛЬ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО В СТАНОВЛЕНИИ САМОСТИ ЧЕЛОВЕКА

О. И. Жукова

В современной философии представлены самые разнообразные, зачастую противоречивые точки зрения в трактовке человеческой сущности, нашедшие воплощение в классическом и неклассическом понимании человека. Однако преобладающим при этом оказывается подход (во многом инициированный постмодернистскими представлениями), ставящий под сомнение наличие единой целостности человека. В данном подходе подчеркивается амбивалентное положение современного человека, которое выражается в следующей ситуации: с одной стороны, он получает большие возможности в самореализации, самостоятельности (отсюда рост индивидуализации), с другой – обретает чувства внутренней несогласованности, разорванности собственного «я». В рамках этого подхода можно выделить два имеющихся представления о некогерентности образа «я» [1]. В первом представлении (Ж. Делез, Ф. Гваттари) речь заходит о наличии множественного образа собственного «я» – когда человек живет словно бы в разных и не согласованных внутренне реальностях, в которых образы его «я» друг с другом практически никак не связаны. Такому подходу противостоит точка зрения, отрицающая вообще реальность образа «я» и целостности индивида. Данные феномены рассматриваются всего лишь как некая иллюзия, не существующая в реальном бытии (Ж. Деррида, Ж. Лакан). Поэтому, как полагают данные мыслители, отпадает смысл размышлений о распаде человека, ибо его не существует в качестве целостного единства. Отсюда реальность человека, его «я» может сводиться лишь к факторам дискурсивного самоописания.

Подобное понимание человека как множественного, некогерентного, релятивного, не принадлежащего самому себе не может не осознаваться философией как кризисное, а соответственно, не может не требовать своего определенного разрешения. Не случайно, как полагает ряд мыслителей (В. Налимов, Г. Тульчинский, М. Эпштейн), одна из перспектив философии, ее практическая функция, должна быть связана с возвращением ею способности осмыслить возможности человеческого бытия как целостного. Такой выход современной философией из кризиса видится в создании «постчеловеческой персонологии» [2], способной воссоздать целостность бытия человека и придать смысл его существованию, то есть выполнить ту роль, которую философия играла с начала своего возникновения.

На наш взгляд, один из вариантов плодотворного размышления о целостности человека может быть найден в обращении к концепту самости. Философия не столь часто обращалась к данному понятию. Она зачастую подменяла его «идентичностью», «я», «личностью», «его». В рамках нашей статьи мы не будем затрагивать вопрос о взаимосвязях между этими обозначениями, не будем касаться философских интерпретаций самости. Перед нами стоит задача, связанная с анализом одного из определяющих структурных параметров самости – трансцендентного.

Первоначально нам хотелось бы отметить, что проблема самости – это не просто проблема сущности человека, а проблема его интегральной целостности. Сложность философского определения самости заключается в том, что оно не может быть объективировано, ра-

ционализировано до конца. Как известно, любое определение задает определенные границы, пределы того, что оно пытается описать или зафиксировать. И, конечно, ни одно определение не может быть удовлетворяющим до конца, тем более, когда речь заходит о человеке и его сущностных характеристиках. По этой причине в концепте самости не может быть жестко заданной категориальной закрепленности, поэтому мы обращаемся к описательным характеристикам, отражающим ее различные, многозначные стороны.

Прежде всего, самость обозначает некоторую индивидуальность, имманентную идентичность, которая сохраняется при различного рода изменениях, поддерживая и воспроизводя собственную структуру. Подобная идентичность существует уже на уровне психосоматического состояния индивида. Но также самость предстает и в качестве непосредственно данной человеку целостности его индивидуальной жизненной истории, того, что лежит в основе подлинных потребностей его развития и соответственно предполагает изменения, вне которых она не может окончательно достичь своего зрелого состояния. В этом контексте она оказывается концептом, который может использоваться в процессе понимания механизма достижения нарушенной целостности «я» или способа формирования этой целостности.

Применительно к самости мы будем исходить из того, что она является квинтэссенцией человека, которая вбирает в себя черты индивида, личности, индивидуальности. Все это в конечном итоге позволяет рассматривать человека во всеобъемлющем представлении: с одной стороны, обладающим сущностно неизменными, «ядерными» чертами, с другой, – открытого для различного рода преобразований и внутренних изме-

нений. Вследствие этого самость может рассматриваться не только в качестве онтологической характеристики человека, выражающей его интегрированную идентичность, но и в качестве сущности, обладающей экзистенциальной направленностью своего бытия. Данная экзистенциальная устремленность проявляется в состоянии обеспокоенности, заботы, неудовлетворенности миром, собой и поисками человеком гармонии между внутренним миром и внешним его проявлением. Последнее неизбежно приводит к кризисному состоянию, носящему не экономический или социологический характер, а характер сложной метафизической проблемы.

Учитывая все это, можно говорить о разных аспектах анализа проблемы самости, затрагивающих всю многогранность данного феномена. В нашей работе мы остановимся на рассмотрении структуры самости, то есть совокупности таких ее устойчивых связей, которые позволяют обеспечивать сохранение основных свойств при различного рода внутренних и внешних изменений. Здесь необходимо учитывать, что по отношению к самости каждый из компонентов структуры обладает, с одной стороны, определенной самостоятельностью и самодостаточностью, с другой – взаимозависимостью и стремлением к объединению в единую целостность. Именно подобная амбивалентность и позволяет индивиду воспринимать себя в качестве непосредственно данной целостности своего личностного бытия.

К наиболее важным структурным аспектам самости мы будем относить следующие: трансцендентный, социально-феноменальный и герменевтически-дискурсивный. Как нам представляется, именно в них выявляются ключевые, жизненные смыслы самости, способствующие ее развитию и самореализации, а главное – позво-

ляющие воспринимать ее в качестве единой целостности. Так, трансцендентный аспект выражает духовно-нравственное развитие личности, способность к самострансцендированию, преодоление границ собственного «я»; социально-феноменальный связан с характером социального бытия самости, на который существенный отпечаток накладывает смыслообразующая концепция жизни, выбор ценностных ориентаций, а также социальных установок; герменевтически-дискурсивный отражает понимание личностью самой себя через «другого», что способствует самораскрытию и конструированию своей самости. Как мы видим, данные аспекты внутренне взаимосвязаны и предполагают гармоничное единство. Уход в сторону одного из представленных параметров в ущерб другим зачастую приводит к искажению сущности самости, что требует своего определенного преодоления.

Безусловно, указанные аспекты условны, и вполне могут быть предложены иные структурные параметры, но нас в данном случае интересует то, насколько именно в них отражается сущность самости, что позволяет говорить об унитарной, единой личности, хотя и представления о подобной целостности являются идеализацией. Чем более динамично меняется социальный мир и чем более рефлексивной становится культура, тем большей проблемой для самого себя становится человек и его бытие, тем драматичней осознается, что тождество «Я=Я», о котором в свое время говорил Фихте, совершенно не очевидно. Осознание человеком самого себя, своей сущности в современной социокультурной реальности сопровождается утратой целостности и самотождественности. Это не означает, что целостная самость не существует. Речь здесь идет о том, что самость не имеет раз и

навсегда обоснованных гарантий своей целостности и в силу своей проблематичности нуждается в очень серьезной духовной и интеллектуальной работе по самоосознанию и самообоснованию.

Рассмотрение структуры самости необходимо начать с трансцендентного, так как именно оно позволяет выразить глубинную сущность смысла существования человека. Трансцендентное предстает в качестве важной имманентной характеристики личностного бытия, позволяющей самости устремляться к выходу за пределы своего индивидуального существования. Под трансцендентным мы будем понимать такое состояние, в котором происходит осознание самостью границ своего бытия, ощущение себя в качестве чего-то несовершенного, беспочвенного, неподлинного, возникновение потребности в нахождении высшего смысла (формы которого многообразны) того, что приведет к обретению аутентичного личностного бытия. Состояние трансценденции дает возможность направлять самость к отношению с реальностью, бесконечно далекой от себя, не растворяясь в ней без остатка, не нанося ущерба своей идентичности. Как писал Э. Левинас: «Это отношение не становится проникновением в Иное и смешением с ним, оно не наносит ущерба идентичности, самости, не заставляет умолкнуть апологию и не превращается ни в отступничество, ни в исступление» [3]. Состояние трансценденции позволяет самости удерживать смысл своего бытия в рамках своей целостности, избегая крайностей, которые могли бы привести к «отступничеству», «исступлению» то есть отказу, уходу от своей сущности, при том что у человека всегда есть возможность прибегнуть к апологетике и найти понимание самого себя. Здесь наличествует следующая амбивалентная ситуация: с одной стороны, в результате

обращенности к трансценденции, самость раздвигает собственные границы существования, преодолевает их, выходит за пределы своего бытия, с другой – благодаря такому самопреодолению, она и обретает свою подлинность.

Потребность в трансцендентном для формирования самости огромна. Даже на бессознательном уровне, не отдавая себе отчет, человек испытывает перманентное чувство неудовлетворенности своим существованием. Причем эта неудовлетворенность не связана с социальными параметрами. Никакое материальное благополучие, изменение места жизни не в состоянии удовлетворить потребность в нахождении высшего трансцендентного источника смысла. Именно трансцендентальное существование самости делает предметное бытие осмысленным, смыслодержательным и ценностным. Трансцендентные ценности как смысловой контекст находятся за пределами всего эмпирического мира, фактичности социального бытия. Принципиальная значимость трансцендентного уровня заключается в том, что им определяется высокая планка подлинного существования для личности. Трансцендентное постоянно расширяет свои пределы, полагает новые параметры возможного в развитии самости, показывая перспективу и в то же время вечную неосуществимость личностью самой себя. Трансцендентное предстает как специфически-смыслообразующее существование, которое свободно, безгранично, безусловно, но существует исключительно как единство возможности смыслопорождения.

Анализируя уровень трансцендентного, необходимо учитывать существование его различных смыслов для понимания самости. Они могут обретать формы религиозных, философских, психологических и других смыслопорождений того, что, с одной стороны,

упорядочивает и гармонизирует человека с самим собой и миром, с другой – задает векторы духовного развития.

В осмыслении религиозных смыслов мы будем опираться на христианскую традицию. В христианских религиозных представлениях и обобщивших их теологических концепциях запечатлен многовековой нравственно-психологический опыт, представляющий особую ценность для размышлений человека о самом себе в контексте экзистенциальной определенности. В религии самость человека ощущает мир детерминированным беспредельной, совершенной, абсолютной, трансцендентной сущностью, каковой является Бог. Обращение к Богу раскрывает для самости вертикальное измерение земного пути, открытие доступа к глубинам и высотам возможных достижений. Мысли о Боге вселяют в человека уверенность и надежду, составляют опору и гарантию, предоставляют высшую цель и высшее право. Бог – основа всех идеалов, синтез великих чаяний и соединение высших смыслов. Религиозное сознание находит понимание всеорганизации мира и разумность устройства Вселенной, оно позволяет самости понять свое предназначение в этом мире, ответственность и долг перед Высшим Началом, природой, людьми.

В своем историческом существовании проблема трансцендентного в религиозном контексте была объектом изучения теологии, функции которой заключались в экспликативных, экзегетических, апологетических отношениях к религии. В рамках теологических учений сложились разные подходы в постижении трансцендентного, связанные с решением задач, касающихся сущности и существования Бога, характеристики отношений между Богом и миром, Богом и человеком. Существование трансцендентной действительности, об-

ладающей вечным совершенством, верховной власти божественной мудрости над миром восходит еще к платоновскому миру идей и получает свое развитие в неоплатонизме, в учениях Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, А. Августина. Здесь трансцендентное понимается в нескольких значениях: как более высокая, совершенная ступень бытия, включающая в себя все предшествующие ступени, движение к которой происходит через трансцендирование, и как абсолютно трансцендентное по отношению к бытию в целом.

Первое значение трансцендентного мы находим у А. Августина, которого в определенном смысле можно считать самым современным мыслителем из всех древних, обладающим глубинной способностью к самоанализу, экзистенциальной рефлексии. Августин говорит о самотрансцендировании, в котором происходит процесс обращения, заставляющий человека отворачиваться от слепоты эгоизма, испорченности и возвращения к своей естественной, подлинной сущности, и одновременно выход за пределы собственной души, чтобы постичь Божью благодать. Так, в «Исповеди» он пишет: «Я вернулся к себе самому и руководимый Тобой вошел в самые глубины свои: я смог это сделать, потому что стал Ты помощником моим» [4]. По Августину, освобождение человек может получить только при восхождении к трансцендентному, то есть к Богу, одного лишь усилия со стороны самого человека совершенно недостаточно, чтобы приблизить его к спасению.

Второе понимание трансцендентного мы встречаем у Псевдо-Дионисия Ареопагита и других мыслителей. Особенностью учений ареопагитиков является их глубоко мистический характер, что нашло свое отражение в обращении к апафатическому и катафатическому богословию. Важнейшими предиката-

ми, которыми наделяет катафатическое богословие Бога, являются предикаты Блага, Красоты, Любви, Мудрости и т. п., всего того, что производит бытие и сохраняет его существование. Но одного катафатического пути не достаточно для того, чтобы проникнуться высшим трансцендентным смыслом Божественного. Для этого необходим апафатический (Бог не есть ни Душа, ни Благо, ни Дух, ни Знание) путь, который, по мнению Дионисия, наиболее истинный в осмыслении Бога. Бог предстает как высшая трансцендентность в метафизическом и гносеологическом смысле. Будучи трансцендентным началом, Бог в то же время является первопричиной и основой всего сущего. Человек не в состоянии разумом постичь Бога, но это не означает, что Он не постижим вообще. Помимо рационального есть иной, мистический способ богопознания, состоящий в непосредственном внутреннем ощущении Божественного. Дионисий пишет: «Однако наиболее божественное познание Бога – это познание неведением, когда ум, постепенно отрешаясь от всего сущего, в конце концов выходит из самого себя и сверхмыслимым единением соединяется с пресветлым сиянием, и вот тогда в непостижимой бездне Премудрости он и достигает просветления» [5].

В начале формирования теологических воззрений на первое место в процессе познания трансцендентного ставится принцип веры, мистического озарения, а только потом – рационального осмысления. Но уже в зрелой теологии (Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.) постижение трансцендентного предполагает спекулятивно-интеллектуальное понимание. Безусловно, христианские истины никем из мыслителей не ставились под сомнение, но теперь их можно было подвергнуть анализу. По этому

поводу, замечал Ансельм Кентерберийский, постыдным небрежением для человека является укрепление своей веры и отсутствие какого-либо стремления понять, обосновать эту веру. Именно такая позиция данного мыслителя и получила априорно-рационалистическое обоснование в «онтологическом доказательстве» бытия Бога.

Современная теология в постижении трансцендентного во многом опирается на теистические доказательства, которые были предложены Августином, Ансельмом Кентерберийским и в последующей разработке получили свое классическое обоснование у Фомы Аквинского. Во многом правомочность тезиса ставится в зависимости от правомочности трех ставших традиционными теологических доказательств: онтологического, космологического, телеологического, демонстрирующих свою историческую устойчивость, причины которой обусловлены, в первую очередь, логичностью и строгостью аргументирования. Многовековые напряженные усилия создать доказательства бытия Бога демонстрируют, с одной стороны, желание показать онтологическую укорененность божественной реальности, с другой – обосновать интеллектуальное постижение этой реальности. И в этом контексте принципы теологии ставятся в прямую взаимозависимость от философского знания, которое, обосновывая доказательства бытия Бога, создает прочные позиции для христианской веры, избавляя эти верования от обвинения в субъективизме и ложности.

Как мы видим, в религиозном контексте трансцендентный аспект, являющийся одним из определяющих для формирования самости, становится объектом осмысления теологии и одновременно объектом изучения философии. В этом просматривается внутренняя взаимосвязь философии и религии, их устремленность

к метафизическим, трансцендентным основаниям. Гегель, отмечая подобную взаимосвязь, подчеркивал, что у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы: «Поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию» [6]. Близкие взгляды высказывал Н. Бердяев, подчеркивая, что: «Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием» [7]. Итак, предметом философии и религии становится обращение к высшим трансцендентным ценностям, познание того, что выходит за пределы эмпирического, чувственно-предметного. Поэтому метафизика, религия принципиально неустрашимы из человеческого духовного опыта, выступая в качестве необходимых, ценностных, регулятивных посылок.

Философский смысл трансцендентного в отчетливом варианте присутствует у Канта, который придает ему гносеологическое значение и в противоположность имманентному определяет его как то, что находится за границами возможного опыта. Как известно, Кант проводил различие между трансцендентным и трансцендентальным. К числу трансцендентных идей он относил идеи о Боге, душе и бессмертии. С его точки зрения, все попытки рационализировать религию от Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского до Декарта и Лейбница вызвали целую бурю столкновений, казуистики, скептицизма и атеизма. Поэтому мыслитель ставит проблему трансцендентного в такую плоскость, которая позволит положить конец столкновениям науки и религии. Для этого Кант ограничивает возможности разума границами феноменального мира, что освобождает религию от научной критики. Кант доказывает, что ограничение научного знания рамками феноменального мира и признание непознаваемости трансцендентного мира открывает дорогу вере. Наука

может претендовать на определенное познание явлений, но она не вправе претендовать на знание действительности во всей полноте. Такой вывод позволил Канту примерить научное знание с религиозной верой и моралью. Философ был убежден, что, хотя никому не дано знать, существует ли Бог, человек, тем не менее, должен верить в то, что Он существует, чтобы поступать нравственно. Тем самым вера в Бога, оставаясь только верой, получает нравственное и практическое обоснование. Так Кант пишет: «Моральная телеология... скорее имеет преимущество в том, что она а priori опирается на принципы, неотделимые от нашего разума, ведет к тому, что нужно для возможности теологии, а именно к определенному понятию высшей причины как причины мира по моральным законам, стало быть, такой причины, которая удовлетворяет нашей моральной конечной цели» [8].

Таким образом, сфера трансцендентного выходит из-под власти знания, и человек постулирует существование Бога, следуя не логическим, рациональным доказательствам, а категорическому велению нравственного сознания.

Надо отметить, что проблема трансцендентного в рамках философии поразному решалась многими мыслителями. При анализе философских смыслов трансцендентного исследователь сталкивается с самыми его различными толкованиями и интерпретациями, и зачастую они находятся в прямой зависимости от религиозной или светской позиции философа. Как нам представляется, обращение к философско-религиозным смыслам трансцендентного при анализе сущности самости позволяет найти ответы на глубинные, духовные вопросы ее существования. Многие выдающиеся мыслители религиозной философии XX века, одновременно представляющие различные философские направления

(философскую антропологию, персонализм, экзистенциализм, русскую философию и др.), очертили антропологическую линию религиозной философии, поставив в центр именно широко понятую проблему человека, существенно отличающуюся от традиционной религиозной философии. Во многом благодаря усилиям религиозных философов, в религиозной мысли XX столетия был осуществлен «антропологический поворот», в результате которого проблема человека стала осознаваться как одна из главных проблем философии.

Одним из идейно-теоретических источников философско-религиозной антропологии стало творчество основоположников немецкой философской антропологии М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена. Так, к числу наиболее важных идей М. Шелера можно отнести, прежде всего, идею о соотнесенности образа человека с божественной реальностью, а также идею открытости человека миру. Шелер полагал, что личность нельзя понять исходя из ее разумности или актов ее воли, в этом плане человек – это не столько биологическое, сколько духовное существо, способное к чистому созерцанию вещей. «Человек, – пишет Шелер, – это вечный Фауст... никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся порвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я» [9]. Основную особенность человека Шелер видел в устремленности к высшей трансценденции – к Богу, представление о котором сопряжено с переживанием абсолютной высшей ценности. Человек интуитивно признает наличие высшей трансценденции, его личный дух становится «окном в абсолют». Для мыслителя человек не просто творение Бога, но и «соавтор» великого синтеза «порыва и духа». Трансцендент-

ный процесс происходит, по Шелеру «в человеке, человеческой самости и человеческом сердце» [9], это единственное место в котором происходит становление Бога. Эту способность возноситься к трансценденции мыслитель считает главной и определяющей способностью самости, обусловившей центральное положение человека в космосе.

В рамках философии персонализма, представленной самыми раннопорядковыми мыслителями (Н. Бердяев, Ж. Лакруа, Э. Мунье, П. Рикер, Дж. Ройс и др.), трансценденция рассматривается как важный составляющий компонент личности в постижении высших божественных ценностей – истины, блага, красоты. Персоналистам была достаточно близка позиция христианских экзистенциалистов Г. Марселя, К. Ясперса, которые пытались понять человека не только как некую самодостаточную сущность (как у Ж.-П. Сартра, А. Камю), но и связать его внутренний мир с трансцендентным, божественным бытием. При этом персоналисты привносили новые смыслы в понимание христианской концепции человека, стремясь уйти от излишнего догматизма, свойственного теологическим концепциям.

Так, основатель французского персонализма Э. Мунье свое учение строит на признании абсолютной ценности личности, которая им рассматривается как высшая духовная сущность, находящаяся в постоянном творческом саморазвитии. В структуры личностного универсума, Мунье включает три взаимосвязанных диалектических компонента: экстерииоризацию, интерииоризацию, трансценденцию. Интерииоризация предполагает изолированность самости, погруженность ее в свой внутренний мир. Экстерииоризация проявляется в направленности на внешнее. При всей опасности мира объективации, Мунье был убежден в том, что только выход

к внешнему, объективному даст возможность личности поддержать ее внутренний мир. И экстерииоризация, и интерииоризация, находясь в глубинной взаимосвязи, направлены движением трансценденции, в котором происходит самоосуществление личности. «Трансцендентное устремление личности не есть некоторое волнение, но отрицание себя как замкнутого, самодостаточного, изолированного в собственном излинии мира. Личность не есть бытие, она есть движение к бытию, и она получает свою содержательность только в бытии, к которому устремляется» [10].

Итак, как мы видим, Мунье считает, что личности от природы свойственно выходить за пределы собственной самости, трансцендировать к высшему бытию, к которому она приходит в моменты осознания ценностей, «идущих от единственной в своем роде Высшей Личности» и соединяющих человека за пределами своей субъективности с абсолютным целым.

В философии экзистенциализма идея трансцендентного имеет разные смыслы, определяемые личной позицией мыслителя. Так, в религиозном экзистенциализме (Марсель, Ясперс) источник подлинного бытия личности видится в постоянном самопревосхождении, ведущем к Богу, к трансценденции. В атеистическом экзистенциализме (Сартр, Камю) трансцендентное истолковывается как «ничто», в котором реализуется свобода личности и которое является необходимым условием ее самосозидания.

К. Ясперс в своей философии исходит из тесной взаимосвязи экзистенции и трансценденции. Без этой связи экзистенция пуста, слепа, неподлинна. Трансценденция выступает как такое бытие, которое превращает экзистенцию из простой свободной воли в носителя более высокого, сущностного

бытия. «Трансценденция – это бытие, – пишет Ясперс, – которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через бытие в мире» [11]. Трансцендентное бытие нельзя обнаружить с помощью рациональных аргументов, поэтому его принятие или отвержение оказывается свободным выбором человека. Трансцендентное человеку дается в виде неких шифров, требующих своего прочтения и прояснения. Постигание смыслов трансцендентного, по Ясперсу, возможно достичь с помощью философской веры, находящейся на границе между религиозной верой и научным знанием. Таким образом, трансценденция мыслителем рассматривается как совпадение веры и знания. Человеку же дана возможность открывать трансцендентное, поскольку он сам есть «трансцендирующее бытие».

Проблема трансцендентного была также ключевой в русской философии, которая стремилась к постижению цельного знания, собрав в единое целое чувственный опыт, рациональное мышление, нравственный идеал и религиозное созерцание. Главная задача русской философии, как писал Н. О. Лосский, заключалась в том, чтобы разработать теорию о мире как едином целом с опорой на религиозный опыт. Только благодаря религиозному опыту, обращению к трансцендентному, мы можем придать нашему мирозерцанию окончательную завершенность и раскрыть сокровеннейший смысл вселенского существования» [12].

Один из оригинальных подходов в понимании трансцендентного мы находим в философии С. Л. Франка, который наиболее развернуто им рассматривается в работе «Непостижимое». Трансценденция у Франка выступает в качестве коррелята непостижимого. Непостижимое раскрывается в трех уровнях бытия: в объективном мире, т. е. в предметном

бытии; в собственном духовном бытии личности; «в том слое реальности, который в качестве первоосновы и всеединства объединяет и обосновывает эти различные и разнородные миры» [13]. Трансцендентность первого уровня заключается в том, что всякое познание не только выражает познанное, но и содержит в себе указание на непознанное, неизвестное. Более того, считает Франк, даже то, что человеку знакомо, известно, не перестает быть непостижимой тайной.

Второй уровень трансцендентного связан с «обретением устойчивой почвы для своего бытия», с его самонахождением, которое реализуется в двух измерениях: в направлении «во-вне» и в направлении «во-внутри». Трансценденция «во-вне» проявляется в обращенности на «другое Я», в другое «есмы», в другую «самость». Трансценденция «во-внутри» – это трансценденция в реальность духа, основу самого непосредственного самобытия.

Несмотря на различие и противопоставление между объективным существованием и непосредственным бытием для себя, они принадлежат к одной реальности, одному миру, и соответственно должен быть общий источник – то, что их объединяет, собирает. И таким третьим уровнем является абсолютная первооснова, высшая трансцендентность – Бог, который открывается человеку в своей абсолютной сокровенности. Человек не только сотворен Богом, но и принадлежит божественной реальности. Отсюда, как считает Франк, человек должен не просто существовать в мире, а должен каждым шагом своей жизни двигаться к трансцендентному источнику, служить высшему, значимому, абсолютному.

Итак, как мы видим, философия в раскрытии философско-религиозных смыслов трансцендентного исходит из

антропологической проблематики, определяющей основу таких обоснований. Богоподобие человека, его обращенность к трансцендентному отражается в его духовной природе и раскрывает одну из глубинных сторон его самости. Именно дух в философско-религиозной традиции предстает как то, что способно вывести человека за пределы эмпирического и сделать его причастным божественному миру. Другими словами, возможность к трансценденции обусловливает и объясняет сущность и существование бытия человека, драму его земного существования, его самостной реализации.

Другой важный конституирующий компонент трансцендентного для самости проявляется в психологических смыслах. В свое время К. Юнг в работе «Проблема души современного человека» обратил внимание на то, что огромный, охвативший весь мир рост интереса к психологическим проблемам свидетельствует о повороте современного человека к глубинным внутренним процессам, происходящим в его душе. Это демонстрирует, как полагал Юнг, с одной стороны, желание человека исследовать основания, мотивы своей души, с другой – говорит об утрате религиозных смыслов и является знаком того, что человек хочет обрести новые смыслы трансцендентного, «не инвестируя их в устаревшие религиозные формы» [14].

Психологическое объяснение смыслов трансцендентного в рамках психоаналитической традиции представлено разными концепциями: научно-позитивистскими подходами (З. Фрейд), методами аналитической психологии (К. Юнг), методами экзистенциального анализа (Вл. Франк), методами гуманистической психологии (А. Маслоу).

Трансцендентное Фрейд объясняет бессознательными мотивами, проекцией

вытесненных желаний человека [15]. Трансцендентное иллюзорно и опасно. Чувство трансцендентного, считал он, появляется на ранних этапах развития человечества и является «контраффе́ктом», к которому человек апеллирует, не имея возможности держать под контролем внешние и внутренние силы. Опасность трансцендентного основатель психоанализа видел в самых разных причинах: в том, что оно освобождает человека от критического, рационального мышления, в том, что оно слишком слабая основа для морали, и в том, что оно угрожает идеалам и ценностям. Выход Фрейд видел в преодолении человеком инфантильной привязанности, что приведет к избавлению от трансцендентного и даст ему возможность иметь дело с объективной реальностью, а не ее иллюзорной подменой.

Взгляды К. Юнга на чувство трансцендентного практически во всем противоположны фрейдовской концепции. Для него трансцендентное является мощной психотерапевтической системой, поставляющей соответствующие формы, в которых выражаются архетипические образы [16]. В своих работах Юнг вводит понятие нуминозного опыта (термин немецкого теолога Р. Отто), то есть божественного, священного, сверхъестественного. Это опыт того, что вызывает специфические изменения сознания, которые невозможно преодолеть в себе, которым можно лишь открыться. Юнг считал человека религиозным по своим глубинным основаниям, а религиозную функцию столь же существенной, как и другие витальные функции человека. Благодаря обращенности к трансцендентному, человек поддерживает свое психосоматическое состояние. Психологическим носителем трансцендентного в человеке Юнг считал самость как центр тотальной, беспредельной личности, как целостность

человека. При этом он был убежден в том, что трансцендентное изменчиво, как и изменчива самость, и измененное состояние самости влечет за собой измененное восприятие трансцендентного. Таким образом, в отличие от Фрейда, для которого трансцендентное предстает в качестве изживающей себя иллюзии, Юнг вновь открывает божественное в качестве ведущего принципа целостности внутри глубин человеческой самости.

В. Франкля с полным правом можно считать одним из первых мыслителей, которому удалось глубоко понять психологические причины такого широко распространенного явления, как потеря человеком смысла своего существования, в том числе и потеря смысла в трансцендентное [17]. Франкл обращал внимание на то, что бытие человека реализуется в том мире, в котором он существует, и основная задача, стоящая перед ним, заключается в нахождении самого себя, что возможно сделать только в само-трансцендировании. Когда отрицается самотрансцендирование, то само существование искажается, человек депersonализируется и становится объектом для различного рода манипуляций. Самотрансценденция предполагает сосредоточенность и направленность человека не только на самого себя, но и на мир и предметы вне своего эгоцентризма. Вывод, к которому приходит Франкл, основывается на идее, что осуществление трансцендентного смысла является императивной необходимостью человека, несущего ответственность как за самореализацию, так и за осуществление уникальности смысла своей жизни.

А. Маслоу – один из основоположников гуманистической психологии – считает, что способность к высшим трансцендентным основаниям заложена в биологической природе человека в качестве определенной потенциальности,

которая актуализируется при определенных социокультурных условиях и связана с потребностями личностного развития. «Трансценденция относится, – пишет Маслоу, – к высшим и в максимальной степени включающим, или холистическим, уровням человеческого сознания, поведения и отношения – как к цели, а не средству – к себе, к значимым другим, к людям вообще, к другим видам, к природе и к космосу» [18]. Трансценденция Маслоу понимается предельно широко: она включает в себя природные, социальные, духовные смыслы. Главная объединяющая их черта заключается в потребности развития, самоактуализации личности. Данный мыслитель полагал, что подобной самоактуализации, реализации трансцендентного, достигает лишь небольшое число людей (большинство, реализовав самые элементарные житейские потребности, «застревает» на этом уровне), которые являют собой пример подлинной самостной целостности.

Итак, рассмотренный нами трансцендентный уровень самости, представленный религиозными, философскими, психологическими смыслами, нашедший отражение в многообразных теоретических исканиях, связан с существенными смыслопорождениями личности. Можно сказать, что вопрос о смыслах трансцендентного нерасторжимо связан с вопросом о смысле жизни человека. Трансцендентная направленность самости указывает на то, что человек тем в большей степени реализует свою сущность, чем в большей степени он выходит за пределы самого себя. Как в самой самости, в ее индивидуальном понимании, духовное и телесное взаимосвязаны (дух реализуется в теле, а тело есть форма существования духа), в ней же взаимосвязаны в диалектическом единстве имманентное и трансцендентное. Трансценденция необхо-

димо связана с реализацией самости в мире и осуществляется как выхождение ее за пределы своей имманентности. При всей обусловленности жизненным миром, миром объективаций, самость тяготеет к абсолютному, трансцендентному, соизмеряет свое бытие идеалами трансцендентного. Способность к трансцендированию возможна в том случае, когда самость проявляет себя в экзистенциальном бытии. Отсюда человек (осознает он это до конца или нет) всегда предполагает трансцендентное в качестве условия собственной возможности, высшей ценностной и безусловной смысловой основы своего существования.

Устремленность к трансценденции, как мы видели, объясняется в разобранных нами позициях разными характеристиками: и как исключительное свойство человеческого разума, и как свойство его биологической природы. Источник трансцендирования кроется в самом человеке, в нем перманентно присутствует «тоска», направляющая его к инобытию, к высшему миру. В любом случае, каковы бы не были причины возникновения идеи трансцендентного, самость трансцендентна по отношению к природе, и эта ее способность является свидетельством присутствия ее в бытии. Именно трансцендентный аспект позволяет самости определять свое существование и существование мира в качестве осмысленного и ценностносодержательного. Причем подобный смысл мира может находиться как в самом мире, так и вне самой реальности.

Итак, важным содержанием самости является способность к трансцендированию, стремлению преодолеть себя, свою ограниченную субъективность и достижению целостности «я». Как пишет Ю. В. Петров: «Человек выходит из субъективности через трансцендирование. Человек как личность реализует

себя только на этом пути...Трансценденция есть глубинный мир существования, и в нем человек обнаруживает свою свободу, борясь с внешней детерминацией. Все, что превосходит человека в трансценденции, воспринимается им не в безличных, но исключительно личных формах. Человек в таком мире не теряет себя, не социализируется, но остается самим собой – тем Я, которое говорит о подлинности человека. В мире трансценденции личность предстает целостным образованием» [19].

Думается, отрицание человеком трансцендентного параметра серьезно обедняет его существование, так как в этом случае он предпочитает реализоваться только в социальном, объективированном мире и по этой причине наполняется исключительно утилитарно-практическими ценностями, избегая экзистенциальной рефлексии. Мир объективированных сущностей вне трансцендентного порождает гедонистический тип человека, нацеленного на беспрепятственное удовлетворение своих потребностей. Гедонистический тип человека тяготеет к отказу от трансцендентного уровня бытия, поскольку оно требует от него серьезных духовных усилий, выстраивания определенных ограничений, работы над обеспечением целостности самости, своего «я». «Именно распад этого «Я», – как пишет Ж. Липовецки, – вырабатывает новую гедонистическую этику: усилия больше не в моде; все, что является принуждением или жесткой дисциплиной обеспечивается в пользу культа желаний и их немедленного удовлетворения» [20]. В то же время отрицание трансцендентного способствует появлению человека в стиле cool (в совр. англ. означает «прохладный, равнодушный»). Этот человек с отстраненностью и безразличием (безразличие в духе фрейрабендовского anything goes) на-

блюдает за протекающими мимо него жизненными процессами, к которым он глубоко равнодушен. Отказ от трансцендентных ценностей приводит человека «в пустыню удушающей автономности и нейтральности» [20]. Но парадоксальность подобного состояния заключается в том, что осознание человеком соот пустоты своего бытия неизбежно порождает чувство страха перед открывшейся пустыней. Отсюда он отчаянно ищет сопричастности, смысла своей жизни, поскольку констатация индивидом бессмысленности своего существования подчеркивает необходимость хотя бы номинального его обозначения.

Таким образом, мы видим, что мироощущение человека, отрицающего или игнорирующего трансцендентное как важный принцип своего бытия, с неизбежностью приводит к чувству смыс-

лоутраты, состоянию экзистенциально-го вакуума. Отсюда и возникает одна из центральных проблем, стоящих перед философией, – оказание жизненной помощи по самообретению человеком своей самости. Пути разрешения данной задачи многообразны. Один из них и заключается в нахождении трансценденции, принадлежащей высшим, интегративным уровням сознания и поведения, приближающей самость к осознанию подлинных ценностей, находящихся в мире. Осмысливая, постигая трансцендентное, самость раскрывает глубинную сущность своего бытия, осознает себя в качестве существа, способного выйти за пределы своей ограниченности и подняться до высот «непостижимого», «предельного», «Абсолютного». Вне этого бытие человека оказывается проблематичным, уязвимым и неустойчивым.

Примечания

1. Дьяконов, А. В. Науки о человеке в эпоху постмодерна // *Личность. Культура. Общество.* – 2006. – Вып. 2 (30).
2. Тульчинский, Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб., 2002.
3. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 72.
4. Августин. Исповедь. – М., 1992. – С. 187.
5. Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 71.
6. Гегель. Философия религии: в 2 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 219.
7. Бердяев, Н. Философия свободы. – М., 1989. – С. 20.
8. Кант, И. Критика способности суждения. Собр. соч.: в 6 т. – М., 1966. – Т. 5. – С. 522.
9. Шелер, М. Положение человека в Космосе // *Проблема человека в западной философии.* – М., 1988. – С. 65.
10. Мунье, Э. Персонализм. – М., 1991. – С. 81.
11. Ясперс, К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 426.
12. Лосский, Н. О. История русской философии. – М., 1991. – С. 472.
13. Франк, С. Л. Непостижимое. – М., 1990. – С. 198.
14. Юнг, К. Проблема души современного человека. – М., 1994. – С. 303.
15. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии // *Сумерки богов.* – М., 1990.
16. Юнг, К. Настоящее и будущее // *Аналитическая психология: Прошлое и настоящее.* – М., 1995.
17. Франкл, В. Человек в поисках смысла – М., 1990.
18. Маслоу, А. Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999. – С. 264.
19. Петров, Ю. В. Философия человека. – Томск, 2002. – С. 685.
20. Липовецки, Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. – СПб., 2001. – С. 88.

САМОСОХРАНЕНИЕ ОБЩЕСТВА И ТОЛЕРАНТНОСТЬ

В. М. Золотухин

Реальность современного мира – финансовый кризис и сопровождающие его как реальные, так и мифические последствия. При всем этом основной проблемой является самосохранение общества в целом, человека (индивида, «Я») и его идентичности и т. д. Толерантность же выступает определением границ допустимого в рамках уравниваемости развития. Вопрос толерантности возникает в жестком силовом контексте элементарного выживания, в частности, социального и политического. С этим тесно связан вопрос о том, где и почему проведены в данный момент границы толерантности и как они могут меняться.

Самосохранение понимается не только как самосохранение собственно Я субъекта, но и активное самосохранение «другого», «иного», всего общества в целом. В этом случае огромное значение имеет компромисс как выравнивание и взаимное ограничение деятельности людей. Такой «компромисс является либо установлением связей между гетерогенными интересами во имя единства существования, либо взаимной уступкой во избежание принятия решения» [1]. Этим особо подчеркивается, что тот, кто вступает в сообщество, обязан заботиться о его сохранении, и для этого необходимо стремление к согласию и/или солидарности.

Человек должен отказываться в известных границах от самого себя для наличия возможности сохранения общего существования. При этом не должны разрушаться самобытие человека и его индивидуальность, сохраняемые только через механизмы нормальной социализации человека, направленной против всякого насилия. Существование

«в определенных границах», при занятии средней позиции, обуславливает «толерантность» как нейтрализацию индивидуальных интересов и способностей человека в сторону общих, где борьба за истину растворяется в синтезе различных возможностей. Толерантность носит оттенок негативности, ибо во взвешивании она теряет свою остроту, а принятие решений, стремление и осуществление их означает не определение своей судьбы, а осуществление насилия (компромисс уничтожает самоопределенность). Иными словами, «толерантность» приобретает характер категорического требования к обществу признать любое направленное против него зло.

Определяя «толерантность» как только «нейтрализацию «волений» человека», мы ее ограничиваем, ибо она обладает не только свойством нейтрализации, но и такими элементами, как координация и субординация. Данная совокупность элементов формируется в процессе воспитания, охватывающего абсолютно каждого человека в фактическом историческом мире. В процессе воспитания человек сам себя самоопределяет (по крайней мере, должен – ради самосохранения), что позволяет ему быть соучастником в знании целого, наибольшее знание которого определяет его самобытность и персонифицирует его в участника этого мира. В долженствовании, по мнению Ф. Ницше, содержится психологический признак моральных мотивов принуждения, которое есть внутреннее, исходящее из собственного «Я». Внутреннее принуждение является элементом нахождения гармонии между моральным (повелевающим «Я») и эмпирическим (подчиняющимся «Я»).

При этом вырабатывается «моральный инстинкт», требующий победы нравственного побуждения над безнравственным, гарантом которого является либо осуждение со стороны общественного мнения, либо предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера, либо угрызение совести. При отрицании «самоотречения» (потеря собственного «Я») на первое место выходит согласование моральных побуждений с индивидуальными потребностями.

Толерантность выступает основой общественного плюрализма и стабильности социокультурных систем, так как плодотворное развитие происходит, прежде всего, там, где есть возможность свободного выбора, в частности – выбора мировоззрения. Чем большее количество альтернатив реально присутствует, тем более стабильным будет общество. За тысячелетия своего развития человечество выработало набор общепринятых норм, правил поведения, социальных ценностей. От культуры к культуре они повторяются, несмотря на различные исходные мировоззренческие установки. Общество, обеспечивающее своим членам плюрализм мнений и свободу самовыражения, имеет преимущество перед однонаправленным, биполярно-ориентированным социумом.

В зависимости от выбора человеком определенной жизненной позиции мы наблюдаем проявление толерантности, репрессивной толерантности или насилия. При восприятии мира как законченного и завершенного, внутренняя глухота к многоголосию своих «Я» прорывается в ситуации неопределенности выбора равносильно экстремальности переживания момента (повернутость человека лицом к смерти, как эту ситуацию фиксирует экзистенциализм). В этих условиях рвется привыч-

ная «связь времен», свобода предстает как сознательно полагаемая субъектом (а значит, сознаваемая) необходимость автономного принятия решений, что обрекает индивида начинать причиненный ход вещей с себя. Это приводит к актуализации в сознании многих точек отчета, за которыми стоят определенные позиции, интересы и взгляды, а также возможность поливариантного решения проблем выбора человека. Последнее заставляет индивида признавать бытие «Другого», а вместе с ним и различные позиции, интересы и взгляды.

Общение с Другими является первоосновой для формирования личности, способной к саморефлексии, активной по отношению ко всем проявлениям существования. В этом смысле необходимость «Другого» не должна быть просто логической необходимостью, но должна пониматься как конкретная необходимость «здесь и сейчас», каждый раз устанавливаемая заново. «Я» возможно только в том случае, если «Другой» санкционирует мое видение мира. Другой имеет значение «инаковости», «отличности» от всего, что есть в наличности («другой мир», «другая жизнь», «другая религия»). «Другой» выступает как автономная, не сводимая к моему «Я» онтологическая структура.

Соотношение «Я-Другой» выступает как первичная, наиболее удобная для рассмотрения модель более широкого соотношения «Я-Другие», поскольку единичный «Другой» репрезентирует всех остальных Других, становится их символом. Радикальный субъективизм провозглашает сущностью акта понимания конфликта между мной и Другим. По мнению Ж. П. Сартра, «Другой» видит меня со стороны таким, каким я себя никогда не увижу. Это позволяет ему «держаться в руках» «секрет» моего бытия.

Результатом построения такой онтологической конструкции является признание невозможности единения с «Другим». В признании несомненного влияния «Другого» проявляется смысл существования человека, состоящий в освобождении от его «тотального за-силья». Для коммунологической же традиции, усиленно разрабатываемой ведущими направлениями западной философии (персонализм, религиозный экзистенциализм, феноменология, философская антропология и др.), свойственно обоснование сущностной, «онтологической» потребности индивида в «Другом». «Монологическому» отношению к предметному миру, миру объектов, противопоставляется «диалогическое» отношение к «Другому», указывая на недопустимость обращения с человеком как с вещью. Диалогу, в отличие от конфликта, присуще «принятие» «Другого», без плодотворного влияния («взгляда») которого человек не может обрести целостность, а значит и смысл существования.

Как подчеркивает О. Н. Козлова, «диалоговость – форма, которая позволяет личности, не утрачивая стилового соответствия современности, быть социально ответственной, способной «видеть» (Тейяр де Шарден), воспринимать вызовы (Тойнби), возникающие в социокультурном хронотипе, и давать ответ (Сократ) на эти вызовы» [2]. Диалоговость как реальность, состоятельность и плодотворность определяет толерантность, ибо диалог невозможен без толерантности как готовности предположить и увидеть в другом ум, обеспечивающий хотя и иное, особое, обособленное, но, тем не менее, существенное понимание проблемы, ставшей объектом обсуждения. В этой способности мы можем увидеть формирование личности, ориентированной не на самоутверждение,

а на поддержание мира, личности, требовательной к себе и одновременно способной понять, что требования к себе невозможно распространить на всех – в качестве требований, как бы целесообразны они не были.

Суть проблемы «Другого» выражена в словах М. Мерло-Понти: «Как понять «Другого», не пожертвовав его нашей логике, а ее ему?» Поиск собственной определенности на «территории» Другого может вовсе лишить индивида такого рода «собственности». Однако, как сохранить «Другого» как «Другого», уберечь его от «поглощения», не конфликтуя с ним, не отрицая, его «авторитетной ценностной позиции вне меня?» (М. Бахтин). Существует «общая территория», возникающая в пространстве коммуникации, территория, в которой есть «места соединения», но «нет централизации». «Собственное» и «Другое» здесь равноценны, равноправны, вернее, они не имеют «никаких прав» по отношению друг к другу. Присутствие «всеобщего» в соотношении «Я-Другой» является неизбежным. Но «всеобщее» не есть обязательно «вносящий единство» и нивелирующий различия «логос». Соотношение «Я-Другой» есть всего лишь наиболее доступная для рассмотрения модель реального общения. «Бытие-с-другим» только вероятно и необходимо для мышления, но не фактично. Оно априорно, то есть покрывает собой все частные случаи. Реальное общение не существует изолированно, а вплетено в громадную сеть взаимосвязей и т. д.

В реальной жизни общение с неизбежностью осуществляется на социальном фоне и детерминировано им. Определяется культурными традициями, находящимися в процессе постоянного изменения (С. Айзенштадт).

«Традиционное общество постоянно меняется», и изменения эти могут быть как малыми, так и глобальными, связанными с трансформацией всего социального каркаса общества [3]. В традиции присутствуют в двуединстве креативная (творческая) и консервативная составляющие. Однако характер изменений в традиционном обществе не произволен. Он задан изнутри. Свое понимание термина «традиция» С. Айзенштадт связывает с концепцией «центральной зоны культуры» (Э. Шилз) – неподвижного, неизменяющегося стержня культуры, вокруг которого сосредотачивается подвижная, изменчивая культурная «периферия» [4].

Стремление же общающихся к суверенитету своих внутренних миров с неизбежностью должно реализовываться в присутствии самого «всеобщего». Например, в философии К. Ясперса есть понятие «трансценденции», в которой укоренена «подлинная» межчеловеческая коммуникация. Несмотря на неопределимость понятия «трансценденция», заслуживает внимания констатация факта укорененности межиндивидуальной коммуникации в чем-то, что существует вне ее и имеет общечеловеческое значение. Связь же коммуникации с духовной деятельностью человечества, со всеобщим миром культуры обнаруживается на «общей» мне и «Другому» территории, в реальной сфере «между» (М. Бубер), порождаемой нашими субъективными мирами и приобретающей надындивидуальный характер. Сфера «между» обладает свойством «общий для каждого». Именно «присутствие-и-доступность-мира-для-каждого» является принципиальной особенностью смысла сферы «между». Таким образом, сфера «между» выражает интерсубъективность (от лат. *inter* и *subjectum* – «меж-

ду субъектами» как связи одного субъекта с другим субъектом).

Стоит заметить, что в диалоге и в соотношении «Я-другой» важное место занимает вопрос технологии их взаимодействия. В этом случае технология имеет два аспекта. Во-первых, активность человека (личности, «героя») направлена вовне (Запад). Во-вторых – внутренняя активность, идеал терпящего «мудреца» (Восток, буддизм). Как пишет М. Шелер в работе «Человек в эпоху уравнивания», социальная технологичность выражается в «духовном сопротивлении идущей во вне автоматической реакции на зло. Это в принципе относится к существенной сфере человека – любое страдание и зло, от простейших телесных болей до глубочайших переживаний духовной личности, преодолевать как извне, посредством преобразования как внешних раздражителей, которые их создают, так и изнутри, посредством снятия нашего инстинктивного сопротивления раздражителю» [5].

Речь идет о технологии отношений толерантности (искусственно создаваемых человеком в процессе его социокультурной деятельности и выступающих как ценность), имеющих непосредственную связь с социальными (социально-организационными, социально-информационными, социально-педагогическими, корпоративно-культурными и т. д.) технологиями, свидетельствующими об эмпирическом открытии культуры как важнейшей формы общественного бытия. Негативная тенденция диалога и соотношения «Я-другой» может проявить себя в погоне за сиюминутной экономической выгодой, что приводит к хищнической эксплуатации культуры, ее обескровливанию и, в конечном счете, приобретает уродливый вид. Технологическая и экономическая ра-

циональность оборачивается иррациональностью социально-исторической.

Одним из условий сохранения самого себя, своей самоопределенности являются условия, когда свобода «Я» целиком зависит от свободы «Других», а свобода «Других» – от свободы «Я». Свобода (как субстанция) немислима без понимания ответственности, неразделима с ней и обосновывается с помощью такой онтологической структуры сознания, как «присутствие-с-собой» [6]. Следуя за И. Кантом, Ж.-П. Сартр подчеркивает: человек наделен способностью выбирать самого себя и в соответствии с этим нести ответственность за свой выбор. Данный выбор затрагивает не только самого человека, но и «распространяется на все человечество». Все наши действия направлены на создание из человека человека и имеют ценность того, «что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло, то мы выбираем – всегда благо, ибо ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех» [7]. В отличие от И. Канта (выбор связан с законом морального долга), у Ж. П. Сартра он связан только с самим человеком (с его конкретным наличным бытием), и человек сам выбирает себя из «ничто», а свой способ («бытия-здесь») определяет абсолютной случайностью. Иными словами, не выбирая свою эпоху человек, выбирает себя в ней и «придерживается» (посредством своих переживаний и действий) любого, даже самого пассивного из вариантов своего поведения.

Толерантное взаимодействие приводит подчас к конфликту интересов. Для успешного противостояния развитию интолерантности необходимо воспитание и возвращение конфликтных компетентностей человека, чтобы человек осознавал (мог осознавать) конфликт как явленное в нем объективное противоречие. На противоречие, яв-

ленное в конфликте, можно ответить агрессией, попытаться победить его в буквальном, силовом смысле слова. Ни в первом, ни во втором случае противоречие не исчезнет, конфликт лишь на какое-то время затаится, спрячется, но обязательно вернется, может быть, в еще более сложном виде. Исходя из этого, опираясь на толерантность как способ разрешения противоречия, надо учиться разрешать противоречие. Инструмент – расширение социокультурного диалога на основе переговоров как снятие этого противоречия через умение договариваться. Чем больше способов разрешать конфликт, неизбежный в условиях мультикультурного социума, знает человек, тем более он способен к толерантности, к продуктивному взаимодействию.

Если конфликт – изначальный смысл «бытия-для-другого», и через него происходит взаимообогащение человека человеком, то должна остаться нетронутой природа другого (бытие-для-другого), ибо «Я» не «перестаю утверждать другого». Актуализация этого момента происходит «в той мере, в какой я являюсь объектом, начинающим существовать для Другого, я должен быть пределом, присущим самой его трансцендентности, – так, чтобы Другой, восходя к бытию, придал и мне бытие непревосходимого абсолюта, не в качестве уничтожающего для-себя-бытия, но в качестве бытия-для-другого-посреди-мира». В этом случае мы видим проявление плюрализма, который определяет «объективный предел» для свободы «Другого» [8]. В конечном итоге предел является встроенным в свободу и представляется как данность, проявление которой связано с «собственным запретом на трансцендирование» как «нечто пассивно переживаемое» и как «свободно принимаемое решение» [9].

Сартровская модель коммуникации как пути разрешения конфликта определяет границы собственного полагания субъекта посредством полагания бытия «другого» как признанность его автономии и суверенности. Ж.-П. Сартра интересует соотношение различных самосознаний индивидов, с точки зрения практически-духовной взаимосвязи, а их взаимная объективизация обосновывает свободное самоопределение человека. Наиболее ярко этот процесс выражен в отношении «Я к другому» через проявление любви, где (в первую очередь) требуется «свободное решение» [10].

Тем самым «концепция уважения» И. Канта, где «уважение есть чувство, не внушаемое каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное понятием разума» [11], дополняется диалогически-коммуникативной природой проявления отношений, связанных с «долгом». Как подчеркивает Ю. А. Ищенко, за «проектом любви» у Сартра «обнаруживается реальная проблема: каково соотношение объективной причинной обусловленности мотивации и легитимизации в реализации проекта отношения к другому как совершителя ответственного поступка» [12]. В этом случае «толерантность» («терпимость») рассматривается как внутренний регулятор моего отношения к другому как автономному и суверенному существу. Границы полагания другого и пределы его признанности (убеждения, верования, желания и т. д.) определяются диалогически-коммуникативной формой общения.

Проблема меры толерантности рассматривается у А. Камю, когда он, вслед за С. Кьеркегором придает настроениям и чувствам онтологический характер. Они вызваны «скукой» и подчеркивают значимость всех остальных переживаний. В этом – положительная форма «бытия-в-мире», где ре-

лигиозная надежда на спасение умерла, а перед человеком встает вопрос: как жить без высшего смысла и Благодати? Чувство абсурда «не освобождает», а «привязывает». Оно не «есть дозволение каких угодно действий», а «показывает лишь равноценность последствий всех действий», в том числе «выявляет бесполезность угрызений совести». Данным положением А. Камю уравнивает «опыт долга» с любым другим, даже с «добродетелью из каприза» [13]. Подобная «уравновешенность» ставит человека перед самим собой и дает толчок к поиску «истины человека», придающей ему смысл. Преодоление своей абсурдности (как для человека, так и для мира) возможно через бунт, определяющий самосознание человека.

Подобное самосознание проходит три стадии: анархическое одиночество («Миф о Сизифе»), где абсурд преодолевается сам собой; индивидуалистический бунт («Калигула») и коллективистский («Чума»). В «Бунтующем человеке» А. Камю определяет меру толерантности через решение вопросов о свободе и правах человека. Данная мера проявляется в «решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое». Она характеризуется убежденностью бунтаря в своей «доброй воле», основанной на чувстве правоты, и определяется рамками, в которых человек «утверждает все то, что неясно чувствует и хочет сбросить в самом себе», доказывая: «есть нечто «стоящее», которое нуждается в защите» [14]. Мера толерантности устанавливается самим человеком и противопоставлена режиму, угнетающему его индивидуальность.

Предел терпению есть «своего рода право терпеть». Данное право обладает ценностью и, с одной стороны,

помогает человеку «выстоять среди опасностей», а с другой – есть неосознанность и отчаяние, вынуждающие терпеть любые условия, даже если он считает их несправедливыми, но молчаливо их воспринимает. Барьер терпения определяется наличием «бунтарского порыва» в человеке, то есть внезапным ярким чувством того, что в человеке есть нечто такое, с чем он может отождествить себя хотя бы на время». Этим человек переступает «свое молчание» (Т. Карлейль), при котором «молча терпел, живя скорее своими повседневными заботами, чем осознанием своих прав». Он требует, «чтобы с ним обращались как с равным» и «то, что было раньше упорным сопротивлением человека, становится всем человеком, который отождествляет себя с сопротивлением и сводится к нему». Благодаря бунту человек становится «сопротивляющимся» и находит смысл среди бессмыслицы сущего. Сам акт «сопротивления» позволил А. Камю внести в свой нравственно-философский кодекс «братство с другими в беде и защите от нее» и наметить переход к праву, т. е. «переход от формулы «нужно было бы, чтобы это существовало» к формуле «я хочу, чтобы было так» [15].

Экзистенциальная встреча составляет внутреннюю основу толерантности. Это не просто результат взаимопонимания, но единственно необходимое его условие в смысле дара обнаружения себя в «Другом», знак признания равноподобной сущности. Тем более это не простое снисхождение себя до другого, пребывающего «внизу», вдали от истины. Это творческое напряжение самоосуществления своего экзистенциального существования. Толерантность подразумевает сдержанность по отношению к «Другому». Сдержанность, проистекающая из установленного раз и навсегда предела,

выражается снисходительным допущением: поскольку постольку. Сдержанность в экзистенциальном смысле – удержание своего в ином, доступном и «Другому», чувство единства с другим единственным. «Путь к самому себе лежит через другого» и наоборот [16]. «Другое» существо – это всегда горизонт понимания человеком самого себя, своей сущности, это путь к общности, миру, пониманию. Другим «Другой» может выступить через различие во времени, природе, культуре, выражении своих способностей. Возникающие конфликты – чаще всего результаты сближения различных ценностных сфер или убеждений.

В экзистенциальном плане толерантность представляет собой не условие успешной и плодотворной коммуникации, но единственно возможный принцип ее осуществления. Такое экзистенциальное напряжение К. Ясперс именовал «любящей борьбой», когда благодаря присутствию экзистенции в нашем бытии становится возможным бытие «Другого». «Любящая борьба» основана на чувстве сердечного отношения: дружбе, любви, самопожертвования и т. д. Подлинные отношения не исключают неподлинных и даже проявляются в рамках последних, независимо от специфики существования «социального».

На этот же момент обращает внимание и Ю. А. Шрейдер, говоря, что «заповедь любви становится категорическим императивом взаимопонимания. Терпимость, опирающаяся на стремление к взаимопониманию, не может превратиться в релятивистскую терпимость (безразличие) к наличию зла в мире, поскольку понимание другого открывает в нем источник зла и греха, которым необходимо сопротивляться. Стремление понять другого не дает диалогу превратиться в навязывание другому

своих воззрений, ибо «понять другого» включает необходимость понять, как он понимает тебя. А это – условие плодотворности диалога. Понять другого – значит понять пределы эффективности ненасильственного сопротивления его действиям и условиям применения такого насилия, которое он в состоянии осознать как вынужденное и не преследующее целей подавления» [17].

Обращает на себя внимание проблема амбивалентности «Многоликого Я», его смысл и значение. С одной стороны, все высокие определения человека, связанные с его ответственностью, долженствованием, необходимостью поступать определенным образом деабсолютизируются и разобожествляются (Р. Рорти). Человек и его жизнь превращаются в связь случайных отношений, произвольные конstellации различных элементов, которые сами выступают как симулякры – знаки без содержательного референта. Игра, ирония, парадокс, абсурд – все делает невозможным человеческую идентификацию. Кажется, легализован immoralный произвол, бессмыслица существования, иррационализм, и человек потерял априорное достоинство. Все сиюминутно, бессущностно, краткосрочно.

Но, с другой стороны, только понимание многоликости «Я» может способствовать решению антропологической проблемы. Абсолютность и единственность полагает человека существом извечно данным, сущностно заданным извне, получившим раз и навсегда трансцендентную вневременную субстанцию. Он отвечает лишь тому, кем субстанциально задан. Такой человек закрыт для мира – безответен. Он знает лишь один путь – тот, что указан тем моральным существом, что «имеет власть надо всем» [18]. Открытость как «ответность» устраняется

уже в возможности быть поставленной как проблема, подлежащая решению, и, следовательно, признание другого снимается. Открытость как признание возможности «иного», «другого», «разного» – есть толерантность.

Понимание человека не как заданной цели, а как творящего и отвечающего за себя, впервые мы находим у Ф. Ницше, который говорил о человеке как смеющем обещать – обещать быть другим и обещать другому. Как постоянно обещающий, он (человек) не останавливается в каких-то пределах, ему никогда не удастся, ибо в нем всегда есть излишек, делающий его сверхчеловеком [19]. В своей «неудаче» он получает многомерность и многоликость как способы состояться, «удастся», ответить. На этой основе он получает открытость «бытия-для-себя» и «бытия-для-другого» как видение не одного «пути», но «разных троп» (М. Хайдеггер), на которых встречается с другим и его принимает.

На основании «внеинтеллектуальной рефлексии» (символическая представленность объектов) и как интуитивное переживание, толерантность для А. Бергсона [20] является способом реакции и ориентирования человека в процессе жизни. Например, в работе «Два источника морали и религии» раскрывается соотношение «закрытой» и «открытой» морали. Обращается внимание на то, что «закрытая» мораль, при существовании многообразия различных систем поведения – не является врожденной, а есть следствие морального воспитания и существует как «общественный договор» в форме обычая. «Каждый из этих обычаев, называемых «моральными», случаен. Но совокупность их, лежащая в основе общества и обуславливающая его существование, имеет силу, схожую с инстинктом как по интенсивности, так и по регулярности» [21].

В отличие от А. Бергсона Ф. Ницше не приемлет существования каких-либо «отношений терпимости». Исключение составляет сам путь появления сверхчеловека: «преодоление в человеке человека» путем претерпевания всех невзгод, особенно одиночества, на пути самосовершенствования для достижения «тонкого нейтралитета» [22]. Данное положение является единственным у Ф. Ницше, что относит толерантность к разряду положительного и имеющего ценность. В своем учении о морали Ф. Ницше выдвигает на первый план проблему соотношения «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Отмечается, что «в любви к ближнему» проявление сострадания и гуманизма иллюзорно и не имеет глубоких оснований. Здесь «сострадание» направлено на ущемление свободы и потерю индивидуальности [23]. Истинное сострадание направлено на «любовь к дальнему». Оно проявляется в стремлении к отвлеченным, обладающим внутренней ценностью моральным благам через «любовь к вещам и призракам».

Выдвигая на первый план «любовь к призракам», Ф. Ницше делает переоценку ценностей морали и объективирует их. Объективирование происходит не только по отношению к «Я», но и ко всякому «Ты» человеческих побуждений. В отличие от этики утилитаристов, где на первом месте было положение: вне любви к людям и стремления их к счастью не существует ничего морального ценного, здесь происходит соединение морали с социальным благом, посредством как генетической, так и функциональной связи. Проявление этих связей отчетливо прослеживается на примере моральных чувств и принципов, выражаемых через «любовь к призракам». Эта любовь связана с проявлением эгоизма и отрицает идею долга. Отри-

цая идею долга, Ф. Ницше опирается на разнообразие и богатство моральных переживаний, существующих в форме долженствования.

В долженствовании содержится психологический признак моральных мотивов принуждения, которое есть внутреннее, исходящее из собственного «Я». Внутреннее принуждение является элементом нахождения гармонии между моральным (повелевающим «Я») и эмпирическим (подчиняющимся «Я»). При этом вырабатывается «моральный инстинкт», требующий победы нравственного побуждения над безнравственным, гарантом которого является либо осуждение со стороны общественного мнения, либо предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера, либо угрызение совести. При отрицании «самоотречения» (потеря собственного «Я») на первое место выходит согласование моральных побуждений с индивидуальными потребностями.

Отвергая рационалистическую трактовку морального императива И. Канта, Ф. Ницше выдвигает на первое место любовь как инстинктивную потребность. «Любовь к призракам» приобретает форму нравственного чувства, позволяющую на основе инстинктивной потребности любить всех людей без исключения, болеть всеми их страданиями и радоваться всем их радостям. Ее конкретность проявляется как инстинктивная потребность и, в конечном счете, происходит релятивизация морали как в религиозном, так и в атеистически-рациональном вариантах. Это дает основу для обоснования практики «сильного» человека, у которого нет никаких препятствий для достижения своих целей. Совпадение в чувстве «любви к призракам» субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными создает со-

вершено новое моральное явление – моральное право, предписывающее уважение ко всем другим людям, их честности, достоинству и совести. Понятие «морального права» является центральным в системе «любви к дальнему» и дает основу для таких принципов, как: справедливость, сохранение духовной свободы, независимость и толерантность. Для Ф. Ницше эти принципы есть проявление самостоятельного («вне-морального») стремления к ним, которое создается только посредством морального права на них.

Негативное отношение к проявлению толерантности выражено у Ф. Ницше в его произведении «Антихрист» или «Проклятие христианству». Здесь она связана с «ленивым миром, трусливым компромиссом, всей добродетельной нечистоплотностью современных Да и Нет» [24]. Иными словами, она связывается с широтой, которая «все извиняет», потому что все «понимает» и действует на нас как «сирроко». По его мнению, именно из-за терпимости «мы были достаточно сильны, мы не щадили ни себя, ни других, но мы долго не знали, куда нам направить нашу смелость» [25]. Такое негативное отношение к толерантности наиболее ярко отражено в христианстве.

На этом основании мы можем утверждать, что в современном динамичном, быстро меняющемся и фрагментарном мире человеку оказывается важным не настаивать на собственной постоянности, целостности и неизменности, но, напротив, научиться переопределять себя («самообещать»), быть готовым ответить случайности и непредвиденности. Создается новая поведенческая модель, базирующаяся на игре, выборе, случае, ответе, где единственно возможной стратегией может быть стратегия толерантности. «Многоликое Я»

(«самоопределяющееся Я») – есть «Я» толерантное. Оно способно к ответу (поскольку открыто стремительности времени) и готово к изменениям, в которых приобретает полноту, преодолевает разорванность, частичность, бессущность и фрагментарность.

«Многоликое Я», его реализация невозможны вне стабильности и ощущения надежности окружающего мира. Условием для существования этого является «онтологическая безопасность», обеспечиваемая абстрактными системами, которая поддерживается до тех пор, пока ритм обыденной жизни не нарушается феноменами, находящимися вне власти индивида, по ту сторону его защитного контура. Развитие абстрактных систем порождает целый ряд психологических феноменов, в первую очередь, связанных с чувством надежности окружающего мира. Этот процесс характеризуется тенденциями нравственного порядка, которые Гидденс называет «испарением моральности» [26].

В условиях радикального сомнения индивид, не располагающий никакой опорой вовне (вера, авторитет, традиция), обречен на постоянный выбор той или иной системы экспертного знания и оценку своего выбора в терминах риска. Индивидуальное базисное доверие постоянно подвергается испытанию. Требования к оперативности и точности (адекватности) принимаемых решений возрастают, кризисы становятся нормой социальной жизни, но не становятся ее обыденным элементом. Самоощущение и идентичность индивидов пронизаны неопределенностью.

В данном образе толерантности присутствует идея динамичности, изменчивости стандартов поведения в социокультурных процессах. Всегда существует возможность того, что идеи,

которые не воспринимаются входящими в общее благо, под воздействием каких-либо социальных групп станут таковыми – новым содержанием общечеловеческих ценностей, новым идеалом, стандартом. Это хорошо видно на примере гендерных отношений.

Общий смысл понимания «толерантности» определяется наличием возможности объединения людей на основе достижения взаимоприемлемого компромисса, способного уравновесить социальные отношения субъекта

с «Другим», «Иным», независимо от их ментальности и языка. Толерантные установки как социокультурные стереотипы и элементы социальных норм (моральных, правовых и т. д.) находят свое проявление в активной жизненной позиции. Они предполагают защиту прав любого человека и отношение к проявлениям нетерпимости как к недопустимым формам культуры, в том числе и пассивное принятие окружающей реальности, непротивление и способность «подставить вторую щеку».

Примечания

1. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 319.
2. Козлова, О. Н. Социализация в поле безнадежности и за ее пределами. // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – № 3. – С. 137.
3. Eisenstadt S. N. Tradition, Change, and Modernity. – New York, Sydney, Toronto. – 1973. – P. 253.
4. Shils, E. Centre and Periphery. In: Polanyi M. (ed.), The Logic of Personal Knowledge: Essays. – London: Ronthedge and Kegeen Paul, 1961.
5. Шелер, М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 116.
6. См.: Сартр, Ж. -П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 138-140
7. Там же. – С. 324.
8. Сартр, Ж. -П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 213.
9. Там же
10. Там же. – С. 216.
11. Кант, И. Критика практического разума. Сочинения: в 6 т. – М., 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 273.
12. Ищенко Ю. А. Толерантность как философско-мировоззренческая проблема. // Философская и социологическая мысль. – 1990. – № 4. – С. 58.
13. Камю, А. Бунтующий человек. – М., 1990. – С. 60-61.
14. Там же. – С. 127.
15. Там же. – С. 128.
16. См.: Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма. – СПб., 1999. – С. 76.
17. Шрейдер, Ю. А. Этика. – М., 1998. – С. 241.
18. Кант, И. Метафизика нравов // Критика практического разума. – СПб., 1995. – С. 461.
19. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 289.
20. См.: Бергсон, А. Введение в метафизику. Собр. соч.: в 5 т. – СПб., 1914. – Т. 5. – С. 13.
21. См.: Bergson, H. Les deux sources de la morale et de la religion. – P., 1932. – S. 21.
22. Ницше, Ф. Указ. соч. – С. 260.
23. См.: Ницше Ф. Указ. соч. – С. 65.
24. Ницше, Ф. Указ. соч. – С. 633.
25. Там же.
26. Гидденс, Э. Модерн и самоидентичность. // Современная теоретическая социология. – М., 1995. – С. 108

**РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ СРЕДСТВ МАССОВОЙ КОММУНИКАЦИИ
В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОЕКТИРОВАНИИ РЕАЛЬНОСТИ**

Ж. В. Пампура

Одной из актуальных проблем в науке в настоящее время является изучение социально-культурного проектирования, определение границ проектирования с учетом новых качеств человеческих коммуникаций, усиления роли СМК.

Проектная деятельность хорошо изучена учеными разных областей знания, наибольший интерес она вызывала с середины 1960-х до середины 1970-х годов. В те годы методология проектирования казалась новой интеллектуальной деятельностью. Однако к середине 1970-х – началу 1980-х годов проектный энтузиазм начал спадать. К числу причин следует отнести неудачи в реализации многих проектов. В те годы еще никто не говорил о применении проектирования к сфере социально-гуманитарного познания [1]. Как справедливо подчеркивает академик В. С. Степин, «системотехническое проектирование, разумеется, не ушло в прошлое, однако нельзя не видеть, что его все больше оттесняет социотехническое проектирование, концепция которого исходит из того, что «главное внимание должно уделяться не машинным компонентам, а человеческой деятельности, ее социальным и психологическим аспектам» [2].

За последние 20 лет в научной литературе широкое распространение получили описания различных типов проектирования: социального (создание моделей общественных явлений, социальных институтов); педагогического; инженерного (проектирование “второй природы” из материала) и др. Обобщив положения ведущих специалистов в области социокультурного проектирования – В. М. Розина, Т. М. Дридзе,

Э. А. Орловой, И. В. Жежко и др., сегодня авторы выделяют несколько видов проектирования: философско-теоретическое – конструирование моделей мира и человека на основе рационального мышления; духовно-ценностное – создание в рамках религиозно-этических систем идеала; художественное проектирование “второй реальности” с помощью образа, знака, символа. Их функционирование ставит ряд проблем, в том числе и в области социального проектирования.

Для начала определимся, что такое «социокультурное проектирование». По мнению А. П. Маркова, это специфическая технология, представляющая собой конструктивную, творческую деятельность, сущность которой заключается в анализе проблем и выявлении причин их возникновения, выработке целей и задач, характеризующих желаемое состояние объекта (или сферы проектной деятельности), разработке путей и средств достижения поставленных [3].

Под культурным проектированием можно понимать преобразование культурных объектов, реализацию способностей человека создавать в идеальном плане, комбинировать символические конструкции. Однако чаще всего в научной литературе о проектировании в сфере социально-гуманитарной знания встречается все-таки именно термин социокультурное проектирование. В качестве объекта социокультурного проектирования выступает сложное образование, включающее в себя две подсистемы: социум и культуру. Социум как явление, предмет анализа и объект проектирования можно представить в виде базис-

ных социальных субъектов (социальных групп, организаций, институтов), исходными характеристиками которых при анализе социологической проблематики являются их статус и социальная роль. Культура как результат представляет собой совокупность традиций, норм, ценностей, смыслов, идей, знаковых систем, характерных для социальной общности и выполняющих функции социальной ориентации, консолидацию человеческих сообществ, индивидуальное самоопределение личности. В процессуальном плане культура есть деятельность (личностей, социальных групп, институтов) в различных сферах бытия и сознания, представляющая собой специфический, человеческий способ преобразования природных задатков и возможностей, создания традиций, норм, ценностей, идей и их освоения, хранения, трансляции, превращения их во внутренние качества личности. «Социальное» и «культурное» растворены друг в друге, ибо в любом социальном явлении всегда присутствует человек, как носитель социальных ролей и культурных ценностей. Сущность культуры – способствовать формированию духовно целостной личности, преодолению социально-ролевой ограниченности человека. Культурная деятельность – это смысло- и ценностно-ориентированная активность.

Учитывая условность обозначенных выше оппозиций, попробуем обнаружить несамодостаточность каждой из них, которая и объяснит функционально-смысловую взаимосвязь этих категорий. Точкой отсчета в данном случае будет культура, а еще точнее – ее процессуальный уровень. Именно взгляд на культуру как на процесс создания, хранения, освоения, трансляции ценностей, норм, образов жизни, а также материализованных результатов культурной деятельности, во-первых, делает необходимым использование категории «деятельность»;

во-вторых, актуализирует и проясняет категорию «социального», ибо культура как процесс живет в деятельности различных социальных субъектов. В отрыве от них культура «застывает» в различных предметных формах, которые лишь фиксируют ценности, традиции, обряды, предания предшествующих исторических эпох, не делая их фактом сегодняшних культурных процессов [4].

Социокультурное проектирование занимает особое место в системе специализированных технологий, и интерес к нему усилился в связи с постановкой проблематики инновационного развития общества. Создание проекта предполагает определенное культурное преобразование (появление новых культурных аналогов). Процесс социокультурного проектирования – это поиск компромисса между культурными аналогами и инновациями. Однако некоторые исследователи предостерегают от того, чтобы видеть в проектной деятельности лишь источник инноваций. Можно представить себе инновационный процесс без проектирования и проектирование без инноваций. Тем не менее, рациональная, планируемая инновация предполагает проектирование, а в современной и исторической ситуации проектирование по преимуществу выступает как рациональная инновационная деятельность [5].

Тема проектной деятельности и инноваций в социокультурной деятельности сейчас активно разрабатывается. Исследователи указывают также на необходимость высокого уровня коммуникативности культуры для успешной реализации социокультурного проектирования. Обсуждение проектов является формой ограничения проектирования извне, что считается очень важным, так как, по мнению некоторых исследователей, инновационная деятельность нуждается в некоторых ограничениях. Говоря об уровне коммуникативной куль-

туры, многие исследователи критикуют происходящие в СМИ изменения, связанные с наступлением века электронной коммуникации, и как следствие – изменение человеческих коммуникаций. Но в этом случае для более адекватной оценки СМИ следует понимать их собственную специфику, например, фрагментарность.

Фрагментарность воспринимаемого мира (у Ю. Хабермаса – «фрагментизация повседневного сознания») формируется как новое качество человеческих коммуникаций. Технические ограничения видеосредств (перевод объема в плоскость и др.) привели к замещению непосредственно-реального зрительного восприятия жизни опосредованно-знаковым восприятием, где условность формы не противоречит ценностной системе, а нередко выявляет ее с большей силой, чем жизнь. В наше время телевидение и другие средства телекоммуникации переструктурировали значимое событие, усилив в нем ценностно обусловленную избирательность при общей мозаичной картине. Зависимость коммуникации от внешних для нее средств (богатства, власти, престижа) создает благодатную почву для внедрения новых механизмов управления обществом путем манипуляции общественным мнением через СМИ. Из этих особенностей современного мира следует вывод: фрагментарность восприятия мира, слабая регуляция выбора поведения традицией, скорость общественных перемен требуют того, чтобы социальные инновации были: а) ограничены в масштабе, б) ограничены в ресурсах, в) ограничены во времени, г) реализовали интерес инициатора. Этим требованиям соответствует социальный проект как тип организации жизненного пространства [6].

В данном случае в нашей статье содержится попытка показать, что любой социокультурный проект для того, чтобы быть успешным, должен учитывать современные медиаформаты.

Каждой цивилизации присущи специфические формы коммуникации, к которым можно отнести жилище, одежду, язык, календари, танцы и другие ритуалы. Исследователи разных парадигм знания отмечают, что в современном обществе доминирующей формой коммуникации стала «массовая коммуникация». Как в средние века с помощью одежды пытались легитимировать свой статус, так в современном мире представители власти, целые институты стремятся легитимировать свой статус с помощью «медиа» или СМИ.

Имеет смысл предположить, что препятствием успешности проектной деятельности на рубеже двух разных эпох и до сих пор остается недооценка новой роли «массовой коммуникации» и понимания особых условий проектной деятельности в условиях общества, которое представители разных научных течений называют «информационным обществом».

В середине 1990-х все чаще в специализированной литературе СМИ называют средствами массовой коммуникации, и это вполне оправданно. Коренное отличие классической прессы от современных СМИ в том, что прочитывая газеты и журналы, переводя печатные знаки в мир образов, читатель проделывал огромную работу. Сегодня видеотехника дает готовые образы, кажущиеся самой действительностью. В современном мире меняется роль СМИ, и для обозначения этого явления все чаще применяется метафора «медиа».

Согласно постмодернистской парадигме, в понятие «медиа» закладывается смысл, содержащийся в однокоренном слове «медийум» – антропоморф-

ный механизм передачи коллективного бессознательного. Для Ж. Бодрийера, К. Кели, Ш. Теркеля характерна абсолютизация медиатехнологий и представление медиа как коллективного продолжения человеческого сознания. Под «масс-медиа» понимается не только телевидение, радио, периодическая печать, интегрирующие в процесс коммуникации, но и сумма технологий, обуславливающих собственно коммуникативный процесс. В постмодернистском дискурсе распространена точка зрения о том, что современные медиа являются, по сути, новым семантическим средством, устанавливающим социальный порядок. На смену фонетическому письму пришло новое письмо, когда с помощью электронной коммуникации – визуализации образов и звуков создаются новые значения, и сам человек в нем, по мнению Э. Кассирера, является символическим существом.

С точки зрения Ж. Бодрийера, современная культура, политика, экономика – это культура знаков. Он отмечает начавшийся в обществе процесс медиатизации. Для него действительность – это сумма знаков, производимых электронными коммуникациями, которые не представляют реальность, а симулируют ее. Альтернативой экономическому обмену становится символический обмен. В обществе господствует уже не материальное производство, а медиа, информационные сети. Все, что показывают с экрана, перестает быть зеркалом действительности, стираются различия между реальностью и симулякрами. Политические элиты стремятся не к господству с помощью контроля над средствами производства, а к достижению господства с помощью контролируемых ими знаков [7].

«Технологизм» медиа приводит к тому, что производство медиапродукта ограничивается ситуациями, когда она востребована и эффективна. Ины-

ми словами, медиапродукт – это товар. Информация, которая не отвечает этим требованиям, не может быть медиапродуктом, следовательно, медиа структурирует реальность. Выбирается только то, что соответствует контексту. Ж. Бодрийер утверждал, что действию медиа подвергается не то, что проходит через прессу, телевидение и радио, а то, что схватывается формой/знаком, что артикулируется в соответствии с моделью, что управляется кодом. «Точно так же товар – это не то, что производится в промышленных условиях, а то, что опосредуется системой абстрагирования меновой стоимости» [8].

Позитивистские концепции «информационного общества» рассматривают технологическую компоненту социальных изменений в качестве доминанты. При этом происходит трансформация традиционных структур в структуры, где определяющее значение придается информации. Изменения лишают процесс взаимодействия рациональных оснований, сводя его к механизму символических интеракций. Свои социальные роли индивиды и политические элиты реализуют в символическом пространстве.

В буквальном переводе с английского «medium» обозначает не только «способ», «средство», «посредник», но и «среда, вещество, в котором существует что-либо». М. Маклюэн известен своей теорией о построении «глобальной электронной деревни», где стираются границы реальности, и о коммуникации как «продолжении» органов чувств и нервной системы. Хотя его пророчества до сих пор не сбылись, нельзя игнорировать то обстоятельство, что «средство» «поставляет адресату не только информацию, подлежащую интерпретации, но и логику этой интерпретации» [9].

Электронные СМИ, и телевидение, прежде всего, с его способностью

трансформировать, сжимать время и пространство, фрагментировать и виртуализировать реальность, задают зрителю логику декодирования содержания. Это достигается за счет того, что телевидение презентует не рациональные денотанты, не реальное событие, а образ, ориентируясь, по М. Маклюэну, на развитое акустическое мышление аудитории. Массовая коммуникация как «medium» способна проектировать среду как комплекс социокультурных практик, устанавливает между ними не просто технические коммуникативные отношения, «выполняя роль интерфейса (подобно клавиатуре, мыши, экрану монитора) с внешним бытием, точнее, является таким интерфейсом» [10].

Для того чтобы рассуждать о роли средств массовой коммуникации, сначала определимся, что мы будем понимать под явлением «массовой коммуникации». «Массовая коммуникация» является объектом изучения различных дисциплин. Это обстоятельство, несомненно, расширяет предметную плоскость исследуемого явления, но в то же время порождает ряд теоретических и методологических проблем. Массовая коммуникация одновременно является экономическим, политическим и социокультурным институтом и не просто функционирует во всех сферах жизни, но во многом проектирует социальную, политическую и культурную реальность. В этом случае дифференциация ведет не к обособлению институтов и отраслевых специализаций, а напротив, универсализирует процесс познания на основе общих методов работы.

Специфику и концептуальное единство понятия «массовая коммуникация» определил исследователь К. Антонов. По его мнению, оно «заключается в объяснении предмета, который отражает совокупность системных абстракций, понятий, категорий, с по-

мощью которых анализируется процессы производства медиаформ, специфика функционирования медиакорпораций, их связи; механизмы и закономерности взаимодействия с остальными институтами и сферами общества; влияние на массовое сознание и производство культурных значений и ценностей; роль в социальных и политических трансформациях» [11].

Проблема социокультурной реальности является одной из базовых в социально-гуманитарном познании. В исследованиях массовой коммуникации, в зависимости от теоретико-методологического подхода, отношение «СМК – реальность» описывается в двух категориях: «отражение» и «конструирование». В рамках позитивистского подхода сформировались многочисленные модели массовой коммуникации – теории воздействия, доказывающие, что индивиды действуют по сценарию, заимствованному из содержания медиа. В этом же ряду находится и теория «agenda setting» Д. Шоу и М. Маккомбса, согласно которой медиа устанавливают повестку дня, иерархируя повседневный мир людей. Если бы телевизионные новости или газетные материалы были бы зеркальным отражением действительности, они предстали бы как перечень рутинных, растянутых во времени описаний и событий, в общем, вряд ли они бы представляли интерес для большинства людей. Еще в 1920-е годы исследователь У. Липпман заметил, что «человеческие поступки основываются не на прямом и очевидном знании, а на картинках, которые индивид рисует сам и получает от кого-то другого» [12]. И постепенно индивид создает для себя в голове заслуживающую доверия картину мира, находящуюся за пределами его досягаемости, поэтому картина в головах людей не является механическим отображением окружающего мира.

В случае с медиа индивид имеет дело с псевдосредой, которая представляет собой гибрид, образованный путем сочетания «человеческой природы» и «условий». Липпман делает вывод о том, насколько опосредовано наше знание о мире, в котором мы живем, и, что бы мы ни принимали за подлинную картину о мире, относимся мы к ней так, как будто она и есть реальная жизнь. По мнению исследователя, есть одна общая черта – между человеком и его средой располагается некоторая псевдосреда. «Поведение человека является реакцией именно на эту псевдосреду. Последствия этой реакции, собственно действия, происходят уже в реальной среде» [13]. Медиа как раз и конструируют эту псевдосреду. Зритель или читатель интерпретирует медиасообщения, исходя из своего социального и культурного уровня, то есть получается, что СМИ не просто отражают реальность, но и выражают коллективные страхи, мечты и надежды, выполняют мифотворческую и ритуальную функцию.

Поставив цель проанализировать телевидение как часть культуры, причем выразителя доминирующей идеологии, Дж. Фиск определяет механизм презентации значений посредством кодов: «Код – это управляемая правилами система знаков, чьи правила распространены среди членов культуры, и которая используется для генерирования и циркуляции значений в и для культуры. Коды связывают между собой продюсеров, тексты и аудитории, – агентов интертекстуальности, через которые тексты связываются в сеть значений, которые конструируют наш культурный мир» [14].

Ритуализация телевизионных новостей заключается во включенности медиа в процесс приобщения к истории, убеждениям, ценностям, культуре. При этом медиа создают искусственный, хотя и не менее реальный символический по-

рядок, который действует не только для того, чтобы производить информацию, а презентовать устойчивый порядок, не выполнять функцию, а тематизировать социальный процесс. В качестве иллюстрации ритуальной модели, в рамках которой функционируют телевизионные новости, Дж. Кери обращает внимание на коннотативную составляющую религиозного ритуала, когда совместная молитва и церемония богослужения является для поддержания порядка чем-то большим, чем содержание псалмов и проповеди, которое прихожане не в состоянии усвоить [15].

Исследователи Фиск и Хартли утверждают, что медиа выполняют роль, подобную роли бардов в средневековых общинах. Эти поэты были привилегированными и приближенными к государям, которые платили им за то, чтобы они служили промежуточным звеном между ними и обществом, сочиняя баллады и исполняя песни. Баллады не отражали ни мнения элит, ни мнения простых людей, но они трансформировали реальные факты и информацию в выразительные рассказы. Таким образом, барды не могли отражать какую-либо предложенную социальную или культурную реальность, которая уже существует, т. е. их главное занятие – создавать свой особый вид значения, отрывочных и противоречивых данных.

Работа Ван Дейка «Анализ новостей как дискурса» сделала важный переход от текстового анализа к дискурсивному. Главная мотивация Ван Дейка – показать детально, как через рутинные практики производства новостей медиа конструируют социальные, культурные, политические изменения. Дискурс, по Ван Дейку, представляет собой «сложное коммуникативное явление, которое включает в себя социальный контекст, дающий представление как об участниках коммуникации, и их характеристи-

ках, так и о процессах производства и восприятия сообщения» [16].

Достижением исследований культурологов стала характеристика телевидения с точки зрения коммуникативного стиля, который согласуется с условиями медиавосприятия. С одной стороны, дискурс формируется и ограничивается социальной структурой в самом широком смысле и на всех уровнях: классовым и другим социальным отношениям на общественном уровне, отношениями, характерными для определенных институтов – таких, как право или образование системами классификации, различными нормами, обычаями дискурсивной и недискурсивной природы. С другой – дискурс является социально конструктивным. Он способствует конструированию направлений социальной структуры, которые прямо или косвенно формируют или ограничивают его собственные нормы и условности. Дискурс является практикой не только изображения мира, но и обозначения мира, конструирования общественных отношений.

Почему символические значения, презентуемые телевидением, кажутся аудитории хорошо знакомыми, эмоционально насыщенными, в конечном итоге принимаются как часть повседневного опыта? Наиболее полный ответ на этот вопрос можно получить, изучив взгляды на проектирование реальности исследователей, стоящих на позициях социальной феноменологии. Дело в том, что исследователи этого направления придерживались мнения, что предмет приобретает значение лишь в процессе интересубъективного конструирования с помощью интерпретивных актов сознания и шаблонных рутинных процедур. В основе всяких интерпретивных схем лежит интерпретация опыта Другого. «Это предполагает, что он и я живет в одно время, что нас объединяет обшир-

ная перспектива, в которой последовательность ситуации соединена в intersubъективный мир. Теперь мы не только понимаем определения друг друга, касающиеся тех ситуаций, в которых мы оба участвуем, но и взаимно определяем их» [17].

Э. Гуссерль формирует принципиальное для феноменологии понятие повседневной реальности, которое потом будет использоваться А. Шюцем, Т. Лукманом, П. Бергером. Повседневность является одной из сфер человеческого опыта, переживается как истинная и последняя реальность. «Рядовые члены общества в их субъективно осмысленном поведении не только считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реального» [18].

Одним из механизмов объективации и конструирования опыта является язык. Но объективация субъективных процессов и смыслов осуществляется посредством иных механизмов, изученных наукой семиотикой. Медиа широко используют именно такие механизмы.

Итак, можно сделать вывод, что медиа играют доминирующую роль в социокультурных изменениях, поскольку они могут «транспортировать образ одного момента в другой», навязывая другим институтам свои культурные формы. Именно эта особенность электронных СМИ и порождает упреки в создании мозаичного мира, способствующего эффективному манипулированию сознанием. Медиа, тематизируя (точнее – актуализируя) события, провоцируют другие институты и индивидов на синхронизацию действий. Это позволяет утверждать, что медиа приводят к фундаментальным изменениям в социокультурной реальности, подчиняя коммуникативную составляющую функциони-

рования институтов своим форматам и своей логике.

Медиаформаты, одинаково знакомые как медиапроизводителям, так и аудитории, формируют не только особый способ медиавосприятия, но и могут быть описаны как медиакультура. В широком смысле медиакультура относится к таким институтам, как религия, политика, спорт, которые также развиваются благодаря медиа. Медиалогика существенно трансформировала организационные и содержательные принципы этих институтов. Замечание о том, что в современном обществе каждый статусный институт стал частью медиакультуры, предполагает акцент на тех реальных практиках и

действиях, которые могут быть реализованы только с помощью медиа. Если говорить о религии, на центральных каналах используют телевизионные форматы для трансляции ритуальных культов, особо яркий пример – многочасовая трансляция интронизации Патриарха Московского и Всея Руси. В сфере политики также вследствие влияния медиаформатов реализуются различные имиджевые стратегии в расчете на телевизионную фиксацию.

Медиа сегодня – это часть культуры, повседневного опыта, сфера человеческой деятельности, словом, та разделяемая реальность, по поводу конструирования которой в обществе существует определенное понимание.

Примечания

1. Электронная библиотека [www. archi](http://www.archi.ru) [Электронный ресурс]. Электронные тестовые данные. Рапопорт А. Г. Проблема методологии 1990. – Режим доступа: http://www. archi. ru/ lib/ e_ publication_ for_ print. html? id= 1850569413
2. Степин, В. С., Горохов, В. Г., Розов, М. А. Философия науки и техники. – М., 1995. – С. 5.
3. Марков, А. П., Бирженюк, Г. М. Основы социокультурного проектирования. – СПб., 1997.
4. Марков, А. П., Бирженюк, Г. М. Указ. соч.
5. Электронная библиотека [www. archi](http://www. archi. ru) [Электронный ресурс]. Электронные тестовые данные. Рапопорт А. Г. Проблема методологии 1990. – Режим доступа: http://www. archi. ru/ lib/ e_ publication_ for_ print. html? id= 1850569413
6. Луков, В. А. Тезаурусная концепция социального проектирования. [Электронный ресурс] Электронный журнал «Знание, понимание, умение» 2009. – Режим доступа: <http://www. zpu- journal. ru/ gumtech/ projection/ articles/ 2007/ Lukov/ 3/>
7. См. Бодрийяр, Ж. Реквием по медиа. К критике политической экономии знака. – М., 2003. – С. 193.
8. Там же.
9. Лещев, С. В. Коммуникативное, следовательно, коммуникационное. – М., 2002. – С. 84.
10. Калмыков, А. А. Интернет-журналистика. – М., 2005. – С. 35.
11. Антонов, К. А. Телевизионные новости в массово-коммуникативном процессе: социологический анализ механизмов социально-политического конструирования. – Кемерово, 2006. – С. 28.
12. Липпман, У. Общественное мнение. – М., 2004. – С. 46.
13. Там же. – С. 38.
14. Fiske, J. Television culture. – London, 2003. – P. 4.
15. Carey, J. Communication as Culture: essays on media and society/J. Carey. – Schudson, M. The power of news/ M. Schudson. – Harvard University Press. – London, 1995. – P. 11.
16. Ван Дейк, Т. Язык. Познание. Коммуникация. – М., 1989. – С. 113.
17. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 212.
18. Там же. – С. 38.

**К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ НОРМ РЕЛИГИИ
НА ФОРМИРОВАНИЕ НОРМ ПРАВА**

Е. В. Степанцова

В любом обществе неизменно присутствует очень важный духовно-культурный институт – религия. Его влияние ощущается не только в духовной, но и в социально-политической жизни общества. Религиозный фактор влияет на экономику, политику, межнациональные отношения, семью, культуру через деятельность верующих индивидов и организаций в этих областях. Человек, воспринявший в общине элементы традиции, обязательно воспроизведет их, пусть в измененном, приспособленном к мирской жизни виде, за пределами церковной ограды [1]. Степень влияния религии связана с её местом в обществе, которое может изменяться в зависимости от исторической ситуации. Цель религии никогда не ограничивалась верой в Бога и потустороннюю жизнь, а также совершением религиозных обрядов. Её задача – завладение массами и влияние на расстановку сил в обществе.

С начала своего существования человек выдумал огромное количество суеверий и создал около 50 тысяч больших и малых религий. Качественно новым этапом влияния религии на общественно-политические процессы становится возникновение церкви как организации, характеризующейся всеми основными атрибутами, присущими социальному институту. Церкви присуща идеология (общее вероучение), определенная деятельность (совершение культовых и некультовых действий), система управления (церковная структура и иерархия), система регулятивных норм и правил (религиозная мораль, каноны, заповеди).

В основе любой религии лежат заповеди – моральные нормы, которые по-

явились гораздо раньше норм права, но неизбежно легли в его основу. В истории права были целые эпохи, когда религиозные нормы носили юридический характер, а церкви принадлежали судебные права. После отделения церкви от государства религиозные нормы формально утратили юридическую силу, но фактически плавно перешли в светские законы. Как отмечает С. А. Авакьян, в обществе происходит «наложение» религиозных отношений на другие общественные отношения [2].

Предметно и наглядно объясняет объективные и субъективные процессы трансформации христианских религиозных ценностей, целей и принципов в правовые нормы, институты и функции Б. А. Осипян на примере одного из наиболее ярких средневековых образцов армяно-христианского правотворчества – Судебника 1184 г. св. Мхитара Гоша. Исследователь рекомендует армянским и российским правоведам воспринимать личность св. М. Гоша не только во времени его или нашего века, но как совечный совет (*khorhurd* (арм.); *advice* (англ.)) христианской веры, через которую нам придется восстанавливать живую связь всех времен в непрерывном потоке реки вечности и некогда утерянную нами свою духовную преемственность, и подлинный духовно-национальный образ во Христе, чтобы наконец создать собственную национальную школу права и основанную на нем государственно-правовую, законодательную и судебную системы. По убеждению св. М. Гоша, закон должен быть безупречным и убедительным. Посему он не должен основываться на предположениях и капризах проходящих и уходящих правителей

либо на оппозиционных и конкурирующих политических мнениях и недоразумениях «мудрецов-язычников», ибо истина, заключенная в воле Создателя, во всех своих разнообразных проявлениях и уровнях – одна. Она и есть единственное основание права и ответственности законодателя перед вечным Богом и избранным Им и избравшим его народом, которые в отличие от власть предержащих временщиков являются постоянными и долговременными ориентирами для законотворчества и правосудия, для поддержания правопорядка и законности [3]. Следует отметить, что названный Судебник широко применялся в Армении и других местах компактного проживания армян, а также косвенно вошел в Свод законов Российской Империи. Многие положения Судебника действуют до сих пор. Заслуга автора в том, что он сумел объединить дух христианской религии с особенностями правовой светской жизни.

Важным фактором существования и деятельности любого государства всегда были налоги. Как отмечают исследователи, и в этой сфере можно вполне обоснованно говорить о влиянии религиозных обычаев на формирование налогообложения. Так, вера в божественность и духовность окружающего мира, полного опасностей и невзгод, свойственна человеку, отсюда возникали жертвоприношения как способ задобривания богов, которые достаточно часто приводили к желаемым целям. А неприношение жертвы богам связывалось с несчастьями, бедами для общества. Такие обычаи передавались от поколения к поколению, соответственно становились традицией и превращались в постоянно действующие нормы.

Прообразы налоговых форм становились правилами поведения в условиях общества, состоящего из абсолютно эгоистичных личностей, по причине об-

легченности поступков человека, который больше стремится воспользоваться опытом окружающих, чем решить проблему самостоятельно, что может привести к непредсказуемым последствиям. В результате конкретный человек поступал так же, как окружающие его члены общества, и тем самым создавал незаметно для себя общее правило или норму. С течением времени формировались новые модели поведения, которые совершенствовались и закреплялись в правилах, нормах, институтах и передавались последующим поколениям [4].

В Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН 1981 года отмечается, что игнорирование и нарушение прав человека и основных свобод, в частности, права на свободу мысли, совести, религии или убеждений любого рода, являются прямо или косвенно причиной войн и тяжелых страданий человечества, особенно когда они служат средством иностранного вмешательства во внутренние дела других государств и приводят к разжиганию ненависти между народами и государствами [5].

Право призвано быть проявлением единого божественного закона мироздания в социальной и политической сфере, – сказано в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви. – Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим обществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства [6].

История России во времена Советского Союза знаменита, как известно, даже не простым гонением на церковь, а фактическим уничтожением всей религиозной стороны жизни и самих служителей церкви. Удивительно, но мощной карательной машине не удалось смести с российской земли веру в высшие силы и желание людей совершать религиозные обряды. Неоспоримыми являются

факты тайного крещения детей даже видными партийными деятелями и активистами в социалистический период. Государственное разрушение религии, как противоестественный процесс, всегда негативно скажется на правовом порядке, поскольку нормы права и нормы религии всегда служат одной цели – закреплению и утверждению нравственных ценностей в обществе.

Современное российское государство строит свои отношения с церковью на основе провозглашения отделения церкви от государства. Одновременно государство гарантирует равенство религиозных конфессий и возможность добровольного религиозного образования. Взаимоотношения между церковью и государством регулируются нормами конституционного права, что неизбежно подчеркивает значимость религии, а соответственно и её норм (заповедей) в жизни общества.

Заповедей, оставленных в Ветхом Завете, всего десять. А многочисленные попытки на протяжении веков дополнить их новыми не увенчались успехом. Современному обществу, развивающемуся в разных направлениях, кажется недостаточным такое малое количество заповедей. Как результат – десятки тысяч законов, сопровождающихся комментариями, инструкциями, приказами. В динамично развивающейся жизни человеку подчас хочется более простого и понятного. Основы нравственной чистоты и душевного спокойствия как раз и заложены в Десяти посланиях древнего пророка всему человечеству. Кроме того, смысл всех десяти заповедей можно свести к двум правилам, лежащим в основе демократического права:

- 1) разрешено все, что не нарушает прав и свобод других людей;
- 2) права всех людей равны.

Нельзя непосредственно покушаться на чужие: жизнь, здоровье, имуще-

ство, свободу – вот минимум требований. Искусственное создание гармонии и порядка в обществе путем принятия десятков тысяч законов, в которых не каждый может разобраться, только лишний раз подталкивает общество к осознанию глубокого смысла Десяти коротких посланий. Десять Заповедей дают людям то основное нравственное руководство, которое необходимо в частной, семейной и общественной жизни. Жизнь показывает, что, пока государство в своем законодательстве руководствуется этими моральными принципами и заботится о соблюдении их, жизнь в стране течет нормально. Когда же оно отступает от этих принципов и начинает попирает их, будь это тоталитарное или демократическое государство, жизнь в стране изменяется не в лучшую сторону.

Существует совершенно справедливое мнение, что нормы права основываются на общественной морали, социально-политических взглядах, интересах большинства. Но при этом не учитывается, что мораль у каждого своя, а понятие большинства – относительное. Зачастую мнение меньшинства, а не толпы, бывает более справедливым и разумным. Если есть желание улучшить жизнь человека, для начала надо выяснить, совпадают ли взгляды разных людей на жизнь и её улучшения. В каждом обществе широкие взгляды на свободу неизбежно ведут к тому, что многие люди используют её себе и другим во вред. Например, употребление алкоголя. Но и введение жестких норм права для ограничения употребления алкоголя не приводило к положительным результатам. Вместе с тем, бесспорным является то, что религиозно настроенные граждане и те, кто просто придерживается минимума моральных и нравственных требований, изложенных в нормах религии (заповедях), могут контролировать собственное

употребление алкоголя и не причинять вред себе и окружающим.

Церковь и её заповеди в современном обществе противостоят его нравственному разложению, в отличие от норм права, которые могут сдерживать негативные процессы, но не всегда могут контролировать изменения изнутри. Нормы права легко переписуются в соответствии с ситуацией, а нормы религии неизменны веками. Однако не стоит забывать, что религия, преследуя цель занять лидирующее положение в обществе, использует свои нормы для управления малограмотными, несведущими людьми. Самая молодая мировая религия – ислам – как раз и устанавливает жесткие правила для людей с целью легкого управления ими.

Следует отметить, что современные демократические правовые нормы ослабляют некоторые из Заповедей, которые ограничивают свободу (личной жизни, совести, распоряжения своим временем), но неизменно усиливают классические нравственные императивы (не убивай, не воруй, не лги, сочувствуй и помогай).

Согласно статье 28 Конституции Российской Федерации, каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Эти конституционные положения практически совпадают с аналогичными нормами Международного пакта о гражданских и политических правах (статья 18, пункт 1), а также Конвенции о защите прав человека и основных свобод (статья 9, пункт 1) [7, 8].

Провозглашая нейтралитет в отношениях с церковью, законодатель не всегда может предположить, куда может привести интерес к религии на местах.

Последняя тенденция увлечения представителей бизнеса и властьдержущих богослужением иногда доходит до комического абсурда. Средства массовой информации во вполне серьезных репортажах показывают на разделительной полосе оживленной многополосной трассы палатку, оформленную религиозной атрибутикой и вывеской «Освящаем автомобили». Или недавнее соглашение между представителями церкви и руководством органов внутренних дел одного из субъектов федерации о ежедневном благословлении сотрудников милиции, выходящих на службу. Причем соглашение, оформленное по всем правилам гражданско-правового договора, с подписями и печатями. Но искусственное навязывание религии людям не приносит пользы. Чтобы религиозные нормы работали и давали результат в социальной жизни, они должны поселиться в подсознании человека, а не диктоваться снаружи. Религиозные нормы, как и нормы морали, являются мощным внутренним регулятором поведения. Они необходимы для поддержания нравственных устоев и правового порядка в обществе.

Современная религия чрезвычайно многообразна и динамична, она отражает реалии времени, стремится соответствовать его требованиям и запросам, не оставляя своей тысячелетней цели занять значимое место в социально-политической жизни общества, опираясь при этом на свои нормы и правила.

Огромным достоинством современного общества (и в частности – российского) является нацеленность на всеобщую правовую грамотность, уважение к закону и праву. Только закон в реальной действительности может защитить свободу человека, обеспечить равенство, благополучие и безопасность людей. «В наше время, как никогда раньше, возрастает роль и значение гражданской позиции не только деятелей культуры,

науки и образования, но и служителей церкви», – отмечает Т. А. Шимчук, рассуждая о православии как основе духовного возрождения постсовременной России. Россия медленно и мучительно учится мыслить по-новому. Все вынуждены потихонечку ориентироваться на логику Божественную [9].

Общество, где светские и религиозные ценности работают в полном объеме, было бы, пожалуй, самым эффективным, быстроразвивающимся и богатым во всех направлениях. Оно было бы и самым счастливым, так как предоставляло бы каждому человеку максимум возможностей для самореализации.

Примечания

1. Батурин, С. П., Батурина, Т. В. К вопросу о взаимоотношениях церкви, государства и общества в России // Культура как предмет комплексного исследования. – Кемерово, 2005. – С. 252.
2. Авакьян, С. А. Политический плюрализм и общественные объединения в Российской Федерации: конституционно-правовые основы. – М., 1996. – С. 17.
3. Осипян, Б. А. Армянский судебник 1184 года как прообраз христианской конституции // Конституционное и муниципальное право. – 2006. – № 8. – С. 14-19.
4. Глушаченко, С. Б., Щепкин, С. С. Исторические предпосылки возникновения налогов (теоретико-правовой анализ) // История государства и права. 2007. № 12. – С. 15.
5. Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений. (Принята 25. 11. 1981 Резолюцией 36/55 на 73-ем пленарном заседании Генеральной Ассамблеи ООН) // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс».
6. Моисеев, М. Сайт РПЦ, Московский патриархат, 16 августа 2007 г., электронный ресурс <http://www.patriarchia.ru/db/text/281704.html>
7. Международный пакт о гражданских и политических правах. (Принят 16. 12. 1966 Резолюцией 2200 (XXI) на 1496-ом пленарном заседании Генеральной Ассамблеи ООН) // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс».
8. Конвенция о защите прав человека и основных свобод (ETS № 5) [рус., англ.] (Заключена в г. Риме 04. 11. 1950) (с изм. и доп. от 11. 05. 1994) // Справочно-правовая система «КонсультантПлюс».
9. Шимчук, Т. А. Православие как основа духовного возрождения постсовременной России. // Культура как предмет комплексного исследования. – Кемерово, 2007. – Вып. 8. – С. 155.

Образование, культура, история

СИСТЕМА РЕГИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ЗАКАЗА В КЕМЕРОВСКОЙ ОБЛАСТИ И ЗАДАЧИ ПО ЕЁ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЮ

Ю. В. Клецов

В условиях происходящих в России экономических преобразований особую актуальность и значимость приобретает задача модернизации существующих и создания новых механизмов регулирования в области профессионального образования. Главными целями такого регулирования являются удовлетворение потребности личности в получении соответствующих знаний и обеспечение экономики квалифицированными кадрами, способными воспроизводить и развивать материальный и интеллектуальный потенциал страны. Важнейший инструмент достижения указанных целей – государственное задание на подготовку квалифицированных рабочих и специалистов с начальным, средним и высшим профессиональным образованием (далее – НПО, СПО, ВПО соответственно), устанавливающее контрольные цифры приёма граждан на обучение за счёт средств государственного (федерального или субъекта РФ) бюджета.

Решение поставленной в важнейших программных документах общенационального значения задачи укрепления и развития взаимосвязей экономики, рынка труда и системы профессионального образования требует совершенствования методологии и механизмов формирования государственного заказа на подготовку квалифицированных кадров. Базовые положения этой методологии изложены в Концепции модернизации российского образования на пери-

од до 2010 года и конкретизированы в Приоритетных направлениях развития образовательной системы Российской Федерации, одобренных на заседании Правительства РФ 09. 12. 2004, а также в материалах заседания Государственного совета РФ от 24. 03. 2006 «Развитие образования в Российской Федерации» и совещания в Сибирском федеральном округе по вопросу обеспечения организаций народнохозяйственного комплекса квалифицированными кадрами (Новосибирск, 30-31. 10. 2007).

Концепцией модернизации российского образования на период до 2010 года определены приоритетные задачи развития отечественной школы, одна из которых – формирование эффективных механизмов трансляции социального заказа системе профессионального образования. В связи с этим Концепция ориентирует на разработку и внедрение типовых методик формирования государственного задания на подготовку квалифицированных кадров с учётом потребностей развивающейся экономики, запросов рынка труда, демографической ситуации и возможностей системы профессионального образования. Такие методики призваны способствовать повышению эффективности управления и совершенствованию экономических механизмов в сфере образования, достижению сбалансированности структуры подготовки квалифицированных кадров в учреждениях профессионального образования и профессионально-

квалификационной структуры спроса на рабочую силу.

За последнее десятилетие значительный вклад в разработку методологии мониторинга и прогнозирования ситуации на рынках труда и образовательных услуг, а также формирования на этой основе научно обоснованного государственного задания системе профессионального образования внесли С. Ю. Алашеев, И. Е. Быстров, В. Н. Васильев, В. Е. Гимпельсон, А. Т. Глазунов, В. А. Гуртов, Е. М. Ильин, Р. И. Капелюшников, В. В. Коновалов, А. Е. Лапин, М. А. Лукашенко, А. Г. Мезенцев, О. М. Писарева, Е. А. Питухин, А. Я. Савельев, А. Е. Суринов и др. Среди исследовательских коллективов, наиболее активно и весьма плодотворно разрабатывающих эту проблематику, следует особо отметить Центр по формированию и конкурсному размещению государственного задания на подготовку специалистов с ВПО Федерального агентства по образованию, Центр профессионального образования Администрации Самарской области и Центр бюджетного мониторинга Петрозаводского государственного университета (ЦБМ ПетрГУ). Важной составляющей ведущейся участниками национального образовательного сообщества работы по анализу и прогнозированию процессов в системе «экономика – рынок труда – профессиональное образование» является регулярный обмен накопленным в этой области опытом в рамках ежегодных (с 2004 г.) Всероссийских научно-практических Интернет-конференций «Спрос и предложение на рынке труда и рынке образовательных услуг в регионах России» с использованием глобальной сети Интернет на Web-портале ЦБМ ПетрГУ (<http://labourmarket.ru>).

Правовые, организационные и финансовые основы механизма формирования государственного задания систе-

ме профессионального образования на подготовку квалифицированных кадров были заложены в 2000-2002 гг. рядом постановлений Правительства РФ и нормативными актами Минобразования России [1].

Постановлением Правительства РФ от 21. 08. 2001 № 606 «О конкурсном порядке размещения государственного задания на подготовку специалистов с высшим профессиональным образованием» были утверждены Положение о формировании такого задания и состав Межведомственной комиссии по его разработке. Организационно-техническое обеспечение деятельности Межведомственной комиссии было возложено на Федеральное агентство по образованию (ранее его осуществляло Министерство образования РФ), а организационными структурами, обеспечивающими формирование и конкурсное размещение госзадания, наряду с указанной комиссией, были определены:

- 28 рабочих групп по оценке прогнозной потребности экономики в специалистах с ВПО;
- Центр по формированию и конкурсному размещению госзадания на подготовку специалистов с ВПО Рособразования, функционирующий на базе Московской государственной академии приборостроения и информатики;
- Управление экономики Федерального агентства по образованию.

Новое положение о формировании госзадания на подготовку специалистов с ВПО, утверждённое Министром образования РФ 03. 04. 2002, предусматривало проведение ряда согласованных мероприятий, реализуемых Минэкономразвития, Минтруда и Минобразования России с участием федеральных органов исполнительной власти и других распорядителей средств федерального бюджета, имеющих в ведении образовательные учреждения ВПО, государственных ор-

ганов исполнительной власти субъектов РФ и вузов. Для решения задач, связанных с прогнозированием потребности в специалистах, а также с планированием, размещением, реализацией, учетом и контролем выполнения госзадания, Министром образования РФ был утверждён – по согласованию с Минэкономразвития России, Минтруда России и Российским союзом ректоров – Перечень основных групп направлений подготовки и специальностей ВПО. Указанные выше рабочие группы были организованы в соответствии с этим перечнем. В их состав вошли ректоры ведущих вузов страны, представители УМО по направлениям подготовки и специальностям ВПО, видные учёные, руководители и ответственные работники ряда федеральных министерств и ведомств, руководители и специалисты государственных органов исполнительной власти субъектов РФ, представители организаций негосударственного сектора экономики.

В соответствии с приказом Министра образования РФ от 24.12.2001 № 4179 Институтом развития профессионального образования Минобразования России были подготовлены «Методические рекомендации по организации прогнозирования потребности в подготовке рабочих и специалистов в учреждениях начального профессионального образования». Этот документ, ориентирующий на формирование эффективных механизмов трансляции социального заказа подсистеме НПО с учетом территориальных и отраслевых особенностей рынка труда, складывающейся демографической ситуации и возможностей образовательных учреждений, письмом Минобразования России от 31.01.2002 № 56/19-12 был направлен органам управления образованием субъектов РФ для руководства и использования в практической работе.

В рекомендациях отмечается, что действующий порядок согласования объёмов и профилей подготовки кадров в подсистеме НПО предусматривает взаимодействие на муниципальном уровне образовательных учреждений, работодателей, органов по труду и занятости, службы государственной статистики и органов местного самоуправления при определении контрольных цифр приёма граждан на обучение. Руководство учреждения НПО – на основе полученной от хозяйствующих субъектов информации об их потребности в квалифицированных кадрах, а также сведений о демографической ситуации и ситуации на рынке труда – разрабатывает совместно со специалистами местного органа по труду и занятости и администрацией муниципального образования проект соответствующего задания. Согласованные проекты направляются в региональный орган управления профессиональным образованием, который рассматривает и обобщает их, при необходимости корректируя их с учётом рекомендаций регионального органа по труду и занятости. Сформированный общий проект, после его согласования с государственными органами исполнительной власти субъекта РФ, региональный орган управления профессиональным образованием предоставляет на утверждение в Минобразования России.

В 2001 г. с целью определения прогнозируемой потребности экономики в специалистах с ВПО во всех субъектах РФ были подготовлены расчётные данные по формам № СФ-1 (прогноз на 2003-2006 гг. в разрезе специальностей) и № СФ-2 (прогноз на 2007-2010 гг. в разрезе 28 укрупнённых групп специальностей). Анализ реализации прогноза, проведённый в 2004 г. специалистами ЦБМ ПетрГУ, выявил существенный разброс параметров прогнозной оценки и показал, что подготовка таких прогно-

зов требует разработки сопоставимых методик, позволяющих сформировать научно обоснованный госзаказ на подготовку квалифицированных кадров с различным уровнем профессионального образования.

ЦБМ ПетрГУ был создан в 2003 г. при поддержке Минобрнауки России с целью осуществления мониторинга ситуации и прогнозирования изменений на региональных рынках труда и образовательных услуг. На основе полученных данных и с использованием специально разработанной математической модели его специалистами был подготовлен прогноз указанных изменений в субъектах РФ (в том числе в Кемеровской области) на период до 2015 г., а также рассчитаны значения целевых показателей оптимизации структуры и объемов подготовки в регионах квалифицированных кадров с учётом демографической ситуации и потребностей экономики. Ими подготовлены также методические рекомендации по процедуре согласования и коррекции показателей прогнозной потребности региональной экономики в выпускниках всех уровней профессионального образования в разрезе 28 укрупненных групп направлений подготовки, специальностей и профессий по образованию (далее – УГС) на период с 2008 по 2020 гг. [2].

Разработанные в ЦБМ ПетрГУ карты прогнозной потребности для каждого из субъектов РФ на период с 2008 по 2020 гг. включают три прогноза: 1) основных демографических показателей; 2) численности работников по 27 видам экономической деятельности (ВЭД) и 6 уровням образования с учётом прогнозируемой динамики развития региона; 3) ежегодной потребности экономики региона в квалифицированных кадрах с ВПО, СПО, НПО в разрезе 27 ВЭД и 28 УГС. Итоговые показатели для

региона включают 3 таблицы (для ВПО, СПО и НПО), которые базируются на 15 исходных и 181 промежуточных таблицах, используемых при формировании прогноза. Дополнительно на каждой региональной странице приведены методические и справочные материалы, включающие: комментарии разработчика к отдельным таблицам; матрицы соответствия потребностей экономики в квалифицированных кадрах с ВПО, СПО, НПО в разрезе 27 ВЭД и 28 УГС; распределение направлений подготовки, специальностей и профессий по 28 УГС; описание методики макроэкономического прогнозирования. При выполнении процедуры согласования прогнозных показателей полномочный представитель субъекта РФ (руководитель рабочей группы региона) может осуществлять корректировку показателей промежуточных таблиц. Разработчик прогноза (ЦБМ ПетрГУ) после анализа корректировок и в случае их принятия проводит коррекцию итогового документа.

Приказом Минобрнауки России от 24.02.2005 № 51 был утверждён «Порядок установления федеральным органам исполнительной власти, другим распорядителям средств федерального бюджета, имеющим в ведении образовательные учреждения профессионального образования, контрольных цифр приёма граждан, обучающихся за счёт средств федерального бюджета». В соответствии с этим документом Минобрнауки ежегодно утверждает своим приказом указанные цифры, которые распределяются между учреждениями профессионального образования в порядке, установленном Правительством РФ, другими распорядителями средств федерального бюджета (далее – СФБ), в ведении которых находятся эти учреждения.

Распорядители СФБ представляют предложения по контрольным цифрам в Минобрнауки по установленным фор-

мам не позднее 1 сентября года, предшествующего плановому. На основании этих предложений Минобрнауки формирует проект указанных цифр, который рассматривается коллегией данного ведомства не позднее 15 ноября года, предшествующего плановому. Одобренные коллегией контрольные цифры в двухнедельный срок утверждаются приказом Минобрнауки, который не позднее 25 декабря года, предшествующего плановому, доводится до сведения распорядителей СФБ. Порядок и сроки распределения контрольных цифр между образовательными учреждениями устанавливаются распорядителями СФБ, в ведении которых находятся эти учреждения (между вузами – в соответствии с постановлениями Правительства РФ от 21.08.2001 № 606 «О конкурсном порядке размещения государственного задания на подготовку специалистов с высшим профессиональным образованием» и от 04.10.2002 № 749 «О конкурсах среди аккредитованных образовательных учреждений высшего профессионального образования на выполнение государственного задания по подготовке специалистов с высшим профессиональным образованием»). Эти цифры являются обязательными для выполнения образовательными учреждениями; контроль за их выполнением осуществляют распорядители СФБ, в ведении которых находятся эти учреждения.

26 декабря 2007 г. состоялось заседание коллегии Минобрнауки России, на котором обсуждались вопросы, связанные с планированием объёмов подготовки квалифицированных кадров с учётом тенденций развития экономики и профессионального образования. Особенностью этого заседания стало то, что рассмотренный на нём проект контрольных цифр на 2008 г. впервые был подготовлен на основе прогноза потребности экономики в квалифи-

цированных кадрах, подготовленного специалистами ЦБМ ПетрГУ. Коллегия одобрила представленный проект, отметив в своём решении необходимость продолжения мониторинга потребностей экономики в квалифицированных кадрах на период до 2015 г. и корректировки на этой основе контрольных цифр приёма на 2009-2010 гг.

Обобщая сказанное выше, можно констатировать, что на сегодня федеральный компонент механизма формирования государственного задания на подготовку квалифицированных кадров (прежде всего, специалистов с ВПО), в целом, сложился. В то же время следует отметить, что в условиях «регионализации» подсистем НПО и СПО основной акцент при формировании контрольных цифр приёма граждан на обучение по профессиональным образовательным программам переносится с федерального уровня на региональный (в среднесрочной перспективе функция определения этих цифр будет, практически, полностью передана регионам). В связи с этим возникает необходимость оптимизации действующих в субъектах РФ механизмов формирования госзадания для учреждений НПО и СПО с учётом потребностей экономики, демографической ситуации и состояния системы профессионального образования путём «последовательной ориентации деятельности разнофункциональных учебных заведений на нужды региона с последовательной трансформацией их совокупности в органичную часть социально-экономической структуры региона, имеющую характер упорядоченной системы» [3].

В соответствии с распоряжением Правительства РФ от 03.12.2004 № 1565-р, с 1 января 2005 г. в ведение субъектов РФ переданы 2548 учреждений НПО и 539 учреждений СПО, что составляет около 94% и 55% от их общего количества соответственно. Начиная

с 2006 г., контрольные цифры приёма на обучение в учреждения НПО и СПО, находящиеся в ведении регионов, формируются государственными органами исполнительной власти субъектов РФ самостоятельно, без согласования с федеральными органами исполнительной власти. При этом до сих пор нет регламентирующего документа, устанавливающего единый порядок формирования и размещения государственного задания для региональных учреждений НПО и СПО; нет даже соответствующих контрольных цифр в таблицах согласования Фонда финансовой помощи от федерального бюджета для бюджетов субъектов РФ [4]. Проведённый анализ сложившихся в российских регионах моделей формирования и размещения такого задания позволяет сделать вывод о том, что в них реализованы различные, не всегда согласующиеся друг с другом подходы к решению связанных с этим задач. Значительный, во многом уникальный опыт работы по данному направлению (в том числе с использованием методики ЦБМ ПетрГУ) накоплен в Москве и Санкт-Петербурге; Республике Карелия и Республике Саха (Якутия); Владимирской, Курганской, Ростовской, Свердловской и Томской областях; Красноярском, Пермском, Приморском и Хабаровском краях.

За последнее десятилетие в Кемеровской области, как и в других субъектах РФ, сформирована ориентированная на потребности экономики и запросы рынка труда система регионального заказа на подготовку квалифицированных кадров с НПО и СПО. Правовые основы этой системы были заложены областным законом от 28. 12. 2000 № 110-ОЗ «Об образовании в Кемеровской области»; организационные – распоряжением Администрации Кемеровской области от 21.03.2001 № 284-р, которым был образован Областной координационный совет

по профессиональной подготовке рабочих кадров для предприятий промышленности. В том же году началась активная работа по формированию сети аналогичных территориальных советов в городах и районах (в настоящее время в Кузбассе действуют 27 таких советов). Распоряжением областной администрации от 16.03.2004 № 317-р был утверждён «Порядок согласования объёмов и профилей подготовки квалифицированных рабочих кадров и специалистов в учреждениях начального профессионального образования Кемеровской области».

Совершенствованию механизма формирования регионального заказа на подготовку квалифицированных кадров с НПО и СПО в немалой мере способствует реализация утверждённых областными законами региональных целевых программ «Содействие профессиональному становлению выпускников учреждений профессионального образования Кемеровской области на 2005-2010 годы» и «Развитие профессионального образования в Кемеровской области на 2006-2010 годы», включённых в 2007 г. в единую региональную целевую программу «Развитие системы образования и повышение уровня потребности в образовании населения Кемеровской области на 2008-2010 гг.». С учётом накопленного опыта постановлением коллегии областной администрации от 05.08.2008 № 343 был утверждён «Порядок согласования объёмов и профилей подготовки квалифицированных рабочих кадров и специалистов в государственных образовательных учреждениях начального и среднего профессионального образования Кемеровской области».

Таким образом, можно констатировать, что в Кузбассе создана система регионального заказа на подготовку квалифицированных кадров с НПО и СПО, обеспечивающая координацию деятель-

ности образовательных учреждений и их социальных партнёров, органов управления образованием, органов государственной службы занятости населения по планированию и организации подготовки указанных кадров с учётом запросов рынка труда и потребностей экономики. Вместе с тем, следует признать, что эта система пока не стала эффективным инструментом устранения диспропорций в развитии областных рынков труда и образовательных услуг, в связи с чем на первый план выдвигается задача ее совершенствования.

Главным документом, образующим нормативно-правовую основу государственного задания региональной системе профессионального образования, является областной закон от 28.12.2000 № 110-ОЗ «Об образовании в Кемеровской области» (далее – Закон).

Статья 1 Закона вводит понятие «образовательный заказ Кемеровской области», под которым понимается заказ на выполнение образовательных, методических и научно-исследовательских работ (включая подготовку квалифицированных кадров с НПО, СПО, ВПО), необходимых для региона. Согласно статье 7, этот заказ гарантирует гражданам реализацию равного конституционного права на образование и основывается на следующих принципах:

- соответствия образовательной системе Российской Федерации и Кемеровской области;
- закрепления его за образовательными учреждениями;
- государственного и общественно-государственного и общественного самоуправления Кемеровской области за его исполнением;
- межведомственной координации.

Статья 7 Закона содержит также положение о том, что порядок формирования, размещения и исполнения областного образовательного заказа устанавливается

законом Кемеровской области. Согласно указанной статье, такой заказ, полученный образовательными учреждениями СПО и ВПО, является дополнительным к федеральному заказу для данных учреждений и финансируется за счёт средств областного бюджета. Кроме того, статья 7 устанавливает, что подготовка, переподготовка и повышение квалификации педагогических работников образовательных учреждений области и муниципальных образовательных учреждений осуществляются с учётом соответствующих заказов государственных и муниципальных органов управления образованием.

Пункт 2 статьи 8 Закона содержит положение о том, что одним из основных направлений развития НПО в Кемеровской области является разработка методик прогнозирования потребностей в квалифицированных кадрах с НПО по отраслям экономики и области в целом. Пункт 3 указанной статьи устанавливает основные направления развития СПО в Кемеровской области, одним из которых является формирование механизма прогнозирования, мониторинга и государственного регулирования подготовки специалистов с СПО в соответствии с потребностями областного рынка труда. Пункт 4 той же статьи относит к числу основных направлений развития высшего и послевузовского профессионального образования (ВПО и ПВПО) в Кемеровской области, в частности, формирование и обеспечение социально-экономических механизмов расширения доступа граждан к получению ВПО и ПВПО за счёт средств областного бюджета, а также формирование областных государственных заданий по кадровому обеспечению научно-технических и социальных программ развития области.

Пункт 4 статьи 11 Закона устанавливает, что Коллегия Администрации Кемеровской области в целях подготов-

ки и закрепления специалистов среднего и высшего уровней квалификации в сельской местности вправе устанавливать квоту приёма выпускников сельских общеобразовательных школ в государственные учреждения СПО и ВПО области.

Согласно статье 15 Закона, в состав полномочий государственных органов исполнительной власти Кемеровской области отраслевой компетенции, осуществляющих управление в сфере образования, входят, в частности:

- обеспечение предоставления начального, среднего и дополнительного профессионального образования (за исключением образования, получаемого в федеральных образовательных учреждениях, перечень которых утверждается Правительством РФ);

- согласование с руководителями учреждений профессионального образования независимо от их организационно-правовых форм, форм собственности и ведомственной принадлежности предложений по введению новых и ликвидации существующих специальностей для Кемеровской области;

- разработка образовательного заказа Кемеровской области;

- обеспечение государственных гарантий в сфере образования в соответствии с действующим законодательством;

- прогнозирование развития сети образовательных учреждений Кемеровской области.

Статья 23 Закона устанавливает, что указанные выше органы вправе на основе договоров с образовательными учреждениями и контрактов с обучающимися осуществлять финансирование целевой контрактной подготовки специалистов с СПО и ВПО, исходя из потребностей Кемеровской области и/или отдельных муниципальных образований в этих специалистах. Объёмы и порядок

организации такой подготовки за счёт средств областного бюджета устанавливаются Коллегией Администрации Кемеровской области на основе программ подготовки и повышения квалификации специалистов. При этом средства на подготовку и повышение квалификации специалистов включаются в сметы расходов соответствующих отраслевых органов государственной власти либо государственных образовательных учреждений Кемеровской области, осуществляющих целевую контрактную подготовку специалистов.

Статья 23 устанавливает также, что при открытии новых специальностей оказывается финансовая поддержка за счёт средств областного бюджета на создание материально-технической базы для вводимых специальностей. Согласно указанной статье, трудоустройство выпускников учреждений СПО и ВПО может осуществляться на основании образовательного заказа Кемеровской области. В этом случае соответствующее образовательное учреждение обязано направить на конкретное рабочее место выпускника, получившего бесплатное образование, при наличии договора на целевую контрактную подготовку между выпускником и организацией-работодателем. Трудоустройство выпускников учреждений СПО и ВПО, получивших образование на основании договора о целевой контрактной подготовке, осуществляется в соответствии с таким договором.

Обобщая сказанное выше, можно констатировать, что Закон «Об образовании в Кемеровской области» содержит целый ряд положений, устанавливающих общие правила формирования и реализации областного образовательного заказа. В то же время, следует отметить, что некоторые из этих положений до сих пор не реализованы или реализованы лишь частично. Так,

в нарушение статьи 7, до сих пор не только не принят, но даже не разработан областной закон, устанавливающий порядок формирования, размещения и исполнения указанного заказа. По сути, декларативным остаётся положение данной статьи о том, что такой заказ, полученный учреждениями СПО и ВПО, является дополнительным к федеральному заказу для этих учреждений и финансируется за счёт средств областного бюджета. Лишь частично реализовано положение статьи 23 о финансировании государственными органами исполнительной власти Кемеровской области отраслевой компетенции, осуществляющими управление в сфере образования, целевой контрактной подготовки специалистов с СПО и ВПО.

Другим важнейшим документом, образующим нормативно-правовую основу регионального образовательного заказа системе профессионального образования, является «Порядок согласования объёмов и профилей подготовки квалифицированных рабочих кадров и специалистов в государственных образовательных учреждениях начального и среднего профессионального образования Кемеровской области», утверждённый постановлением коллегии областной администрации от 05.09.2008 № 343 (далее – Порядок).

Порядок устанавливает, что целью такого согласования является обеспечение скоординированной деятельности образовательных учреждений профессионального образования, органов государственной власти и учреждений государственной службы занятости населения Кемеровской области по планированию и организации подготовки квалифицированных кадров с учётом запросов рынка труда и перспективных потребностей экономики муниципальных образований. Задачами этого согласования являются:

– воспроизводство квалифицированных трудовых ресурсов в объёмах, необходимых для основных направлений экономической деятельности муниципальных образований;

– обеспечение сбалансированности спроса и предложения рабочей силы на местных (муниципальных) рынках труда;

– решение проблем трудоустройства выпускников образовательных учреждений профессионального образования.

Основными критериями определения необходимых объёмов и профилей подготовки квалифицированных кадров в учреждениях НПО и СПО Кузбасса определены:

– наличие на рынке труда муниципальных образований спроса на такие кадры (по данным органов местного самоуправления);

– соответствие заявленных учреждениями НПО и СПО профессий и специальностей основным направлениям и видам экономической деятельности, отражённым в программе социально-экономического развития соответствующего муниципального образования;

– востребованность выпускников предыдущих лет за последние три года (по данным учреждений профессионального образования);

– подтверждение работодателями необходимости подготовки квалифицированных кадров в предлагаемых учреждениях НПО и СПО объёмах (в том числе путём введения новых профессий и/или специальностей), а также наличие заключённых этими учреждениями соответствующих соглашений и договоров.

Согласно Порядку, учреждение профессионального образования представляет в установленном порядке для согласования следующие документы:

– пояснительную записку за подписью руководителя учреждения с соот-

ветствующим обоснованием (по указанным выше критериям);

– предложения по планируемому приёму обучающихся;

– информацию о текущей потребности в квалифицированных рабочих и специалистах на территории муниципального образования;

– информацию о перспективной потребности в квалифицированных рабочих и специалистах на территории муниципального образования;

– предложения по подготовке квалифицированных рабочих и специалистов по новой профессии (специальности, направлению подготовки);

– соответствующее решение местного территориального координационного совета по профессиональной подготовке рабочих кадров для предприятий промышленности;

– копии соглашений (договоров) с работодателями, подтверждающих потребность в кадрах соответствующего квалификационного уровня и профиля, а также о предоставлении мест для прохождения обучающимися производственной практики и трудоустройстве выпускников.

Порядок содержит положение о том, что в установленном порядке учреждения профессионального образования взаимодействуют:

– с работодателями (для определения потребности в квалифицированных кадрах, обеспечения прохождения обучающимися производственной практики и трудоустройства выпускников);

– с органами местного самоуправления (для определения перспективной потребности в квалифицированных кадрах на территории соответствующего муниципального образования);

– с центрами занятости населения (для определения ситуации с текущей потребностью в квалифицированных кадрах на территории соответствующе-

го муниципального образования и регистрируемой безработицей среди выпускников).

Порядок устанавливает, что на основе полученных данных учреждение профессионального образования формирует предложения по планируемому приёму обучающихся и ежегодно предоставляет на согласование необходимые документы (согласно приведённому выше перечню) в следующие сроки:

1) в территориальный координационный совет по профессиональной подготовке рабочих кадров для предприятий промышленности и в центр занятости населения по месту нахождения учреждения – в январе (при этом центр занятости излагает в письменной форме свои замечания и предложения по корректировке предлагаемых показателей и направляет их руководителю учреждения, а копию с приложением согласованного варианта планируемого приёма обучающихся – в адрес областного департамента труда и занятости населения);

2) главе соответствующего муниципального образования – в январе;

3) в департамент образования и науки Кемеровской области – в марте.

Порядок устанавливает также, что департамент образования и науки Кемеровской области ежегодно предоставляет областному департаменту труда и занятости населения сводные данные о планируемом приёме обучающихся в учреждения НПО и СПО (в апреле) и утверждает своим приказом контрольные цифры приема на соответствующий год (в мае).

В случае необходимости изменения утверждённых контрольных цифр приёма на обучение по отдельным профессиям или специальностям учреждение профессионального образования обращается в областной департамент образования и науки с письменным ходатайством об изменении установленного ему государ-

ственного задания (контрольных цифр приёма на обучение). Департамент образования и науки Кемеровской области в установленном порядке рассматривает такое ходатайство и в 10-дневный срок доводит принятое по нему решение до сведения руководителя учреждения и должностных лиц областного департамента труда и занятости населения.

Обобщая сказанное выше, можно констатировать, что Порядок достаточно подробно регламентирует процедуры согласования планируемых объемов и профессионально-квалификационной структуры приема на обучение в учреждения НПО и СПО. В то же время следует отметить, что целый ряд содержащихся в нём положений находится в очевидном противоречии с принципами и общими правилами формирования, размещения и реализации областного образовательного заказа, установленными областным законом «Об образовании в Кемеровской области» (далее – Закон).

К сожалению, в Порядке не нашли своего отражения и развития такие установленные статьёй 7 Закона принципы областного образовательного заказа, как принцип межведомственной координации при формировании указанного заказа и принцип государственного и общественного контроля, контроля органов местного самоуправления за его исполнением. Установленные Порядком правила не учитывают положения статьи 8 Закона о том, что разработка методик прогнозирования потребностей в квалифицированных кадрах с НПО и формирование механизма государственного регулирования подготовки специалистов с СПО являются одними из основных направлений развития профессионального образования в Кемеровской области, имеющими важнейшее значение для экономики региона.

Порядок определяет главными разработчиками государственного задания (контрольных цифр приема) на обучение в учреждениях НПО и СПО сами эти учреждения, что противоречит статье 15 Закона, которая относит разработку областного образовательного заказа к полномочиям государственных органов исполнительной власти Кемеровской области отраслевой компетенции, осуществляющих управление в сфере образования. Порядок устанавливает также, что согласование объёмов и профилей подготовки квалифицированных кадров в учреждениях НПО и СПО Кузбасса является обязательным, фактически, только для самих этих учреждений, не определяя обязанности и не устанавливая ответственность других участвующих в нём сторон. При этом планирование приёма на обучение в указанные учреждения осуществляется исключительно в разрезе реализуемых ими основных образовательных программ без привязки к основному, наиболее значимому для развития соответствующего муниципального образования и области в целом видам экономической деятельности.

Следует отметить также, что Порядок не предусматривает использование современных методик мониторинга и прогнозирования ситуации на областных рынках труда и образовательных услуг; не стимулирует создание развивающей, конкурентной среды в региональной системе довузовского профессионального образования и укрепление конкурентоспособности образовательных учреждений.

Одним из факторов, препятствующих формированию научно обоснованного государственного заказа региональной системе профессионального образования, сбалансированного с профессионально-квалификационной структурой спроса на рабочую силу, является несовершенство используемых сегодня в области методик мониторинга потребности экономики

Кузбасса в квалифицированных кадрах, что отмечается не только внешними, но и внутренними экспертами [5].

В связи с вышесказанным и в целях совершенствования действующей в Кузбассе модели формирования и размещения регионального заказа системе профессионального образования представляется необходимым:

– разработать и принять областной закон «Об образовательном заказе Кемеровской области»;

– создать областной Центр мониторинга и прогнозирования ситуации на региональных рынках труда и образовательных услуг, обеспечив его постоянное взаимодействие с ЦБМ ПетрГУ;

– подготовить долгосрочный прогноз потребности отраслей и секторов экономики региона в квалифицированных кадрах с использованием методики ЦБМ ПетрГУ, которая прошла апробацию и используется в целом ряде российских регионов;

– продолжить реорганизацию территориальной сети подведомственных

департаменту образования и науки Кемеровской области учреждений НПО и СПО с учётом актуальных и перспективных потребностей экономики в квалифицированных кадрах (прежде всего, в разрезе наиболее значимых для региона видов экономической деятельности).

Необходимость реализации указанных мер обусловлена, прежде всего, характером и динамикой процессов, происходящих в региональной системе «экономика – рынок труда – профессиональное образование». В условиях, вызванных мировым экономическим кризисом: увеличения нагрузки на бюджеты всех уровней и связанных с этим бюджетных ограничений, реструктуризации отраслей экономики и перераспределения трудовых ресурсов, неблагоприятной демографической ситуации и роста неудовлетворенного спроса на рабочую силу, институт регионального образовательного заказа может и должен стать эффективным инструментом регулирования на областных рынках труда и образовательных услуг.

Примечания

1. Васильев, В. Н., Гуртов, В. А., Питухин, Е. А. и др. Рынок труда и рынок образовательных услуг в субъектах Российской Федерации. – М., 2007. – С. 160-161.
2. Рынок труда и рынок образовательных услуг. Регионы России [Электронный ресурс] / Центр бюджетного мониторинга Петрозаводского государственного университета. – Режим доступа: <http://labormarket.ru/prognosis/>.
3. Васильев, В. Н., Гуртов, В. А., Питухин, Е. А. и др. Рынок труда и рынок образовательных услуг в субъектах Российской Федерации. – М., 2007. – С. 110.
4. Там же. – С. 185.
5. Буйная, Е. В., Бияков, О. А. Экономическая оценка регионального рынка труда. – Кемерово, 2003; Поварич, И. П., Поварич, М. Д. Рынок труда региона: проблемы функционирования и управления. – Кемерово, 2003. ; Поварич, М. Д. Система управления рынком труда региона. – Новосибирск, 2003; Шабашев, В. А., Михайлова, Н. К. Рынок труда крупного экономического региона. – Кемерово, 2006.

МУЛЬТИСУБЪЕКТЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ –
ФАКТОР РЕГЛОБАЛИЗАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Е. С. Кузнецова

...Подобно тому, как основным понятием 80-х гг. был постмодернизм, ключевой идеей 90-х гг. может стать глобализация, под которой мы понимаем переход человечества в третье тысячелетие.

М. Уотерс

Попытка разобраться в современных проблемах образования на глубинном уровне приводит к большим сомнениям в правильности бытующего понимания его сущности, к необходимости специального выявления его социальной природы, целевой и содержательной направленности [1]. С позиции философии образования, успех этих поисков зависит не только от экономической или инновационно-технологической оснащенности образования и регионального в частности. Не менее важно предметно сосредоточиться на ситуационно-субъектной стороне проблемы.

В отношении характеристики современной антропо-, социо-геокультурной ситуации развития отечественного образования, с одной стороны, многие исследователи утверждают факт негативного влияния процесса глобализации, вплоть до полного размывания содержания национальных интересов в образовательных практиках, поскольку «новые субъекты мировой политики уже идут на смену государствам-нациям», а «глобализация не оставляет места для национальных интересов, заменяет их интересами мирового гражданского общества». Так, ссылаясь на Д. Хелда, М. Шумилов настаивает, что полилокальность, транснациональность биографии, глобализация частной жизни создают почву для подрыва суверенитета национально-государства [2]. С другой стороны,

В. И. Иноземцев считает, что национальные государства и в нынешних условиях остаются весьма мощными структурами, которые вполне способны противостоять негативным аспектам глобализации, хотя обреченность любых противодействий не подлежит сомнению. Активность и масштабность глобализационных процессов позволяет уходить от вопроса об ответственности отдельных социальных деятелей за те или иные последствия глобализации. Суть процесса глобализации – в становлении такого социально-экономического пространства, которое позволит человеку взаимодействовать с другими людьми, корпорациями и социальными структурами, не прибегая к посреднической роли собственного государства. В этом отношении У. Бек прав, считая глобализацию предпосылкой становления того космополитического общества, которое он видит «светлым будущим» всего человечества – хотя нельзя не отдавать отчета в том, что и вплоть до нашего времени глобализация была и остается преимущественно экономическим, социальным и культурным, но не политическим феноменом» [3].

В свою очередь Д. В. Реут в докладе «Средовая концепция транс-глобализма» дал анализ условий перехода к историческому этапу развития после глобализации. Как представитель позиции регулируемой глобализации, он явно оппонирует сторонникам данной позиции, отмечая,

что двигателями всех форм и институтов общественного национального развития, включая образование, могут стать местные корпорации, представительства и т. д. как субъекты хозяйственной и общественной деятельности, имеющие связанные с территорией интересы. Следовательно, базовой категорией, определяющей регулирующую направленность развития национального (регионального) образования – ре-глобализацией (транс-глобализацией), в этом контексте может выступать «образ жизни» человека. «В отсутствие какой-либо значимой национальной, либо общественной идеи здоровый креативный образ жизни может служить платформой устойчивой самоидентификации субъекта как основы деятельности» [4]. Трудно не согласиться с исследователем, особенно учитывая рассуждения В. И. Иноземцева, которые приводим полностью. «Теоретики постиндустриализма как бы перекладывали ответственность за судьбы общества с одного социального слоя на другой», ...»идеологи глобализации освобождали кого бы то ни было от ответственности за судьбы мира... сколько бы сегодня ни говорили о возрождении империй и их особой роли в формировании как прежнего, так и «нового» мирового порядка, глобализация становится синонимом неуправляемости планетарного масштаба. Ценность и значение современных глобализационных процессов заключена, на мой взгляд, в первую очередь в том, что они открывают перед людьми новые степени свободы в достижении своих целей и заставляют их правительства «сдавать новый экзамен» на зрелость. Критерием эффективности власти становится защита собственных граждан, а не достижение сомнительных «национальных интересов»...» [5].

Однако опасность данных реглобалистских высказываний не стоит также игнорировать инициаторам региональных проектов развития образования, поскольку

ку размывание национального суверенитета неизбежно остро ставит и проблему государственной *идентичности*. *Выход для разработчиков концепции региональной образовательной политики видится нам по пути* культивирования условий становления вменяемого “Я”, способного стать «некоей “точкой сборки” свободы и ответственности самосознающего Я, которое не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань в качестве странника по стихиям бытия и его возможным мирам» [6]. Такой субъект способен сформировать понимание необходимости сотрудничества всех возможных субъектов, имеющих в конкретной сфере свои интересы и ресурсы их реализации. Речь идет об индивидах, испытывающих потребность образовываться самим или способствовать этому по различным мотивам и занимаемому административному, социально-политическому и другим статусам. Без понимания и ответственной деятельности в сфере образования никогда не бывало и не может быть нации, сильного государства, страны, общества и личности. Ситуация осложняется еще и несогласованностью действий федеральной и региональной образовательной политики, поскольку основной целью системы образования российский Закон об образовании провозглашает формирование научной картины мира, игнорируя тот факт, что этот сугубо знаниево-сциентистский конструкт не способен заменить собой все пространство социализации. Общество (родители, сограждане) в этой ситуации продолжает ждать и оценивать в качестве результата **жизнеспособности нового поколения его конструктивно-созидательное отношение к окружающей его общественной жизни**, и ему нет никакого дела до интересов министерства, государства в данном случае. С другой стороны, общество оценивает образовательную политику по результатам, достижение которых сама

система образования себе в качестве собственной задачи не ставит.

В итоге эти процессы свидетельствуют о необходимости стратегических изменений содержания образования на всех уровнях (и федеральном, и региональном) в связи с процессом фактического перехода части функций государства к другим факторам (субъектам/мульти-субъектам), способным инициировать процессы реглобализации на местах. Именно эта антропо-историческая роль может быть отведена сегодня региональному образованию, нацеленному на поддержку и сопровождение данных мульти-субъектов. Именно национально-демократические тенденции развития современного общества вывели на историческую арену такую ценность, как мульти-, полисубъектность. Для современной России, которая исторически была большей частью обречена на ведущую роль и диктат государства, это ново, ее собственный опыт выстраивания целенаправленного взаимодействия различных социальных субъектов и сил пока недостаточен [7].

Изменения, вызванные глобализацией, затронули не только формы культур, но и типы их восприятия и интерпретации. В результате глобальная гомогенизация, осмысляемая как унификация материальной сферы культур, обнаружила различие как в исторической динамике ценностей, так и в их иерархическом строении и обусловила кризис в понимании как своей собственной, так и «другой» культуры. «Миграция во времени», или преобладание префигуративного типа культуры становится в большей степени внутренним выражением территориальной миграции. Именно поэтому обращение к духовному потенциалу культуры как способу сохранения адекватности общества должно стать «ответом» локальных региональных культур на глобальный вызов и свидетельствует об усилении роли

культуры в над-, транс-территориальной коммуникации, а также о трансформации прежнего и формировании нового/иного культурного ландшафта [8].

Итак, глобализация приводит к тому, что становится затруднительной, а иногда невозможной трансляция устойчивых норм, образцов, эталонов, практик прежней культуры, поскольку как раз устойчивость значительно поколеблена [9]. В то же время «национальная катастрофа России последних десятилетий XX века прямо или косвенно связывается с экспансией западной рационалистически-технократической цивилизации, свойственного ей миропонимания, а также образа частной и общественной жизни, формируемых посредством образования» [10].

Но в чем тогда предназначение образования в современном мире? Как социальный институт общества оно должно принимать участие в создании социального порядка в обществе и культивировании социально-адекватных и мобильных субъектов, поскольку социальный порядок, по М. Веберу, – это способ, каким социальные почести распределяются в сообществе между типичными группами, участвующими в таком распределении. Что сейчас лежит в основе социального порядка? Требование мульти-субъектности, поскольку общим для всех традиционных групп субъектов образования является поиск органической связи человека с бесконечным полем сознания (универсальным разумом или космическим сознанием), то есть выход конкретной личности за рамки пространственно-временных и причинно-следственных границ при сохранении приоритета социальной и личной ответственности.

Какую ответственность несет образование как социальный институт в складывании такого социального порядка и его мульти-субъекты, если критерием

дифференциации людей становится не столько полученное образование в виде культурного, символического капитала, сколько наличие экономического капитала, личных связей самого разного характера? Остановимся лишь на национально-центрированном подходе к образованию.

С позиции данного подхода, оно уже не выступает инерционным институтом, транслирующим традиционные формы социализации. Мир переживает очередную культурантропологическую революцию. Среди первостепенных культурантропологических и социальных задач настоящего времени принципиальное место отводится формированию «социально и культурно адекватной национальному архетипу личности. Без массового воспроизводства такой личности россияне имеют перспективу в двух поколениях раствориться в мировом культурном хаосе ... Говоря современным языком, это борьба с ростом энтропии...» [11]. В этой ситуации особо остро ощутим «недостаток реальности» [12]. Следовательно, сегодня должен остро встать вопрос об осознании очевидной потребности адаптации к этим потребностям основных институтов и образования, как самого массового института, в первую очередь. В противном случае не имеет смысла рассуждать о переходе качества жизни россиян на новый уровень. И значит – все отчетливее должны звучать предложения о разработке и освоении антропологических, социокультурных и гуманитарных образовательных технологий адаптации большинства к этим меняющимся «неустойчивым реалиям времени». Одной из них является технология «культуролизации образования». Следовательно, прикладная культурология стоит сегодня перед острой необходимостью разработки стратегии «культурологии образования», которую возьмут в качестве руководства к действию образовательные учреждения на региональном уровне (в Кузбассе, в част-

ности), не имея на сегодняшний день итоговой концепции развития регионального образования. Данная стратегия может стать альтернативой пути, навязываемого сегодня Министерством образования, поскольку цель ее – ориентация на потребности большинства людей, потребности общества, с позиции которого образование является ценностью (мотив на получение образования «стать культурным, высокообразованным человеком» по-прежнему наблюдается у большей части молодежи). В этой социальной роли оно еще выступает в качестве средства минимизации «средового» риска, особенно в условиях высокого уровня неопределенности, нестабильности. Отсюда и спрос на всякого рода формы повышения квалификации, приобретение дополнительной специализации, что социологи называют социальной мимикрией как формы социальной рационализации. Образование в этом случае выступает и как страхующее средство от возможных неудач в жизни.

Таким образом, региональная образовательная политика, ориентированная на идеи «культурологии образования», – это наиболее перспективная, естественная и безболезненная, закономерная стратегия, способствующая перспективному саморазвитию национального мультисубъекта образования с целью поддержания им самостоятельно в любой деятельности на протяжении всей жизни «архетиктоники национальной культуры» [13]. Только в этом случае образование окажется способным отвечать на вызовы глобализации. Так, на многих уровнях российского сообщества сегодня идет процесс усиления степени дискретности всех форм жизнедеятельности людей. Следствием этого становится утрата содержательной целостности в процессе жизнедеятельности людей, в том числе и в сфере образования. Например, будучи не только элементами системы образования, но также гражданами и частью насе-

ления, работники образования (педагоги вузов, учителя) особенно в регионах не могут не ощущать этого несообразия на текущий момент. Поскольку государство в виде министерства образования не дорабатывает и единой приемлемой или по меньшей мере компромиссной идеологии нет, то компенсируется этот вакуум «творчеством на местах». То есть в ответ на практике получают распространение вариации целей, задач, функций, ценностей образования, препятствуя устойчивому развитию общества.

В данном контексте показателями качества и одним из результатов образования, удовлетворяющим потребности общества и индивида, в частности может выступать осознание человеком права на счастье, которое он сам должен обеспечить своей активной работой. Он **должен уметь изменять окружающую среду и себя самого, неся при этом ответственность за свой выбор**. И эти способности формируются образованием, в частности культивирующим переживание, и понимание мультисубъектом образования собственной «истории культуры (в том числе истории русской культуры) как динамики смысловых структур...». Другим показателем может стать переориентация системы воспитания в его отношении к национальной культуре (в данном случае – русской) как к ценностно-смысловому единству, в каких-то аспектах изменчивому, текучему, а в других – константному, типологически неизменному. Данная стратегия позволит региональному образованию не только избежать сиюминутных запросов общества и государства (так социологи фиксируют нарастание этого противоречия: между ориентацией на Госстандарты и ликвидацией таковых), но и не позволит ему оставаться лишь транслятором знания, опыта, прежних культурных образцов. Новый шаг для регионального образования – стать инициатором движения разных поколе-

ний к общей цели, выступая при этом в качестве транслятора успеха и выполняя тем самым свое главное предназначение.

Последовательное приложение такого собственно культурологического подхода в практике подготовки национального мультисубъекта «позволяет выявлять и анализировать смысловой “каркас” каждой культуры и цивилизации, наполняемый потенциально любым культурно-эмпирическим материалом (социальным, политическим, нравственно-религиозным, научным, художественно-эстетическим, философским и т. д.)» [14]. О перспективности данной стратегии свидетельствует и тот факт, что в центре пересечения государственных и институциональных интересов наконец-то оказывается живой человек с его непосредственными потребностями – не чувствовать (не идентифицировать) себя с «жертвой» ни при каких кризисных ситуациях, получить ту базу, относительно которой освоение топоса культуры и общественной жизни не представляется в качестве непреодолимого препятствия, а выступает средством самопознания саморазвития. Наконец-то наука и образование сошлись во мнении об определении общей цели – человек должен перестать быть средством, выявляя себя в качестве Цели. Основные претенденты на статус мультисубъектов заявляют о себе в массовых повседневных частно-приватных и профессиональных практиках образования. Речь идет о тех участниках субъект-субъектного взаимодействия в условиях культурно- и антропотворческой образовательной среды, которые ежедневно вступают в Диалог с «Мы», «Они», но главное – с Другим, Иным.

Типичными претендентами на этот статус могут быть, на наш взгляд, педагоги и яркие представители учащейся городской молодежи, которые в ситуации «включенного наблюдения» на уровне страты представлены «жителями

«пятиэтажных» спальных районов и малоэтажных». Основной ресурс их развития в условиях урбанистической цивилизации – доступ к информации посредством массовой культуры, образования и СМИ. Ссылаясь на М. Маклюэна, А. В. Молев предупреждает, что социокультурный прогноз развития современной цивилизации с определенным подтекстом рассматривает будущее как приближение «последней битвы добра и зла» [15].

Именно у данных мультисубъектов на протяжении всех лет участия в массовых образовательных практиках культура повседневности (а не повседневность как таковая) начинает оформляться как собственно форма становящейся национальной культуры» [16] «с маленькой буквы» (Г. С. Кнабе), как «одна из осевых позиций, сохраняющих основы национальной культуры». Их постоянными усилиями происходит «отбор, ранжирование, закрепление и развитие ценностей культуры» [17]. Несмотря на возрождение интереса к молодежной тематике в последнее десятилетие и рост числа публикаций на эту тему, преобладающим в них является проблемный подход к молодежи. Она воспринимается большинством исследователей как постоянный повод для беспокойства и провокатор моральных паник. В публичном дискурсе молодежь до сих пор выделяется как принципиально иная группа, своеобразные «уже-не-дети» или «недозрелые», которые безынициативны, безответственны и нуждаются в контроле. Зачастую исследователи молодежи изучают крайние проявления молодежной жизни, или акцентируясь на «девиациях», или рассматривая молодежь как объект социальной политики [18], в то время как молодежная повседневность как «новая недостающая реальность», иницилирующая и активизирующая творческий потенциал мультисубъекта, к сожалению, по-прежнему остается за рамками исследовательского интереса.

Таким образом, среди ориентиров культурологии образования должно быть предложение иного взгляда и выработка подхода, альтернативного доминирующим правилам в изучении молодежной антропологической и культурологической проблематики. С позиции культурологического подхода, преимущества позиционирования молодежи в качестве одного из наиболее перспективных, активных мультисубъектов национального самосознания видятся нам в необходимости создания ситуаций «недостатка реальности» – объективных условий для организации движения лучших во всех областях деятельности и на всех уровнях культуры. Именно молодежь имеет темпоральные преимущества и возможности для освоения социального пространства, которое приобретает многоликость, неоднородность. Но не все социальные субъекты (общности, группы, личности) способны действовать и существовать в нем гармонично, участвовать в социальных и культурных практиках, выстраивать стратегии, алгоритмы социального бытия. Можно допустить, что современный мир отнимает у человека некую уверенность, а дает взамен «неистребимую неуверенность», порождающую невладение ситуацией. Проблема не в том, что молодой человек «застрахован или не застрахован» от столкновения с опасностями и рисками, а в том, чтобы он был готов к этим столкновениям – мобилен, гибок в суждениях, оценках и поступках [19].

В результате молодой человек, участвуя в этих практиках, оказывается не просто «в ситуации перехода», «в потоке изменений», а перемещается «на пересечение иных социальных реальностей. Такому мультисубъекту, в свою очередь, нельзя не попытаться преодолеть массовый инфантилизм и нигилизм. Так, он стремится вернуть отечественной культуре ее основу и смыслы. Ему также не-

обходимо реабилитировать жизненный мир и потерянную при деконструкции реальность. Молодой человек впервые оказывается в ситуации не выбора жизненной позиции, а возможности вырваться из ситуации неизбежности выбора ниши в пользу самотворения и культуротворчества «мира-здесь-и-сейчас», «недостающей реальности».

Будем надеяться, что благодаря такого рода исследованиям уже в ближайшем будущем будет реабилитиро-

вана и прикладная культурология [20]. В том числе – культурология образования и такие ее направления, как культурология самообразования, культурология образования взрослых, педагогическая культурология. Они крайне востребованы на общенациональном и местном уровнях практиками для активизации гражданских инициатив населения на пути становления культурологии, в том числе как «интеллектуального движения».

Примечания

1. Кусжанова, А. Ж. Проблема выявления социальной сущности образования и ее практическое значение // Теоретический журнал CREDO NEW – 1997. – №2. – www.credonew.ru
2. Шумилов, М. М. Глобализация: политическое измерение // Теоретический журнал «CREDO». 2005. № 3. ЭЛ. ВЕРСИЯ. <http://credonew.ru>
3. Иноземцев, В. И. Современная глобализация и ее восприятие в мире // Век глобализации. – 2008. – № 1. – С. 31-44.
4. Петров А. Е, Жумагалиева, Ж. Т. Обзор докладов II Симпозиума «Пространство и Время в эволюции глобальной системы Природа – Общество Человек» // Альманах «Восход». № 7/8 (31/32), июль-август, 2005. <http://www.situation.ru>.
5. Иноземцев, В. И. Указ. соч. – С. 36.
6. Тульчинский, Г. Л. Глобализация и разнообразие культур – все еще только начинается. Причины и перспективы противостояний в современной цивилизации // www.megaregion.narod.ru
7. Андринов, Н. Б. О субъекте // Вопросы социально-гуманитарных наук. – 2006. – № 1. – С. 74-75.
8. Мамонова, В. А. Глобализация в пространстве культуры: векторы развития // Теоретический журнал «CREDO». – 2006. – №1. ЭЛ. ВЕРСИЯ. <http://credonew.ru>
9. Сорокина, Н. Образование в глобальном мире: мифы и реальность // www.odn2.ru
10. Тульчинский, Г. Л. Указ. соч.
11. Миненко, Г. Н. Национальное возрождение: о субъекте и объекте исторического процесса // Исторические судьбы России: социокультурный подход. – Кемерово, 1991. – С. 47-53.
12. Петров, Ю. В. Культурология как интегративная система знания // Баллада повешенного. Оправдание метафизики, или возвращение философии. – Томск, 2008. – С. 558-559.
13. Кондаков, И. В. Архитектоника русской культуры Дисс. на соиск. уч. степ. доктора наук. – М., 1998. – С. 14.
14. Там же.
15. Молев, А. И. Социокультурные прогнозы развития западной цивилизации середины XX – начала XXI в.: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. культурологии. – М., 2007. – 203 с.
16. Зотов, С. В. Повседневная культура как константная субстанция национальных культур // <http://analculturolog.ru> Электронное научное издание «Аналитика культурологии». – 2006. – № 1(5).
17. Кнабе, Г. С. Древо познания – древо жизни. – М., 2006. – 751 с.
18. Шумилов, М. М. Указ. соч.
19. Бахтин, М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. – М., 1996. – С. 10-19.
20. Шумилов, М. М. Указ. соч.

**САМОСТОЯТЕЛЬНАЯ РАБОТА СТУДЕНТА ПО ПОСТАНОВКЕ
ГОЛОСА КАК ЧАСТЬ УЧЕБНОГО ПРОЦЕССА**

Т. С. Стенюшкина

Учебные занятия по специальным дисциплинам призваны готовить студента к будущей профессиональной деятельности. Выйдя из стен учебного заведения, он должен будет успешно справляться с задачами, которые встанут перед ним. Особенность работы руководителя народно-певческого коллектива, педагога по вокалу заключается в том, что ему нужно не только владеть своим голосом, народной манерой пения, средствами художественной выразительности, исполнительскими особенностями, но и уметь учить этому участников своего хора или ансамбля.

На занятиях с педагогом студент получает необходимые знания, приобретает первоначальный опыт. В обучении пению освоение навыков идёт постепенно и неровно, образ мышления неустойчивый, работа органов голосообразования несогласована. Успешное обучение пению невозможно без активности и заинтересованности в этом процессе студента. Обдуманное и осознанное выполнение всех действий, которые необходимы для освоения техники народного пения, методики обучения, способствует более быстрому продвижению к нужному результату. Развитию активности, сознательности способствуют самостоятельные занятия по специальным дисциплинам, в том числе и по постановке голоса.

Проблема состоит в том, что студент занимается или не регулярно, или бесцельно, не понимая, чего он хочет. Нет конкретной задачи, поэтому нет нацеленности на положительный результат. Занимаясь всем понемногу, трудно осваивать конкретные навыки.

Во время урока слуховой контроль осуществляет педагог. Качество звучания голоса, активность работы, согласованность мышечных действий оценивает профессиональное и опытное ухо. Во время самостоятельных занятий студенту без помощи педагога приходится анализировать свои ощущения и искать новые, слушать себя, сравнивать, то есть активно мыслить на основе уже имеющегося небольшого певческого опыта. Он самостоятельно воспроизводит то, что делал на уроке под контролем педагога. Это воспитывает память в мышечных ощущениях, развивается вокальное мышление, нарабатывается навык, накапливается опыт. По словам автора методики обучения народному пению профессора Н. К. Мешко, не занимаясь подготовкой к занятиям, «студенты обкрадывают сами себя, так как профессия не прощает небрежного отношения. Студентам следует осознать, что классные занятия могут дать только часть образования, остальное студент должен дополнить самоподготовкой, которая позволит ему раскрыть, углубить и освоить в полной мере содержание классных занятий» [1].

Занимаясь самостоятельно, студент учится организовывать свою работу, планировать количество и качество сделанного, оценивать результат, приучается к систематичности и аккуратности.

Постановка голоса – предмет практический. Теоретические знания о строении и работе голосового аппарата, принципах звукообразования, качестве звучания студент получает во время пения, в процессе овладения

певческими навыками. Этот процесс требует частых и систематических занятий, особенно на начальном этапе. Как известно, только система в занятиях даёт стабильный результат.

На уроках по постановке голоса, как правило, много времени уделяется исправлению природных или уже наработанных недостатков звучания голоса. Успешное их исправление возможно только при постоянном самоконтроле, нарабатываемом в том числе и во время самостоятельных занятий, во время которых нужно выполнять упражнения, помогающие закрепить новые ощущения.

Вопрос выработки навыков самоконтроля в методике обучения пению один из самых сложных, так как у певцов, по сравнению с другими музыкантами-исполнителями, он снижен и затруднён и появляется в результате определённого певческого опыта. Это происходит потому, что инструмент воспроизведения певческого звука – голос, а голосообразующий аппарат является частью организма певца. Зрительный контроль ограничен (певец видит только артикуляционный аппарат и не видит источник звука), слуховой контроль затруднён, так как поющий слышит и воспринимает себя не так, как окружающие (голос достигает слуховых анализаторов, проходя через черепную коробку, мозговые оболочки). Мышечные ощущения развиваются медленно. Резонаторные ощущения являются новыми и незнакомыми. Всё это, конечно, влияет на развитие самоконтроля в процессе обучения пению. Самоконтроль в пении – это самостоятельная оценка воспроизводимого звучания, с точки зрения его качества и тех действий, которые его создают. Она возможна при наличии у поющего ясного и чёткого представления о том, какого качества певческий звук нужно

воспроизводить и как это сделать. Умению сопоставлять и оценивать нужно учиться. Важно научиться давать оценку своему исполнению, отметить лучшие стороны, недостатки и пути их устранения. Поющему вначале необходимо представить себе, каким должен быть его голос, уметь описать словами те качества, которыми он должен обладать, тот акустический эффект, которого он хочет достигнуть.

Во время самостоятельных практических занятий, которые должны стать регулярными, студент может научиться пользоваться приобретенными знаниями и умениями, применять их в каждодневной работе. Мера самостоятельности, количество заданий должно увеличиваться постепенно. Очень важно определить, что студент может сделать самостоятельно в каждый период обучения народной манере пения. В начале, когда ещё нет четкого представления о качестве звучания народного голоса, он может самостоятельно работать над элементами, которые направлены на создание правильной функции голосового аппарата. Начальный этап формирования певческих навыков связан с освобождением мышц голосового аппарата от напряжения. Самостоятельно студент может выполнять упражнения на освобождение нижней челюсти, тренировку органов артикуляции (например, проговаривание скороговорок, текстов песен в разном темпе), укрепление певческой опоры. Помня о разговорной основе народного пения, вполне возможна работа над речевой интонацией.

В самостоятельное распевание должны включаться упражнения, которые хорошо освоены, на которых достигнуто наилучшее звучание голоса и сохраняется самоконтроль. На уроках основное время должно уделяться работе над трудными сторонами обуче-

ния, а всё, что студент может сделать сам, лучше перенести на его самостоятельную деятельность (например, выучка поэтического и музыкального текста, анализ ладовых, гармонических, жанровых и стилевых особенностей песни и т. д.). Приходить на урок студент должен подготовленным. Выучив наизусть мелодию и текст песни, важно продумать и понять его смысл. Если студент не знает, о чём поёт, откуда это произведение, когда и кем оно было создано, он не почувствует характера и стиля исполнения, а его действия будут неуверенными и неточными. Обдумать содержание исполняемого произведения, изучить все его особенности, прослушать существующие аудиозаписи – одна из задач самостоятельной подготовки к уроку постановки голоса.

По мере накопления певческого опыта и усиления слухового контроля, закрепления мышечных ощущений могут добавляться упражнения на формирование гласных, выработку навыков мягкой атаки звука, кантиленного пения. Постепенно эти упражнения будут усложняться, увеличиваться их количество, и всё больше навыков будет направлено на выполнение исполнительских задач (передача смыслового содержания, создание художественного образа).

Самостоятельная работа – это продолжение работы на уроке. Основное условие эффективности – систематичность, постепенное усложнение задач. Переход от простых разговорных упражнений к работе над художественным образом, где требуется применение всех полученных теоретических знаний, умений и навыков, обеспечит постепенное и успешное продвижение к цели. По мере усвоения певческих навыков, накопления опыта работа на уроке концентрирует-

ся на образном мышлении, на том, что труднее усваивается (например, работа над соединением регистров, сглаживанием переходных нот, ровностью звучания голоса, головным резонированием, расширением диапазона).

Работа с певческим голосом требует ежедневной тренировки. Всё достигнутое на уроке должно закрепиться самостоятельно в тот же день или на следующий. Занятия время от времени результата не дают. Навыки должны накапливаться постепенно. Мышечные, слуховые, двигательные ощущения закрепляются только в результате систематической организованной самостоятельной работы. Теоретические знания, которые не закрепляются, не отрабатываются на практике, легко забываются. «Для выполнения любого дела требуется умение. Умение появляется в результате овладения суммой необходимых навыков и успешного применения и закрепления их на практике. ... Профессионалы, как мы можем убедиться, наблюдая за их работой, делают своё дело ловко, легко и быстро» [2].

Самостоятельная работа может стать эффективным способом для развития творческой активности, воображения, музыкального мышления. Эти качества важны для интересного, убедительного, выразительного исполнения народных песен разных стилей и жанров, авторской музыки, обработок и романсов. Музыкальное и образное мышление, тембровый слух – очень важные качества для руководителя народно-певческого коллектива. Их развитию могут способствовать самостоятельное чтение специальной и методической литературы, прослушивание записей хорового и сольного исполнения народной музыки. Вслушиваясь в речевые и музыкальные интонации,

анализируя характер исполнения профессиональных и народных певцов, можно накапливать слуховой опыт, развивать тембровую память, вокальное мышление, которые необходимы в учебной и дальнейшей творческой деятельности. Очень важно изучение особенностей народного вокала, стилистических и жанровых особенностей исполняемого репертуара. Это позволит более точно использовать все необходимые средства художественной выразительности. Теоретические знания стимулируют осмысленный подход к процессу обучения народному пению, заставляют искать новые ощущения в звучании собственного голоса. Очень важен сознательный подход к обучению, положительный настрой на результат. Н. К. Мешко пишет: «...положительный результат занятий с педагогом, при самоподготовке дома, находится в прямо-пропорциональной зависимости от положительного эмо-

ционального фона, при котором происходит процесс обучения» [3].

Таким образом, самостоятельная работа – часть учебного процесса, которая нацелена на закрепление полученных знаний и умений, развитие инициативы, интереса студента к его будущей профессии. Благодаря ей учебная деятельность становится каждодневной и превращается в непрерывный процесс. Самостоятельные занятия способствуют закреплению практических навыков, ускоряют процесс их освоения, делают обучение результативным и творческим. Кроме того, для профессиональной деятельности, работы с творческим коллективом необходимы многогранные знания, широкий кругозор, стремление к совершенствованию, творческий поиск. Педагог учебного заведения даёт сумму знаний, направляет, корректирует действия, но инициатива и самостоятельность студента – залог их взаимного успеха.

Примечания

1. Мешко, Н. К. Искусство народного пения. – М., 2000. – Ч. 2. – С. 46.
2. Там же. – С. 19.
3. Там же. – С. 52.

II. КОНФЕРЕНЦИИ. ФЕСТИВАЛИ. КОНКУРСЫ

СЕУЛ-2008: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СЕГОДНЯШНЕЙ ФИЛОСОФИИ

В. И. Красиков

Хотя прошлый XXI конгресс состоялся в Стамбуле, то есть формально вне Европы, однако Турция еще в прошлом веке стала «полуевропейской» страной. Потому реально впервые международный форум философов прошел в Азии, в Сеуле, более чем за вековую историю мировых философских конгрессов (начало было в 1900 году в Париже, а с 1948 г. они стали регулярными каждые пять лет) с 30 июля по 5 августа 2008 г.

Вследствие подобной эксклюзивности, основным тоном Сеула-2008 стал поиск позиционирования универсального и контекстуального в рамках заявленной темы: «Переосмысление сегодняшней философии». С одной стороны, существуют извечно-профессиональные цели философов вне зависимости от их регионально-культурной принадлежности:

- ретрансляция своего и общего философского наследия;
- культивирование здравого смысла и формата рациональных дискуссий в решении человеческих проблем.

Это то, что объединяет философов Востока и Запада, Африки и Латинской Америки. В этом смысле истинный философ является космополитом, а философия создает граждан мира и борется за изменение мирового порядка.

Однако, с другой стороны, любой философ также и плоть от плоти своей культуры, народа, региона. В этом смысле философия всегда контекстуальна, нативна (от *native* – родной, природный), выражая дух того или крупного иного культурного региона в местных национальных смысловых нюансах.

Реально же эта сторона мировой философии игнорировалась в пользу космополитизма именно западного образца. Долгое время при формальных заверениях западных философов в своей толерантности и мультикультурализме, «философский конгресс во многих уголках западного мира исполнял роль места по обмену мнениями относительно западной мудрости». Впервые «мыслящий мир Востока, исключенный до настоящего времени из понятий мировой философии, наконец, официально вошел в ее формальную структуру» (Ли Мён Хён, председатель оргкомитета XXII конгресса).

И действительно, когда «гора пришла к Магомеду», то есть европейские (и российские) философы приехали в глубокую Азию не как туристы и поодиночке, а с вполне определенным герменевтическим настроением, лишь тогда зыбкие абстрактные категории и образы восточной мудрости стали обретать понятную чувственную конкретность во впечатлениях от знакомства с повседневностью быта и поведения той среды, которая-то и породила «мир Востока».

Полагаю, что эта, по сути главная, «диалоговая» цель конгресса была достигнута. Ближайшие, видимые следствия этого – существенное увеличение неевропейской составляющей в числе участников конгресса, чего не было ранее (по крайней мере, на трех последних конгрессах, где мне посчастливилось присутствовать). Важнее, похоже, более отдаленные следствия-сдвиги во внутренне-интимной оценочной сфере ментального кругозора европейских философов, с интересом

слушавших «живую» буддистскую или же конфуцианскую философию, а не рассуждения о том же предмете западного историка философии. Ведь не секрет, что продолжает существовать необсуждаемая внутренняя уверенность европейских философов в «серьезности и подлинности» лишь своих проблем в формате континентальной традиции (как и проблем лингвистической философии – в формате англо-американской). Как и скрываемое приличиями политкорректности, отношение к другим традициям (наиболее развитая и древняя из которых именно индийско-китайская), как к «экзотике», место которой в музее мысли.

Конгресс проходил под патронажем министерства образования, науки и технологии Кореи и министерства культуры, спорта и туризма. Также участвовали в промоушене Корейская национальная туристическая организация, правление Сеульского метрополитена, мэр Сеула, устроивший 4 августа банкет для участников конгресса и концерт народной музыки.

Партнером оргкомитета был Сеульский национальный университет, который предоставил свои аудитории и конференц-залы для конгресса и студентов-волонтеров для оргпомощи. Спонсорами конгресса стали такие знаменитые корейские фирмы, как *Asiana Airlines, LG, Hyundai Heavy Industries Co., Ltd. Samsung Electronics, Hyundai Motor Company*.

Корейский оргкомитет подготовил разнообразную культурную программу, включающую открытое представление национального центра Корейского традиционного искусства, прием президента Сеульского национального университета, party для студентов и уже упоминавшийся банкет. Кроме этих бесплатных мероприятий, уже за отдельную плату предлагались десятки разнообразнейших туров по наиболее интересным местам Кореи и Китая: от нескольких часов до нескольких дней, днем и ночью.

Сеульские отели, сотрудничавшие с оргкомитетом, организовали специальное питание и автобусы-шаттлы для участников конгресса, хотя их в каждом из отелей было порядка одного-двух десятков человек. Чувствовалось, что для корейцев слово «философия» – не пустой звук, о конгрессе знали многие люди, даже неведомым образом очутившийся в Сеульском метро историк-бразилец, помогший мне в первой рекогносцировке, и тот, услышав о моей специальности, сразу знающе кивнул головой: «Jes, congress».

Все это разительно отличалось от того, что было в Москве в 1993 году, когда XIX Всемирный философский конгресс, впервые проходивший в России, не удостоил своим вниманием никто из «власть придержащих» (это была «месть» экс-президенту М. Горбачеву, который и пригласил в 1988 году философов в Москву, но спустя пять лет была уже другая власть), а также в 2005 году, когда в стенах МГУ проходил Четвертый Российский философский конгресс, так и оставшийся камерным действием и для властных структур, и для средств массовой информации.

Основные лейтмотивы были заданы в обращении к участникам председателя конгресса Питера Кэмпэ:

- переосмысление сегодняшней философии – это адаптация имеющегося философского потенциала к современной космополитичной и синкретичной ситуации с целью выработки новых ответов на новые вызовы;

- разоблачение лжи и современных иллюзий, выдвижение вариантов лучшего мира.

Если первая тема является извечно актуальной и сквозной, то следует обратить внимание на своего рода реабилитацию метафизики, утопизма и романтизма (лучшие миры) – после полувека господства сциентизма и жесткого рационализма.

Помимо традиционных тем на секциях по истории западной и восточной фило-

софии, метафизике, онтологии, эпистемологии, социальной и политической философии, антропологии, разным этикам, эстетике, логике, многочисленным «философиям» (сознания, действия, языка, литературы, религии, права, гендера, спорта, образования, искусства, технологии, естествознания, социальных наук, математики, ценностей, природы, истории, культуры и пр.), появились и новообразования. Как правило, они были в рамках «круглых столов», симпозиумов, специальных сессий где, собственно, и проявлялись инновации, организуемые наиболее беспокойными философскими умами, и сюда устремлялись люди, заинтригованные необычными постановками проблем и поворотами тем.

Это, к примеру, такие темы, как «Бизнес и философия», «Новые перспективы метафизики в XXI веке», «Вызов новых направлений в философии», «Пересоздание философской историографии», «Время и память», «Передний край когнитивной нейробиологии сознания», «Теория справедливой войны и современные военные конфликты», «Глубинная рациональность религий».

Как и в Стамбуле, наша делегация выглядела весьма внушительно: и по числу участников, и по количеству охваченных нами подразделений конгресса. Вероятно, нам на руку сыграл, как и в прошлый раз, географический фактор близости, являющийся по сути решающим. Близость обуславливает подъемность для многих рядовых провинциальных профессоров, если они решаются на это, поездки на конгресс. Чем-то жертвуют, да и событие случается раз в пятилетку, что также усиливает привлекательность участия. Также и руководство РФО прилагает немалые усилия по организации и оптимизации процесса поездок: в Стамбуле был «философский пароход», в этот раз «философский поезд» со знакомством со всем Транссибом, философской общественностью городов, расположенных на этой «дороге жизни» азиатской части России.

Тезис о внушительности российского присутствия не голословен, а подтверждается цифрами. По числу докладов и ведущих секций мы, как и на прошедшей в Пекине Олимпиаде, прочно заняли третье место на конгрессе, согласно «Программе» конгресса. Первое место по количеству задействованных сил традиционно, что бы ни проводилось, спортивное, политическое или научное мероприятие, занимают хозяева. Также было и в Сеуле, корейцы выставили 426 докладов и руководителей секций. На втором месте – вездесущие и состоятельные американцы, для которых поездки не составляют какого-то серьезного финансового напряжения, их было 333 участника. Россиян было 260 человек, и они практически в два раза опережали китайцев (133 человека), как и японцев, немцев и другие менее многочисленные делегации. Мы присутствовали практически в каждой из постоянно функционирующих секций конгресса, круглые же столы, специальные сессии и симпозиумы в силу их организационной специфики подбирают своих участников через подготовительную неформальную коммуникацию. Однако из рук вон плохой показатель – студенты-философы, которым корейцы ежедневно отводили специальные студенческие секции. Вероятно, изменение подобной ситуации должно стать предметом особой заботы как наших философских бюрократов, так и отечественных фондов.

Показателем авторитетности наших ведущих философов являются такие показатели, как руководство секцией в один из дней конгресса, а также организация своих симпозиумов, круглых столов и приглашенных сессий. Р. Апресян и И. Касавин руководили секцией «Социальная и политическая философия», М. Степанянц – секцией «Философская антропология», М. Эпштейн – «Философия культуры». А. Чумаков организовал симпозиум «Глобализация и космополитизм», Р. Апресян – «Конфликт и толерантность», И. Вишев – «Проблемы бессмертия».

В. Лекторский, В. Степин и А. Гуссейнов были среди основных фигурантов приглашенной сессии «Философия как проектирование человеческой реальности».

К недостаткам, помимо указанного выше зияния студенческой компоненты, можно отнести отсутствие наших философов среди пленарных докладчиков, все же лишь это высшее формальное признание веса национальной философии, а также недочеты в работе нашей философской бюрократии, выразившиеся в неприятном инциденте отсутствия в первые дни конгресса синхронного русского перевода на пленарных заседаниях.

Российская делегация включила в свою программу путешествие на «философском поезде» через всю страну – от Владивостока до Москвы. Руководству РФО надо отдать должное и в организаторских талантах, и в нестандартности, живости мышления.

Каков «метафизический подтекст», а, проще, некие символизации, связанные с акцией «паровоза»? Насколько мне известно, один из первых, кто предложил идею, был профессор В. Кудашов из Красноярска, председатель Красноярского отделения РФО. Сразу после Стамбула, когда стало известно о месте проведения следующего конгресса вблизи от крайних восточных рубежей России, он и предложил следующее. Изначальное условие – добираться до пункта назначения надо через всю Россию: если «туда» вряд ли удастся собрать всех воедино, то обратно-то, ведь все полетят, либо поедут по одному маршруту, из одного места, в одно время. Так почему бы не поехать всем вместе дружной философской компанией? То есть идея первоначально была простой, аналоговой, однако затем, как всегда это происходит в философствовании, включается продуктивное философское воображение, и после придумывания тезиса происходит его более глубокое, «необходимое» обоснование (а по другому-то и невозможно было!).

Начиная со времен прокладывания Транссиба, именно «железка» соединяла воедино собственно Россию с необъятной Сибирью. Даже сейчас, в эпоху самолетов, основные грузопотоки и пассажиропотоки идут по Транссибу. Именно Транссиб есть кровеносная система РФ, хозяйственно-экономическая основа единства России и Сибири. Кстати, в свое время поездки по Транссибу были именно подобными символами единения, собирания воедино: ездил так и царь, и многие поздние сановные особы, и писатели (А. И. Солженицын и др.)

Долгое время философская Россия была лишь в Питере, да в Москве. Затем, в 60-70 гг. XX в., сформировались новые философские центры России – в Екатеринбурге, Ростове-на-Дону, некоторых других городах европейской России. Но вот в 80-90 гг. вырастают и сибирские философские анклавы в Новосибирске, Томске, Омске, Красноярске, Кемерово, Хабаровске, Владивостоке, Иркутске и т. д. Это еще очень молодые – и в прямом, и в фигуральном смысле сообщества. Потому столичный десант философов (а большинство там именно они), которые последовательно посетили ключевые областные сибирские центры, – это и смотр сил, и некая ревизия, и «хождение в философский народ», и неформальная научная коммуникация. Когда бы кто из них смог так объездить и посетить «просторы сибирской мысли»?

Философское подтверждение единения России коррелирует и с одной из главных задач прошедшего Сеульского конгресса – нового мирового объединения на равных, справедливых основаниях, создания настоящего космополитизма, универсальной философии для граждан нового глобализующегося единого мира, органично включающей в себя основные культурно-региональные домены мировой мысли, реальный отказ от вестернизации в философии.

КУЛЬТУРА КАК ИННОВАЦИОННЫЙ РЕСУРС
РЕГИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

И. Ф. Петров

25 сентября 2008 г. в Кемеровском государственном университете культуры и искусств (КемГУКИ) по инициативе Департамента культуры и национальной политики Администрации Кемеровской области и научно-исследовательского института прикладной культурологии при КемГУКИ был проведен «Круглый стол» на тему «Культура как инновационный ресурс регионального развития». В его работе приняли участие представители Департамента культуры и национальной политики АКО, Кузбасского научного центра СО РАН, Кузбасского технопарка, сотрудники вузов – Кузбасского государственного технического университета, Кемеровского государственного университета, Новосибирского государственного педагогического университета, а также Петровской академии науки и искусств (г. Санкт-Петербург).

Главная проблема, которая обсуждалась на заседании «Круглого стола»: каким образом культурные процессы в РФ могут внести свой вклад в инновационное развитие страны, ее экономику, науку, образование. Так, в своем выступлении первый зам. начальника Департамента культуры и национальной политики АКО О. А. Власова подчеркнула, что Кузбасс стал одним из первых регионов России, где дополнительно к четырем национальным проектам («Образование», «Здравоохранение», «Жилье», «Село») с 2006 года действует пятый региональный проект «Культура». Его реализация дает многогранный социальный эффект и приводит к позитивным изменениям во многих сферах культурной жизни региона, что может служить хорошей стартовой площадкой

в создании и реализации инноваций в культуре, мобилизационным потенциалом для развития науки, техники, производства в Кузбассе [1].

Руководитель информационно-аналитического центра ОАО «Кузбасский технопарк» к. и. н. А. М. Каретин отметил проблемы, стоящие перед технопарком:

- соотношение инноваций и традиционных механизмов повышения эффективности хозяйственной деятельности;
- структура инновационного механизма;
- роль инноваций на различных рынках;
- взаимодействие и взаимное влияние инноваций в экономике и социальной сфере;
- продвижение инноваций;
- инновационный менеджмент;
- формирование и развитие институтов государственной поддержки инновации.

Их решение возможно не только через финансирование государством, но и путем привлечения частного капитала. Он также обратил внимание на необходимость создания специального образовательного центра, куда бы вошли вузы и кафедры вузов Кузбасса. Логичным продолжением этого проекта, по мнению выступающего, стало бы создание исследовательского (консалтингового) Кластера, обслуживающего не только интересы Кузбасского технопарка, но и работающего на открытом рынке.

Представители Кем НЦ СО РАН – зам. председателя, к. т. н. В. Н. Кочетков и к. и. н. Н. М. Морозов (Институт экологии человека) выявили предпосылки инновационной стратегии в социокультурном пространстве современной России, да-

ли авторскую интерпретацию феномена инновации в системе государственного управления, научно-производственной подсистемы общества, гуманитарных науках. Авторы отметили, что феномен инновации, оказавшись в центре внимания в интеллектуальной среде, получил разностороннюю интерпретацию среди представителей заинтересованных в преобразованиях систем. Возросший полиморфизм его смысла варьируется от взвешенно-целесообразной трактовки Правительством РФ до подмены. Инновация предполагает изменения поведенческих форм человека, социальной группы или социума в целом. Пределы трансформации поведение еще необходимо определять, иначе инновационные стратегии рискуют превратиться в непрогнозируемые, затратные процессы с расчетом на «авось». В целях эффективного управления, выявления несоответствий и проведения корректирующих мероприятий, следует фиксировать точки контроля и вести мониторинг инновационной деятельности с учетом взаимозависимости всех систем российского общества. Дальнейший анализ теоретических основ инновационного менеджмента может наполнить этот феномен глубоким социально-значимым смыслом.

В выступлениях других участников «Круглого стола» обсуждались самые различные вопросы – от специфики стратегии инновационного развития, ее императивов и ориентиров (к. филос. н., доц. КемГУКИ Ю. В. Клецов) до инновационных форм воспроизведения свадебных обрядов (канд. культурологии, доц. Е. М. Бородина). Это говорит о том, что почва для инновационных процессов в культуре вспахана и она может дать урожай в самых различных сферах культуры: образование, наука, техника, производство, рынок и т. д.

Так, анализируя инновационные процессы в культуре, проф. Новосибирского

госпедуниверситета обратила внимание на любопытный факт: если ранее общество не выживало без опыта и традиции (т. е. без «стариков»), ныне оно не выживет без «взрослых», или настоящего, то, скорее всего, в будущем оно не выживет без детей, потому что интересы расширенного производства капитала уже сделали производственную деятельность чрезвычайно специализированной, отдали процессы ее планирования в руки специалистов. И простой потребитель никогда не утонит за мыслью профессионала. Наоборот, знания, опыт и привычки – это балласт при освоении новой искусственной реальности, создаваемой современной индустрией.

В выступлениях ряда ученых звучали мысли о необходимости учета региональных особенностей культуры, их проектировании под инновационные процессы (проф. Петров И. Ф., канд. культурологии Двуреченская А. С., канд. культурологии Кузнецова Е. С. и др.). На значение образования, его сегодняшнего и будущего состояния для внедрения инновационных процессов обратили внимание к. филос. н. Клецов Ю. В., канд. культурологии Кузнецова Е. С. В таком многонациональном районе, как Сибирь необходим учет культуры коренных народов, что отметили доктор культурологии Ултургашева Н. Д., канд. культурологии Ултургашева И. Г.

Многообразная культурная проблематика Сибири требует своего решения. Тем самым закладываются основы для культурного сопровождения инновационных проектов в Сибири. Участники кворума были единодушны во мнении, что такие семинары и «круглые столы» в дальнейшем должны стать регулярными, и выразили благодарность Департаменту культуры и национальной политики АКО и Кемеровскому университету культуры и искусств за подготовленную встречу.

III. РЕЦЕНЗИИ

КУЗНЕЦОВА Е. С. «КУЛЬТУРОЛОГИЯ: ОТ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ О СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ МУЛЬТИСУБЪЕКТНОЙ ЛИЧНОСТИ». – КЕМЕРОВО: МОУ «НМЦ», 2009. – 112 С.

В данной монографии обосновывается мысль о том, что поиск субъекта действия, субъекта развития в становящейся российской национальной культуре крайне проблематичен в связи с парадоксальной бессубъектностью ситуации постмодерна (ситуацией «смерти субъекта»), не всегда позволяющей дать внятный ответ на вопрос «с кем мы имеем/ планируем иметь дело?», «кто предпочтительнее (ожидаем/прогнозируем в качестве желательного) для нас в ситуации диалога?». Развивая идею реализации в России нового века «активной версии постмодерна», создающей условия для «воскрешения субъекта» (заявленной еще в кандидатской диссертации (2002)), автор монографии активизирует поиск ответов на следующие вопросы: «Кого презентует тот или иной человек в российской действительности: только себя самого – или же некую диффузную общность, какой-то коллектив?», «Почему чаще всего наши презентации – всего лишь институции?», «Кем является человек в повседневных практиках, опирающихся на габитус, сформированный традицией национального развития?». В любом из названных случаев возникают совершенно разные образы *действующего/говорящего субъекта* как «вероятностного» участника и творца культурного диалога (по М. Бахтину). Иногда он выступает в качестве случайного человека, который интересен/ важен только в повседневных практиках, здесь и сейчас и только как приятный или неприят-

ный случайный спутник. Иногда – это довольно типичный представитель «народа» либо какой-то социальной группы (городской обучающейся молодежи, например), или даже мифического сообщества (типичный «учитель/педагог»).

По мнению автора, претендент на статус национального субъекта в условиях поли-мультикультурности также должен соответствовать этим требованиям, в частности, воспроизводя собственную идентичность в качестве некоей совокупности «других таких же». Иногда это – лидер либо доверенное лицо группы, обладающее не только авторитетом среди совершенно определенных, реально консолидированных людей, но также и полномочиями принимать решения и заявлять об общих интересах. По мнению автора, таковым сегодня может и должен выступать специалист-культуролог (как педагог, превентолог, антрополог-проектировщик и т. д.), ищущий не только возможности самоопределения в профессии, но и утверждающий новые дисциплинарные возможности.

Особое внимание в работе уделено анализу понятийных границ и полифункциональности «вероятностных» претендентов на этот статус, позволяющих автору заявлять о его мультисубъектности, выявляя ряд соответствующих компетентных условий (как выявляющих его готовность и способность рефлексии своих поступков и действий). Принципиальным для Е. С. Кузнецовой является

исследование образовательных условий, препятствующих или мотивирующих мультисубъектов на выполнение ими определенных функций, в результате чего заявленный мультисубъект оказывается интересен с позиции культурологии образования как носитель роли и статуса. Речь идет о способности каждого (большинства) из мультисубъектов российского образования на протяжении жизни поддерживать в себе статус ответственного социального мобилизатора, готового к наполнению конкретной ячейки социального пространства (стать призывником, активным и заинтересованным участником гражданского микросообщества членов ТСЖ, проявить потребность и готовность к участию в жизни здоровой семьи и т. д.). По мнению автора, данная установка в содержании современного российского образования предполагает необходимость смены его приоритетных стратегий, а не только технологий и методик, одной из которых и видится культурология образования. При этом автор справедливо разводит понятия «культурология» и «культурологизации образования», определяя первую именно как *образовательную стратегию* воспроизводства активного мультисубъекта, способного, опираясь на габитус в повседневных, социальных (гражданских), национальных, профессиональных практиках, поддерживать и развивать культурно-историческую и цивилизационную специфику общественного развития России.

«Культурологизация образования» характеризуется автором как целевая установка на выработку современных образовательных *технологий* расширения, обновления, модернизации гуманитарного и художественно-эстетического образования, посред-

ством введения новых курсов в подготовки мультисубъектов на всех образовательных уровнях всех форм обучения. Задача культурологизации образования – реабилитация системной методологии в определении содержания современного образования, в противном случае ее продукты – субъекты образовательных практик (как обучающийся, так и педагог, и в свою очередь – государство) окажутся неспособными и неготовыми направлять свои усилия на решение общих, крайне актуальных задач современного национального развития России в новом веке. Преимущество данной стратегии и технологии, отстаиваемой автором исследования, состоит в том, что они способны представлять собой серьезную альтернативу реформе российского образования в связи с его переходом на Болонскую систему. Упустить этот шанс, по мнению исследователя-культуролога, было бы непростительно, поскольку имеется уже серьезная научная, методическая, экспериментально-практическая база как в стране, так и в Кузбассе. Автор опирается при этом не только на обширную представленную источниковую базу, результаты исследований российских культурологов, но и на личный многолетний успешный опыт работы в системе непрерывного культурологического образования (среднего, высшего, постдипломного, дополнительного), а также на результаты внедрения собственных лицензированных курсов на всех указанных уровнях подготовки мультисубъектов.

В качестве потенциальных мультисубъектов рассматриваются с позиции культурологии образования и социальной антропологии сформировавшиеся группы педагогов и городская молодежь из числа обучающихся. Они участвуют

в решении задач национального развития в культуротворческом пространстве среднего и высшего профессионального образования. Такой подход к определению мультикультурного субъекта, по мнению автора монографии, во многом определяет эффективность развития инновационных культуросообразных образовательных стратегий и технологий, применяемых для создания и поддержания культуротворческой среды учреждений, проектируя тем самым заказ на структурно-функциональные трансформации национальных, социальных (профессиональных, просветительских) и политических институтов.

Важнейшими характеристиками мультисубъекта оказываются, по версии автора, его оформленность, означающая наличие важного ресурса, способного оказывать влияние на национальные процессы развития, что позволяет автору искать критерии организованности субъекта (сильной или слабой). В качестве принципиальных характеристик автором статьи выделены: готовность к диалогу, активное волевое начало, адаптивность в ситуации принятия решения (поступка) и др.

Основная ценность работы заключается в том, что автор предпринимает попытку проследить и причинно связать социокультурные про-

цессы в России в условиях данного периода с наметившимися тенденциями становления и функционирования коллективных деятелей субъектов образования, уже получивших подобную культурологическую подготовку как *складывающихся агентов* процесса повседневных практик, самоорганизации и обучения в ходе решения триединой задачи образования, то есть уже не только «вероятностных», а реально действующих в решении задач национального развития.

В то же время автор придерживается позиции сторонников культурологизации образования, согласно которой выявленные мультисубъекты российского образования получают реальную возможность активно действовать в качестве «агентов в отношении коллективных действующих, которые проявляются как *социальные движения, возникшие вне и между существующих организационных и институциональных форм и рамок*» (по И. Климову). Эти новые границы деятельности позволяют не только изменить статус обозначенных субъектов средствами культурологии образования, но и повлиять на действия субъектов власти, реализуя тем самым активную гражданскую позицию в решении задач динамичного развития российского общества.

*Доктор культурологии,
профессор
Г. Н. Миненко*

IV. КНИГИ, ИЗДАННЫЕ СОТРУДНИКАМИ НИИ ПРИКЛАДНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ ЗА 2008 г.

1. Балабанов П. И., Сечина И. А. Музыкальная реальность [Текст]: монография / П. И. Балабанов, И. А. Сечина – Кемерово: Кемеров. гос. ун-т культуры и искусств, 2008. – 139 с.
2. Культура как инновационный ресурс регионального развития [Текст]: материалы круглого стола, Кемерово, 25 сентября 2008/ гл. ред. П. И. Балабанов; ред. кол.: И. Ф. Петров, Н. Т. Ултургашева, И. А. Сечина; Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово: Кем ГУКИ, 2008. – 100 с.
3. Культура как предмет комплексного исследования [Текст]: сб. науч. тр. / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово: Кем ГУКИ, 2008. – Вып. 9. – 141 с.
4. Петров И. Ф. Ватное одеяло (избранные стихи). – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. – 191 с.
5. Петров И. Ф. Всяка всячина. / Сост. И. Ф. Петров. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. – 130 с. (Профессорские шалости. Вып. 13).
6. Петров И. Ф. Графомания. / Сост. И. Ф. Петров. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. – 126 с. – (Профессорские шалости. Вып. 14).
7. Петров И. Ф. Обычное дело. / Сост. И. Ф. Петров. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. – 130 с. – (Профессорские шалости. Вып. 12).
8. Петров И. Ф. Сказки. - Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. – 478 с.
9. Петров И. Ф. Творческий произвол. / Сост. И. Ф. Петров. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. – 126 с. – (Профессорские шалости. Вып. 11).
10. Формирование интегрированных образовательных программ довузовского профессионального образования [Текст]: учебное пособие/ авт. кол.: Т. С. Панина, Л. П. Вашлаева, С. А. Дочкин, Ю. В. Клецов, А. В. Фаломкин; под общ. ред. Т. С. Паниной. – Москва – Кемерово – Томск, 2008. – 268 с.

НАШИ АВТОРЫ

КУЗНЕЦОВА Елена Сергеевна – кандидат культурологии, доцент, старший научный сотрудник отдела региональной культуры НИИ прикладной культурологии при КемГУКИ (Кемерово)

АБСАЛЯМОВ Марат Бахтаевич – доктор культурологии, профессор зав. кафедрой культурологии и философии науки Красноярского государственного аграрного университета (Красноярск)

ПЕТРОВ Игорь Фёдорович – доктор философских наук, профессор, зав. отделом региональной культуры НИИ прикладной культурологии при КемГУКИ (Кемерово)

ДВУРЕЧЕНСКАЯ Анастасия Сергеевна – старший научный сотрудник отдела региональной культуры НИИ прикладной культурологии при КемГУКИ (Кемерово)

ФИРЕР Наталья Демьяновна – кандидат философских наук, доцент кафедры общегуманитарных и социально-экономических дисциплин Лесосибирского педагогического института (филиала) Красноярского государственного университета (Лесосибирск)

КУРБАТОВ Владимир Петрович – кандидат культурологии, старший научный сотрудник отдела региональной культуры НИИ прикладной культурологии при КемГУКИ (Кемерово)

БОРОДИНА Елена Михайловна – кандидат культурологии, старший научный сотрудник отдела традиционной народной культуры НИИ прикладной культурологии при КемГУКИ (Кемерово)

ПЕТРОВА Елена Александровна – соискатель Кемеровского государственного университета культуры и искусств (Кемерово)

ГУСЕВА Ольга Васильевна – кандидат культурологии, старший научный сотрудник отдела региональной культуры НИИ прикладной культурологии при КемГУКИ (Кемерово)

ПАЛИЛЕЙ Александр Васильевич – кандидат педагогических наук, доцент, зам. директора Кемеровского областного колледжа культуры (Кемерово)

КИШТЕЕВА Оксана Вячеславовна – старший преподаватель кафедры декоративно-прикладного искусства Хакасского государственного университета (Абакан)

НИИ ПРИКЛАДНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

КИСЕЛЕВ Александр Владимирович – кандидат исторических наук, доцент кафедры музееведения Кемеровского государственного университета культуры и искусств (Кемерово)

КОВЕШНИКОВА Елена Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры музееведения Кемеровского государственного университета культуры и искусств (Кемерово)

ЗЫКОВ Андрей Викторович – кандидат культурологии, директор музея Кузбасского государственного технического университета (Кемерово)

КРАСИКОВ Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Кемеровского государственного университета (Кемерово)

ЖУКОВА Ольга Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кемеровского государственного университета (Кемерово)

ЗОЛОТУХИН Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой социологии, политических отношений и права Кузбасского государственного технического университета (Кемерово)

ПАМПУРА Жанна Викторовна – руководитель Кемеровского бюро «Международная информационная группа «Интерфакс»»

СТЕПАНЦОВА Евгения Викторовна – старший преподаватель кафедры социологии, политических отношений и права Кузбасского государственного технического университета (Кемерово)

КЛЕЦОВ Юрий Владимирович – кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии, права и социально-политических дисциплин Кемеровского государственного университета культуры и искусств (Кемерово)

СТЕНЮШКИНА Татьяна Сергеевна – доцент кафедры народного хорового пения Кемеровского государственного университета культуры и искусств (Кемерово)

МИНЕНКО Геннадий Николаевич – доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой культурологии и искусствознания Кемеровского государственного университета культуры и искусств (Кемерово)

СОДЕРЖАНИЕ

I. СТАТЬИ

Культурология и краеведение

<i>Кузнецова Е. С.</i> Анализ перспектив культурного развития России	3
<i>Абсалямов М. Б.</i> Историческое основание универсалий культуры	10
<i>Петров И. Ф.</i> Проблемы изучения функционирования региональной культуры	16
<i>Двуреченская А. С.</i> Имидж региона как один из факторов оптимизации региональной культурной политики	20
<i>Фирер Н. Д.</i> Книжная культура Енисейской губернии в XVIII – начале XX вв.	28
<i>Курбатов В. П.</i> Идентификация массового праздника и реальности	35
<i>Курбатов В. П.</i> Ценности праздничной культуры	43
<i>Бородина Е. М., Петрова Е. А.</i> Особенности зимних праздников и обрядов немцев юга Красноярского края	51
<i>Гусева О. В.</i> Музыкальная жизнь периферии	56
<i>Палилей А. В.</i> Основные направления национального народного танца коренных народов Кузбасса	65
<i>Киштеева О. В.</i> Историческая динамика хакасского костюма и его этнокультурные взаимодействия	71
<i>Киселев А. В.</i> Цивилизационная теоретико-познавательная концепция края	82
<i>Ковешникова Е. А.</i> Развитие культурного туризма в Кузбассе	90
<i>Зыков А. В.</i> Классический музей и постмузейная проектность: новый статус музея на примере двух региональных проектов	95

Философия и искусство

<i>Красиков В. И.</i> Марксистская линия философской преемственности в России XX века	99
<i>Жукова О. И.</i> Роль трансцендентного в становлении самости человека	109

<i>Золотухин В. М.</i> Самосохранение общества и толерантность	122
<i>Пампура Ж. В.</i> Роль и значение средств массовой коммуникации в социокультурном проектировании реальности	133
<i>Степанцова Е. В.</i> К вопросу о влиянии норм религии на формирование норм права	141

Образование, культура, история

<i>Клецов Ю. В.</i> Система регионального образовательного заказа в Кемеровской области и задачи по ее совершенствованию	146
<i>Кузнецова Е. С.</i> Мультисубъекты региональной образовательной политики – фактор реглобализации национальной культуры	158
<i>Стенюшкина Т. С.</i> Самостоятельная работа студента по постановке голоса как часть учебного процесса	165

II. КОНФЕРЕНЦИИ. ФЕСТИВАЛИ. КОНКУРСЫ

<i>Красиков В. И.</i> Сеул – 2008: переосмысление сегодняшней философии	169
<i>Петров И. Ф.</i> Культура как инновационный ресурс регионального развития	173

III. РЕЦЕНЗИИ

<i>Миненко Г. Н.</i> Кузнецова Е. С. «Культурология: от теории к практике. Культурология образования о стратегии развития мультисубъектной личности». – Кемерово: МОУ «НМЦ», 2009. – 112 с.	175
--	-----

IV. КНИГИ, ИЗДАННЫЕ СОТРУДНИКАМИ НИИ ПРИКЛАДНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ ЗА 2008 г.	178
НАШИ АВТОРЫ	179

Научное издание

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ИНСТИТУТА
ПРИКЛАДНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Научный журнал

Том 2 (6)

Редактор *Т. В. Сафарова*
Дизайн обложки М. А. Иноземцев
Компьютерная верстка В. А. Попкова

Подписано к печати 12.12.08. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Отпечатано на ризографе. Уч.-изд. л. 13,9. Тираж 500 экз. Заказ № 430.

Издательство КемГУКИ: 650029, г. Кемерово,
ул. Ворошилова, 19. Тел. 73-45-83.
E-mail: izdat@kenguki.ru