

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(8)*

Кемерово 2009

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. Бородин** – кандидат культурологии,  
член-кор. Петровской академии наук и искусств;

**Я. Н. Красноперова** – кандидат философских наук,  
ученый секретарь НИИ прикладной культурологии;

**Т. В. Сафарова** – кандидат филологических наук, старший  
научный сотрудник НИИ прикладной культурологии

Ответственный 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, 2009. – Т. 2(8). – 170 с.

ISBN 978-5-8154-0201-0

УДК 008  
ББК 71.4(2)

# СТАТЬИ

## *Культурология и краеведение*

### ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ И КУЛЬТУРНОЙ КАРТИН МИРА

*О.Г. Басалаева*

Проблематика взаимодействия картины мира культуры и информационной картины мира достаточно сложна и многогранна, в ней много невыясненных и дискуссионных вопросов. Например, актуальным является исследование противоречий во взаимодействии информационной и культурной картин мира, так как часто формирование и утверждение новой картины мира может происходить на основе противоречия или конфликта. Традиционной культурной картиной общество пользуется до тех пор, пока она не вступает в противоречие с изобретениями, открытиями, нововведениями и новыми теориями. Тогда создается картина мира на новой основе (в нашем случае – информационной). Мы полагаем, что идеи информационного подхода реализуются в мире культуры, связанного сетью телекоммуникаций, т. е. Интернетом, где распространение сетевых технологий проявляется практически во всех областях жизни человека, что дает нам право считать Интернет неотъемлемой частью культуры общества XXI века.

Противоречия на информационной основе, эволюционировавшей в информационно-коммуникационные и сетевые технологии, можно разделить на субъективные и объективные, поскольку именно человеком, его готовностью и умением создавать и использовать в своей деятельности новые информационные средства, определяется практическая значимость и ценность новых информационных технологий, с помощью которых общество выходит на новый более высокий уровень развития. Информационные противоречия могут проявляться в полной невозможности получения информации или в появлении трудностей ее получения, т. е. в дискомфорте человека при поиске, получении, потреблении информации. В значительной степени возникающий дискомфорт имеет объективные причины. Объективные противоречия кроются также в существовании информационных барьеров. К ним относятся физические барьеры на пути передачи и получения информации, а также многообразие информационных объектов. Информационные барьеры объективно возникают в информационном

пространстве и ограничивают человека или общество при его освоении. В настоящее время существование объективных информационных барьеров объясняется усложнением структуры информационного пространства, его все возрастающей многокомпонентностью и глобальностью. Современный уровень развития новых информационных технологий снимает физические барьеры, связанные со скоростью прохождения информации. Однако геополитические подходы к информационному пространству возвращают его в территориальные государственные границы. Информационное пространство наиболее успешно развивается в государстве, где снимается значительная часть информационных барьеров, ограничивающих движение информационных ресурсов, тормозящих взаимосвязи между разными структурами информационного пространства. Возникает парадокс: современные технологии покорили пространство, но не сняли их зависимость от территориальных границ. Возникновение электронной, особенно сетевой, информации обострило действие пространственных информационных барьеров. По мере расширения информационного пространства до уровня региона, страны, мира, ориентация в нем все более усложняется. Человеку, не имеющему специальных знаний, все труднее преодолевать навигационно-поисковые барьеры

Кроме того, объективные противоречия формирует информационное неравенство, выраженное в неготовности определенных стран, различных государственных институтов, систем управления к применению новых информационных технологий и техники. В эпоху информатизации общества основное информационное неравенство, по мнению К.К. Колина, «это неравные возможности, с точки зрения доступа, использования и производства информации и знания, а также использования информационно-коммуникационных технологий» [1]. Поэтому информационное неравенство обостряет социальную напряженность как между населением развитых стран, так и между развитыми и развивающимися странами.

Информационные барьеры и информационное неравенство, с нашей точки зрения, являются как объективными, так и субъективными противоречиями, возникающими при взаимодействии информационной и культурной картин мира. Субъективные противоречия, связанные с информационными барьерами, состоят в невозможности разыскать информационные объекты и усвоить, в силу ограниченности интеллектуальных и физических возможностей индивида, а также в связи со сложностью установления отношений соответствия между информацией и человеком, когда способности человека производить информацию вошли в противоречие с его возможностями воспринять весь ее объем. Информационные барьеры преодолеваются с установлением соответствия между информацией и ее потребителем. Затем, после усвоения информации, наступает тот момент, когда полученная информация становится способом взаимодействия человека и среды его обитания, а результат переработки информации о среде – осознанием человеком этого процесса. Это и есть культурная картина мира.

Таким образом, человек обязательно проходит через все группы отношений с информацией: через противоречие (барьер), через соответствие, а затем приходит к тождеству содержания своего сознания и информации, существующей вне него. Такое тождество наступает после потребления и усвоения информации. Сначала информация появляется при прямом отражении явлений окружающего мира и обозначении их индивидом через слово при формировании смысла. В условиях количественного роста информационных потоков резко увеличивается и многообразие информационных ресурсов, в результате становится сложнее достичь соответствия между человеком и информацией. «Смысловые» барьеры зависят от индивидуальных особенностей человека, мира его индивидуального сознания. К ним относятся противоречия между объемом накопленных знаний и физическими возможностями человека их усвоить, историко-культурные барьеры, барьеры, связанные с психологическими особенностями человека и уровнем его культуры, языковой барьер, барьер непонимания между автором и читателем, барьер «беспомощности» в поиске и отборе книг и барьер пассивности, проявляющийся в отказе потреблять информацию. С появлением сетевых технологий тождество между информацией и ее осознанием потребителем становится все более проблематичным, а значит, процесс познания приостанавливается. Итальянский философ Умберто Эко отмечает, что сегодня мы нуждаемся в новой форме критической компетенции, в искусстве отбора и усвоения информации [2]. По мере роста

количества информации эта проблема становится все более значимой. «В информационном мире, – пишет Э. Дайсон, – людям нужна не только информация, но и умение обрабатывать и интерпретировать ее» [3]. Люди получают все больше разнообразной информации, из которой каждый человек, на основе своих представлений, может составить собственную картину мира, в том числе культурную.

Информационное неравенство как субъективное противоречие основывается на разграничении между теми, кто может работать с информацией и обладать ею, и теми, кто такой возможностью не располагает. «Благополучие людей, – пишет Э. Дайсон, – все меньше зависит от того, что они имеют в руках и на банковском счете, и больше соответствует тому, что они умеют делать с помощью своих умов. Это означает, что задача поддержания равенства, даже равенства возможностей, значительно сложнее, чем просто перераспределение собственности» [4].

Таким образом, возникает противоречие между информированными слоями населения и теми, кто не обладает такой информацией, «между «компьютерным» поколением и старо-традиционным» [5]. Информационное неравенство порождает конфликты как между людьми одного и того же поколения, так и между различными поколениями.

Разрешение противоречий (конфликтов) при взаимодействии картины мира культуры и информационной картины мира, по нашему мнению, обеспечивают культурная политика и информационная культура. Понятие «информационная культура» характеризует одну из граней культуры, связанную с информационным аспектом жизни людей. Роль этого аспекта в информационном обществе постоянно возрастает. Сегодня совокупность информационных потоков вокруг каждого человека столь велика, разнообразна и разветвлена, что требует от него знания законов информационной среды и умения ориентироваться в информационных потоках. Один из ведущих отечественных специалистов в области информатизации Э.П. Семенюк под информационной культурой понимает информационную компоненту человеческой культуры в целом, объективно характеризующую уровень всех осуществляемых в обществе информационных процессов и существующих информационных отношений [6]. С одной стороны, информационная культура, ее различные виды, их функционирование и развитие невозможны без информационных технологий. С другой стороны, дальнейшее совершенствование информационной культуры не может получить полного простора без использования в этом процессе

всего культурного потенциала общества. Более того, информационная культура в социокультурном аспекте предполагает формирование у личности определенных нравственных идеалов и эстетического освоения действительности. Следовательно, информационная культура в социальном аспекте предусматривает усвоение определенных духовно-нравственных, социокультурных и эстетических ценностей.

Культурная картина в условиях информатизации общества не только претерпевает глубокую трансформацию, но и отличается огромным разнообразием и своим специфическим содержанием. Она включает в себя как традиционные формы культуры, так и ряд новых форм, тесно связанных с процессом информатизации общества. В социокультурном смысле информационная культура – это совокупность принципов и реальных механизмов, обеспечивающих принципиально новые формы связей без личного присутствия в режиме диалога, новый образ жизни на базе использования информации, построение информационного образа мира. В таком контексте информационная культура выступает как способ снятия информационных барьеров. «Высокая информационная культура личности означает власть субъекта над информационными барьерами, информационной средой, достигая лишь путем их познания» [7].

Современная культурная политика направлена на создание единых условий для функционирования культуры, которые снимают ограничения доступа к информации. Она формируется целенаправленной деятельностью его конструктора и его управленческих органов и поддерживается через использование единых правовых норм, методик и технологий, благодаря планомерному, равномерному и целенаправленному развитию материально-технических средств. Общесистемный принцип иерархии, действующий в социокультурном пространстве, подразделяет его на относительно самостоятельные образования, которые целенаправленно конструируются субъектом, ответственным за их деятельность. В качестве конструктора территориального социокультурного пространства выступают органы государственной власти – федеральной, региональной, муниципальной, и их деятельность реализуется через культурную политику. Все подходы к обеспечению информационного единства культурного пространства должны быть учтены (отражены) при выработке государственной культурной политики. Она строится на усилении интеграционных и инновационных процессов, которые объективно и неизбежно возникают при создании, сохранении, передаче и потреблении информационных ресур-

сов. Интеграционные и инновационные процессы далее воспроизводятся в культурной картине. Через разработку и реализацию положений государственной культурной политики осуществляется снятие информационных барьеров и устранение информационного неравенства. Решение этой проблемы переходит на уровень управленческих, экономических, организационно-методических и технологических решений. Государство, реализуя свою культурную политику на уровнях федерации, регионов и муниципальных образований, в той или иной степени вынуждено брать на себя финансирование наиболее важных вопросов снятия обозначенного противоречия на информационной основе.

Таким образом, процессы информатизации, компьютеризации общества, ставшие основной характеристикой вписывания информационной техники и технологий в культурную картину, направлены на преодоление противоречий между картиной мира культуры и информационной картиной мира. «В российской научной традиции, – пишет Г.В. Белов, – в понятие информатизации вкладывается более широкий внетехнический контекст, тогда как термин «компьютеризация» целиком относится к области вычислительной техники... Информатизацию принято связывать не столько с количественными показателями компьютеризации, сколько с целым рядом качественных изменений в обществе, которые играют причинную роль в стимулировании компьютеризации, а не наоборот, т. е. общественная потребность принимается как первичная по отношению к удовлетворяющим ее техническим инновациям» [8]. По мнению А.Д. Урсула, «информатизация представляет собой интеллектуально-гуманистическую перестройку всей жизнедеятельности человека и общества на основе все более полного использования информации как ресурса развития с помощью средств информатики, новых информационных технологий (НИТ) с целью создания информационного общества и дальнейшего становления ноосферы» [9]. Он считает компьютеризацию одной из элементарных закономерностей информатизации общества, которая «связывается с процессом создания, производства и внедрения ЭВМ и микропроцессоров, что приводит к перестройке основы человеческой деятельности в различных предметных областях» [10].

Социокультурные учреждения являются инструментами связи культурной политики, информационной культуры, информатизации и социума, поэтому именно эти институты должны выполнить миссию снятия противоречия между картиной мира культуры и информационной картиной мира.

*Примечания*

1. Колин К.К. Фундаментальные основы информатики: социальная информатика. – М., Екатеринбург, 2000. – С. 26.
2. Эко У. От Интернета к Гуттенбергу // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 32(4). – С. 51–58.
3. Дайсон Э. Жизнь в эпоху Интернета. – М., 1998. – С. 121.
4. Там же. – С. 124.
5. Негодаев И.А. Информатизация культуры. – Ростов-на-Дону, 2002. – С.87.
6. См.: Семенюк Э. П. Информатика и современный мир: философские аспекты. – Львов, 2009. – С. 25.
7. Сляднева Н.А. Личность как субъект информационных процессов: проблемы информационной культуры // Информационная культура личности. – Краснодар, 1996. – С. 25
8. Белов Г.В. Социальные парадигмы информационного общества и проблемы информационного права // Проблемы информатизации. – 1999. – № 1. – С. 20–27.
9. Урсул А.Д. Путь в ноосферу: Концепция выживания и устойчивого развития. – М., 1993. – С. 100.
10. Урсул А.Д. На пути к устойчивому развитию цивилизации: информационные факторы // Информационное общество. – 1997. – № 2–3. – С. 98.

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД К МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ:  
ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

*А.С. Двуреченская*

Несмотря на многочисленные научные работы о феномене массовой культуры, его содержании, общественных функциях, исследователь, обращающийся к данной теме, оказывается перед проблемой выбора адекватного теоретического и методологического подхода к массовой культуре. С одной стороны, эта форма культуры, несомненно, имеет очень тесное отношение к общественной сфере бытия. С другой, анализ массовой культуры не был бы полным без учета в ней личностного начала, творческого аспекта человеческой деятельности. Если современные американские и европейские теоретики массовой культуры рассматривают социальное воздействие и структуру различных форм последней (кинематограф, популярная литература, популярная музыка, телевидение и т. д.), то отечественных исследователей интересует и философско-культурная проблематика данного феномена. Несмотря на богатую советскую традицию исследования массовой культуры, российские ученые в связи с социально-экономическими и политическими изменениями в стране анализируют массовую культуру, «открывая» ее заново. Прежде всего, это касается исследований по российской массовой культуре советского и современного периодов, так как советские теоретики говорили в основном о зарубежной (европейской и американской) массовой культуре. Возникает необходимость определиться с содержанием теоретического поля исследования, что предполагает обращение к анализу принятых в научной среде подходов к феномену массовой культуры.

Явление массовой культуры стало предметом изучения для специалистов различных областей гуманитарного знания – философии, социологии, культурологии, эстетики, искусствоведения, педагогики, психологии. Ученые пытаются систематизировать различные теоретические подходы, определяя основу систематизации. В частности, Г.Ю. Чернов выделяет подходы к социально-массовым явлениям в целом, куда включаются и массовое сознание, и массовое общество, и массовая культура. На основе анализа содержания современной научной литературы автор делает вывод о возрастании методологической эклектики при рассмотрении социально-массовых явлений и предлагает следующую типологию данных подходов: 1) политико-ориентированный; 2) социально-психологический; 3) культурцентристский (термин

автора. – А.Д.); 4) социокультурный. Каждый подход имеет свои методологические рамки исследования, определяемые его спецификой. С точки зрения политико-ориентированного подхода, например, массы и массовое сознание рассматриваются как компоненты политической жизни общества. Социально-психологический подход заключается в исследовании психических процессов и возникаемого на этой основе массового поведения. Культурцентристский подход, основным представителем которого Г.Ю. Чернов считает Ортегу-и-Гассета, основан на этико-эстетических взглядах на массу, которая понимается как заурядное «большинство» и противопоставляется духовной элите («меньшинству»). В центре такого подхода находятся качества «человека-массы», продукта индустриально-либеральной эпохи и субъекта «массовой культуры» [1].

Социокультурный – авторский – подход формулируется на основе синтеза ряда научных выводов культурцентристского подхода, данных современного социально-философского, социологического и культурологического знания. В социокультурном подходе по-иному рассматривается соотношение систем «общество» и «культура» и их взаимоотношение с системой социально-массовых явлений. В этой связи наиболее перспективным с научно-теоретической точки зрения представляется видение взаимосвязи общества и культуры, изложенное в трудах Э.С. Маркаряна и М.С. Кагана. Основой такого видения является положение о том, что концепция культуры должна базироваться на анализе человеческой деятельности. Сама эта деятельность предстает как система. Культура в этой системе оказывается социальным явлением, которое обнимает все, что творит субъект и общество. Социально-массовые явления оказываются, таким образом, включенными в макросистемы «общество» и «культура», объединяемые, в свою очередь, макросистемой человеческой деятельности [2]. Спорными являются выводы Г.Ю. Чернова о возможных в этом случае составляющих диалектики общества, социально-массовых явлений и культуры. В частности, мысль теоретика о том, что массовые характеристики индивидов и вообще массовость в современном обществе продуцируются, прежде всего, социальной средой акцентирует внимание на социальной сущности массовой культуры. Из поля

исследования исчезает проблема индивидуального и личного в ней.

Необходимо также заметить, что предлагаемые современными исследователями подходы к массовому сознанию и массам различают два типа массовости: массовость, вырабатываемую индустриальной цивилизацией и имеющую негативные тенденции, и массовость, понимаемую как мифологичность и связанную со структурами мифосознания. Массовое сознание во втором случае, определяемое как «поведение, обусловленное мифологическим сознанием», «реакция повседневного человека на вызов индустриальной культуры», не укладывается в распространенные характеристики массы, которые использует Г.Ю. Чернов для отрицательной оценки массовой культуры, определяя ее как «квазикультуру» [3]. Последнее определение также вызывает сомнение: актуальная культура не может быть мнимой, ненастоящей. Подобная оценка массовой культуры неадекватна современной культурной действительности. Терминологическая неопределенность и спорность содержания понятий «масса», «массовое сознание» указывает на распространенную в некоторых научных работах нечеткость содержания термина «массовая культура». С другой стороны, сформулированный Черновым индуктивный метод в отношении внешних взаимовлияний социально-массовых явлений с обществом и культурой дает возможность выйти на интегративные обобщения культурологического характера, требуя привлечения теоретических и практических знаний не только гуманитарных, но и естественных наук.

Если Г.Ю. Чернов рассматривает проблему массовой культуры масштабно, через призму социально-массовых проявлений, то другой отечественный исследователь В.Л. Глазычев в своем анализе феномена массовой культуры делает упор не на слово «масса», а на слово «культура». Его интересует изменение содержания и функций культуры в рамках понятия «массовая культура». В.Л. Глазычев отмечает, что «представляется необходимым развести три плоскости рассмотрения феномена культуры, которые в существующей литературе, посвященной проблеме «массовой культуры», постоянно смешиваются: 1. Ценностное наполнение, ценностный фонд культуры. 2. Организм (или механизм) культуры, включающий стереотипные процедуры работы с ценностями. 3. Аппарат культуры, регулирующий согласование процедур в культурных процессах... Мы можем показать определенность «массовой культуры» в ее отличиях от культуры вообще в том случае, если мы найдем эти отличия в одной или нескольких из названных пло-

скостей рассмотрения» [4]. Автор полагает, что ни в уровне ценностного фонда культуры, ни в уровне механизмов ценностного ее заполнения феномен массовой культуры не присутствует. Говорить об особой форме культуры можно лишь в третьем случае, когда речь идет о новом способе функционирования аппарата культуры. Новый аппарат, отвечающий за регулирование культурных процессов, воспроизведение, трансляцию и потребление ценностей, создает тот «органомеханический тип функционирования культуры», который Глазычев обозначает как массовую культуру [5].

Многие теоретические положения В.Л. Глазычева, несмотря на его анализ массовой культуры в русле советской научной школы, по-прежнему обладают эвристическим потенциалом для исследователя. Процессы регулирования и управления в сфере современной культуры, их взаимосвязь с социальной и экономической сферами человеческой деятельности в настоящее время анализируются многими российскими учеными. Проникновение различных направлений массовой культуры в институциональные культурные системы – процесс, который только начинает изучаться с культурологической точки зрения. До недавнего времени интерес к отдельным последствиям этого процесса проявляли политологи и социологи. В то же время мы полагаем, что утверждение Глазычева об отсутствии феномена массовой культуры в ценностной сфере культуры недостаточно обосновано. Большинство современных исследователей признают, что массовая культура, создавая собственный ценностный ряд и механизм его трансляции индивидам, активно взаимодействует как форма культуры с другими ее формами (элитарной, народной) через ценностное наполнение культуры. Если оценивать ценностный механизм массовой культуры через аксиологические критерии, ставшие научной классикой, следует признать допустимость данного утверждения Глазычева. Однако признание за массовой культурой ее особого ценностного содержания и небесспорности анализа данного содержания через принятые аксиологические термины свидетельствует о возможности и необходимости поиска новых критериев для качественной оценки массовой культуры.

Упор теоретиков, занимающихся феноменом массовой культуры, на одну из составляющих данного термина – «культуру» или «массовость», по-видимому, не случаен. Понятие массовой культуры представляется сложным для изучения в силу его полифоничности. Как замечает Е.Н. Шапинская, «принятое в отечественной литературе обозначение «массовая культура» не является адекватным для всего многообразия его означающих» [6].

Анализ содержательных составляющих термина массовой культуры вынуждает исследователя или раскладывать сам термин на элементы, из которых он выбирает необходимые ему для подтверждения собственных теоретических положений, что мы видим в случае с подходами Чернова и Глазычева, или оставаться в русле общих научных рассуждений, вследствие чего возникает необоснованная теоретическая и методологическая «размытость» феномена массовой культуры. Выход из сложившейся ситуации современные исследователи видят в формировании синтетического или междисциплинарного подхода к изучению массовой культуры.

Особую роль в формировании синтетического подхода может сыграть культурологическое исследование, опирающееся на несколько теоретических парадигм. Однако и внутри культурологического подхода исследователь вновь оказывается перед проблемой синтеза уже внутридисциплинарных подходов к изучению массовой культуры. Данная проблема была заявлена в скрытом виде еще в попытках создания подобного синтеза советскими исследователями массовой культуры. В частности, А.В. Кукаркин строит свою систематизацию на дисциплинарном подходе. Автор суммирует различные теоретические взгляды на массовую культуру и массовое общество в рамках зарубежной социологии, философии и эстетики. В рамках социологической теории Кукаркин говорит о теории «массового общества» («общества массового потребления»), которая разделяется на две модификации: аристократическую и демократическую. «Обе модификации исходят из ... деления общества на массу и элиту, ... из признания нарушения «баланса», «норм существования» в качестве причины социальной нестабильности» [7]. В первом случае массы воспринимаются как враждебные элите силы, истощающие ее, соответственно массовая культура оценивается крайне негативно, с позиции «элитарное – массовое», где приоритет отдается элитарной культуре. Вторая модификация базируется также на дихотомии «элитарное – массовое», признавая, однако, не поражение элиты, а ее способность манипулировать массами через механизм массовой культуры и таким образом возвышаться над ними.

Анализируя зарубежные философские направления, А.В. Кукаркин выделяет два основных учения, оказавших и оказывающих, по его мнению, наибольшее влияние на культурную жизнь Запада: сциентистское и идеалистическое. К сциентистской философии автор относит позитивизм, прагматизм, технический детерминизм. Они не только, как утверждает Кукаркин, играют особую роль в судьбе творческих методов массового искусства, но и

являются «руководством к действию для бизнесмена, политика, мещанина» - основой повседневной жизни [8]. Представители идеалистической философии противостоят по взглядам и убеждениям сциентистам. Различные школы данного направления («философия жизни», иррационализм, учение З. Фрейда) объединяет «стремление рассматривать действительность с точки зрения априорных общих принципов, с позиций чистых умозаключений, не базирующихся на каких-либо данных конкретного опыта» [9]. Для них характерен взгляд на искусство и культуру с позиций отрицания социальной действительности в качестве объекта художественного отражения. С иррационалистическими направлениями в философии тесно связана религия. Взаимодействуя друг с другом, они в определенной степени формируют облик массовой культуры. Кукаркин выявляет связь массовой культуры с религией через акцентирование их общих особенностей, к которым он относит противопоставление материальной и духовной деятельности, мифологизацию сознания, наличие компенсирующих функций и др. На данных особенностях выстраивается метод психологизации, применяемый и в религии, и в массовой культуре и воздействующий на индивидуальное и общественное сознание.

Эстетический подход к массовой культуре проявляется в творческих методах, используемых в массовом искусстве и сводящихся, по автору, к модификациям натурализма и романтизма. Как отмечает Кукаркин, понятие «натурализм» в XX столетии охватывает самые разнообразные направления в искусстве, подчас далекие от основных идей натурализма. Таким образом, возникает «неонатурализм». К нему относится, в частности, искусство поп-арта, обладающее, по мнению автора, предельной натуралистической ясностью и общедоступностью. Поп-арт не только является частью массовой культуры, но и выступает своеобразной формой массового общественного сознания. Современный неоромантизм также видоизменяет характеристики романтического стиля. Он «сводит романтическое деформированное пересоздание мира к мистификации и мифологизации общественных процессов, гиперболизирует свойственный романтизму волюнтаризм и абсолютизирует роль личности в истории, использует присущую романтизму исключительность сюжетных ситуаций для проповеди социальной аполитичности и ухода от художественной конкретности» [10].

Подводя итоги, автор устанавливает следующие особенности массовой культуры: ее облик определяют не средства массовой коммуникации, а люди, распоряжающиеся этими средствами.

Массовая культура – явление эволюционирующее, подстраивающееся под общие культурные изменения. Она отражает не реальную действительность, а создает собственную искусственную реальность, выдаваемую за настоящую. Неотъемлемой ее чертой служит стандартизация, ориентирующая на массовое потребление. Перечисленные особенности массовой культуры Кукаркин оценивает с негативных позиций, полагая, что она не способствует нравственному и интеллектуальному росту общества в целом и индивидов в частности.

Анализируя общие положения концепции Кукаркина, следует обратить внимание на ее определенную теоретическую узость. Во-первых, автор исследует зарубежную массовую культуру, не привлекая материал отечественной. Во-вторых, дисциплинарный подход, положенный в основу данной концепции, ограничивается философией, эстетикой и социологией. Однако теории массовой культуры разрабатываются также в истории, литературоведении, антропологии. Разграничение внутрифилологических, социологических и эстетических направлений также носит утрированный характер, оно не учитывает полистилистичность культурных и философских направлений второй половины XX века, в частности, постмодернистскую теорию, философскую антропологию. Социологическая теория массовой культуры как культуры массового общества была характерна для первой половины XX века. Современный социологический подход ориентируется на проблему производства и функционирования артефактов массовой культуры, ее многочисленных видов. Изложенная автором мысль о том, что творческие методы в массовой культуре сводятся к использованию идей романтизма и натурализма, диссонирует с мыслью современных теоретиков о специфичности и сложности существования в художественном пространстве форм массового искусства. Другими словами, определенные аспекты концепции Кукаркина не выдерживают критики по причине их научного устаревания.

Несмотря на это, можно отметить, что, например, выявленные автором основные черты массовой культуры перекликаются с особенностями массовой культуры, выделяемыми современной постмодернистской теорией. В частности, положение Кукаркина о том, что массовая культура организует свою специфическую форму реальности («псевдореальность»), сходно с утверждением Ж. Бодрийара о способности массовой культуры образовывать симулятивную реальность. Философ-постмодернист «смог показать, что современная культура в массовом варианте вырабатывает независимые от трансцендентных образов симулякры и

формирует на этой основе новую сферу пребывания человека», происходит своеобразная «замена реального «знаками реального», которые и выступают в качестве «правдивой» действительности [11]. Основания, однако, для этого заявления у Кукаркина и Бодрийара различны: если первый преследует цель идеологической критики, то второй стремится к объективному взгляду.

Показателем проблемы синтетического подхода к массовой культуре в современной культурологии могут послужить систематизации теорий массовой культуры, представленные зарубежными исследователями Ч. Мукурджи и М. Шадсоном и отечественным культурологом Е.Н. Шапинской. Обратимся к обзору теорий массовой культуры, который предлагается Шапинской. С систематизацией Кукаркина ее классификация сходна в одном: Шапинская также анализирует западные теории. Она аргументирует это тем, что в отечественной традиции отсутствуют систематические научные исследования по массовой культуре. Одна из особенностей классификации Шапинской заключается в акцентировании автором на проблемности термина «массовая культура». Она указывает на то, что в зарубежной теории массовой культуры принято употреблять два термина: «массовая культура» и «популярная культура», которые не имеют четкого семантического разграничения. Шапинская в целях своего исследования условно разграничивает оба термина, беря за основу для различения исторические границы первого. Автор выделяет следующие репрезентативные направления в исследовании массовой культуры.

Теории массовой культуры, рассматриваемой как культура «массового общества».

Научные исследования франкфуртской школы.  
Структуралистская теория.

Марксистские и неомарксистские теории.

Теория феминизма.

Постмодернистские теории.

Теория массового общества и функционирования в его рамках массовой культуры разрабатывалась в русле теории культурного модернизма, критически настроенной по отношению к массовой культуре. Понятия «массовое общество», «массовый человек» становятся «определяющими для исследований массовой культуры первой половины XX века, в которых ее особенности усматриваются в специфике социальных структур и меняющегося под влиянием новых технологий общего характера культуры» [12]. Основной оппозицией данных исследований, проводимых в социологическом, философском, литературном ключе, является противопоставление элитарной и массовой культуры,

культуры большинства и культуры меньшинства. По замечанию Шапинской, в современных исследованиях ранние теории массовой культуры находят свои отголоски в виде использования все той же дихотомии «популярного» и «высокого».

Исследования массовой культуры, проводимые Франкфуртской школой социальных исследований, базируются на теории культурного производства, которая подкреплена эмпирическими данными. «Общий вывод, к которому пришли представители Школы, заключается в том, что массовая культура формирует конформизм, удерживает реакции потребителя в инфантильном, статическом состоянии, позволяет манипулировать его сознанием с помощью ложных обещаний или «либидинальных gratификаций». Все теоретики Школы считают, что существует глубокий разрыв между прошлой культурой и современной, популярной... Трактовка проблем популярной культуры теснейшим образом связана с пониманием современного капитализма и его контроля над культурной индустрией, оказывающей мощное влияние на умы и действия людей» [13]. По утверждению автора, в современных теориях популярной культуры последняя рассматривается не как фактор конформизма общества и индивидов, а как часть культурного процесса, способствующая его динамике.

Структуралистские теории культуры, популярные во второй половине XX столетия, направлены не на поиск сущности массовой культуры и ее определения, а на нахождение наиболее адекватного способа ее анализа. Особую роль здесь играют идеи семиотики, на основе которых представители данной теории выявляют структурные элементы, составляющие «каркас» любого популярного (массового) произведения. Если предыдущие теории обращаются к вопросам качественного состояния культуры и социокультурной динамики, то структуралисты не склонны использовать оценочные характеристики по отношению к массовой и популярной культуре.

Феминистский анализ массовой культуры интерпретирует ее через гендерные стереотипы. По мнению феминистских теоретиков, академические исследования, так же как и сама популярная культура, исключают, игнорируют или тривиализуют женщину как социальную категорию. В противоположность этому в рамках феминизма разработан подход к массовой культуре, учитывающий как женскую аудиторию, так и специфику создаваемого медиа образа женщины. Репрезентация мужчин и женщин в популярной культуре и в медиа соответствует культурным стереотипам, призванным служить для воспроизводства традиционных половых

ролей. Гендер, понимаемый как социокультурный феномен, выступает здесь в качестве ориентира для типизации социума и произведений культуры. Приверженцы данного направления приходят к выводу, что «в массовой культуре представлены не столько самые распространенные гендер-типы, сколько предписания для большинства... Почти все сюжеты мыльных опер построены на преобразовании социостатуса и/или системы ценностей героев, которое влечет за собой другие изменения» [14].

Анализ марксистских, неомарксистских и постмодернистских теорий Шапинская в рамках статьи не проводит. Об особенностях марксистских и неомарксистских теорий автор, по-видимому, не говорит, так как основные положения данных теорий использовались в советских научных исследованиях массовой культуры, представленных и освещенных в литературе достаточно четко. Главная идея данных теорий заключается в том, что культура представлена как один из видов идеологической надстройки, имеющей материальное содержание. Массовая культура в этом случае понимается как метод управления массами со стороны буржуазии (элиты).

Постмодернистская концепция культуры, содержание которой, к сожалению, не раскрыто Шапинской, заслуживает некоторого внимания с нашей стороны. Во-первых, потому, что она предлагает особый взгляд на сущность и «деятельность» массовой культуры в современном обществе; во-вторых, для выбора теоретического ориентира нашего исследования требуется максимально полное освещение теорий массовой культуры, используемых в зарубежной науке. Обратимся к монографии А.В. Костиной, в которой приводится систематизация наиболее важных положений данной теории. Постмодернистская теория, в отличие от других теорий, исследующих массовую культуру, вводит новое понимание соотношения «элитарное-массовое». «В новом плюралистическом проекте граница между элитарной и массовой культурой размывается, а процессы диффузии констатируются во всех культурных компонентах: элитарном, массовом, народном. При этом массовая культура начинает восприниматься не только как развлекательная, коммерческая, но и как полноправная и альтернативная – хотя и тривиально-бытовая, профанно-ненормативная, плоско-невыразительная – составляющая современной культуры» [15].

Постмодернизм не представляет собой монолитный теоретический блок, он распадается на «утопический», теоретический и «коммерческий», обращающий особое внимание на исследование массовой культуры и средств массовой коммуни-

кации. Одним из основных предметов изучения в рамках массовой культуры в теории постмодернизма становится проблема функционирования в отражаемом им социальном и культурном пространстве информации, а также особенности ее циркуляции, соотношенность с реальностью, влияние на особенности культуры новейших информационных систем. В качестве примера А.В. Костина приводит рассуждения таких теоретиков постмодернизма, как У. Эко, Ж. Бодрийар и М. Фуко. Их размышления объединяет методологический способ анализа современной массовой культуры и массовых коммуникаций – семиотические конструкции. Языковой контекст исследуемых явлений, в свою очередь, основывается на новом понимании «текста», который одновременно выступает в качестве артефакта культуры, ее символа (знака) и вторичного символа, «симулякра», культурной реальности.

Обзор теорий массовой культуры, предпринятый Шапинской, подчеркивает не только динамику самих теорий, их временной, проблематической и методологической разброс, но и разнообразие проявлений феномена массовой культуры. Автор не предлагает будущему исследователю возможный методологический инструментарий, указывая на то, что современная теория массовой культуры существует пока в перспективе. Если характеризовать теории массовой культуры, выделенные Шапинской, с позиции оценочной категории «элитарное – массовое», следует признать, что все перечисленные теории, кроме постмодернистских концепций, так или иначе строятся на ее теоретическом обыгрывании в различных вариантах. Отстаиваемый постмодернистами принцип теоретической и практической диффузии форм современной культуры единственный претендует в этом случае на научную новизну. Сложно сказать, намечают ли представители постструктурализма синтетический подход к проблемам массовой культуры. Скорее всего, в их работах детальный анализ форм массовой культуры сочетается с философскими обобщениями, которые, на наш взгляд, не доходят до общетеоретического синтеза.

Систематизация теорий массовой культуры, обозначенная зарубежными культурологами Ч. Мукерджи и М. Шадсоном, фиксирует наше внимание на том, что постмодернистский принцип исследования массовой культуры переносится из философской и научной сфер в академическую сферу. Массовая культура и связанный с нею целый класс культурных явлений становится новой междисциплинарной областью знаний, подлежащей изучению

в университетах, как и любая другая дисциплина. Оцениваемая с таких позиций современная массовая культура оказывается в центре исследований различных научных культурологических и других направлений. Ч. Мукерджи и М. Шадсон предлагают свою классификацию научных теорий массовой культуры. Они считают, что на формирование общей тематики исследований по популярной и массовой культуре воздействовали интеллектуальные традиции и политические ориентации в отдельно взятых областях знания. В основу предлагаемой классификации Мукерджи и Шадсон кладут дисциплинарный принцип, по которому группируются подходы к исследованию популярной / массовой культуры: исторический, социологический, антропологический, литературоведческий. Необходимо заметить, что американские исследователи употребляют термин не «массовая культура», а «популярная культура», не разделяя формы современной массовой культуры (телевидение, реклама, телесериалы и т. д.) и исторические формы «народной» или популярной культуры.

В исторических исследованиях популярной / массовой культуры ее временной охват заключен в пределах XIX – начала XX вв. Мукерджи и Шадсон пишут: «историки... чаще всего обращаются к ней [популярной культуре] для того, чтобы понять последствия промышленной революции, в особенности, роль культуры в развитии рабочего класса; значение новой, формирующейся в это время коммерческой культуры; а также новые формы использования культуры как средства социального контроля» [16]. Другими словами, историков интересует генезис, начало развития популярной культуры, а также причины и последствия ее связи с основными факторами утверждавшейся в то время индустриальной цивилизации. В современной российской науке исторические исследования массовой / популярной культуры пока не так многочисленны, как зарубежные. Поэтому отечественные исследователи испытывают некоторые теоретические затруднения, обращаясь к данной тематике.

В антропологическом подходе к популярной культуре Мукерджи и Шадсон выделяют два направления: интерпретивизм, суть которого сформулировал американский антрополог К. Гиртц, и структурализм, основанный на концепции лингвистики и работах французского антрополога К. Леви-Стросса. «Интерпретивистское течение... отличается от структурализма акцентом на образцах чувствования и переживания, в то время как структурализм делает акцент на когнитивных струк-

турах» [17]. Структуралисты понимают культуру как разделяемые людьми и в определенной мере объективные ментальные категории и «правила», определяющие способы восприятия, мышления и действий. Представители интерпретивистского течения учитывают внутреннюю позицию субъекта культуры, к ментальной деятельности которого прибавляются чувства и эмоции. Культура в этом случае понимается как контекст, внутри которого могут быть описаны социальные институты и процессы. В целом в работах антропологов культура определяется в качестве мышления общества о самом себе, выражаемого вслух. Они ставят на один исследовательский уровень формы популярной и элитарной культуры, фиксируя изменения в культуре и обществе вообще.

В зарубежной социологии особое внимание уделяется эмпирическому изучению популярной культуры. До недавнего времени трактовка полученной эмпирики производилась с двух противоположных точек зрения. Одни исследователи полагали, что массовая культура – это один из симптомов упадка цивилизации, прежде всего, европейской. Примером такой точки зрения, указывают Мукерджи и Шадсон, могут служить теории Франкфуртской школы. Другие социологи выступали за поддержку массовой культуры и положительную ее трактовку. Современные социологические исследования выходят за дискуссионные рамки моральной и эстетической ценности популярной культуры. «Большинство современных работ по поп-культуре в Соединенных Штатах выполняются приверженцами концепции «производства культуры», использующими методы социологии занятости и организаций для анализа социальных условий культурного производства... Наблюдается также возрождение интереса социологов (в том числе и многих ученых в Европе) к стратификационным функциям культурных систем, к тому, как социальные группы идентифицируют себя посредством культурных различий и как они создают культурные учреждения, удовлетворяющие запросы их представителей» [18]. Представители того и другого подходов придерживаются оценочно нейтральной позиции в исследовании массовой и элитарной культур.

Литературная критика долгое время оставалась, отмечают Шадсон и Мукерджи, в стороне от изучения массовой культуры. Это объяснялось тем, что литературоведы не считали ее значимым объектом для научного анализа. Они проявляли негативное отношение к тем культурным формам и технологиям, которые становились достоянием масс. В своем теоретическом развитии литературная критика форм массовой культуры прошла несколько этапов: от резкого неприятия массовой культу-

ры, выраженной в теории Франкфуртской школы, до постструктуралистских рассуждений, претендующих не на исчерпывающее объяснение литературных текстов, а на акцентирование разнообразия опыта их прочтения.

Важно отметить, что Мукерджи и Шадсон, давая краткий обзор теорий массовой / популярной культуры в различных областях знания, постоянно акцентируют наше внимание на том, что теоретико-методологическая основа исследования массовой культуры в рамках любой гуманитарной дисциплины будет иметь и недостатки, и достоинства. Поэтому на современном этапе исследования массовой культуры, полагают авторы, сложился интегративный междисциплинарный подход к проявлениям данного феномена. Например, культурологи используют факты и теории других наук для подтверждения собственно культурологических выводов; в то же время представители других гуманитарных областей, анализируя свой специфический предмет исследования, выходят на объяснение функционирования различных форм массовой и популярной культуры в культурном пространстве. Приходится признать, что культурологический подход к анализу массовой культуры происходит в рамках выбранной исследователем парадигмы культурологии. Однако культурологическое исследование, с точки зрения методологии, предполагает сочетание в себе двух групп методов: методов гуманитарного культуроведения и методов социального культуроведения. В этом случае можно сказать, что культурологический подход может выступать в качестве не только аналитического, но и синтетического подхода.

Создание заявленного синтетического, или междисциплинарного, подхода к исследованию собственно массовой культуры усложняется тем, что динамичность массовой культуры, ее постоянные изменения затрудняют научный анализ данного явления. Настоящее, особенно по отношению к культурной сфере, «ускользает» из рук теоретика, оно не дает возможности последнему охватить его целостным взглядом. Иногда создается впечатление полного раскрытия того или иного современного культурного явления, однако, это не более чем иллюзия. Мы не отрицаем ценности попыток анализа действующей культуры, в то же время, очевидно, что данные попытки охватят важные, значимые, но все-таки только части целого, обнаружить сущность которого может лишь время. Еще один фактор, мешающий при анализе современной действительности и ее культурных процессов, – субъективность исследователя. В теоретико-методологическом ключе культуролог выходит из этого положения, при-

держиваясь принципа «новое – это хорошо забытое старое». Холистские концепции одновременно поражают и широтой взгляда на проблему, и своей уязвимостью в попытке обнаружить смысл культурного (особенно антропологического) Целого.

Уловить значимые особенности современного социокультурного процесса позволяет индивидуальная точка обзора, творческое самосознание отдельной личности. Постмодернистский подход, с этой точки зрения, отвергает практически все границы, установленные теми или иными теориями, стирает грань между образом и оригиналом, создавая свободное поле для исследовательского мышления. Поэтому этот методологический подход сегодня так плодотворен для анализа современных культурных явлений. Психологическое направление в исследовании культуры базируется на редуцировании культурных явлений к психологическим представлениям отдельных индивидов и через это психологическое объяснение первых. Доказывать успешность использования психологического направления в научных работах о современной культуре не приходится. Например, некоторые особенности механизма влияния массовой культуры на сознание и поведение индивида были открыты благодаря использованию в анализе форм массовой культуры теории психоанализа австрийского психолога З. Фрейда. Структурно-антропологическая, семиотическая парадигмы и парадигма понимающей социологии в культурологии включают культурные артефакты в общее также через анализ частных моментов. Однако мы не всегда обращаем на это внимание, потому что культурологи используют для обобщающих выводов сочетание нескольких методов и теорий. Взгляд на теорию массовой культуры с культурологических позиций позволяет сделать вывод, что пока анализ феномена массовой культуры остается в рамках индивидуальных подходов, отмечающих и схватывающих отдельные значимые моменты в этом явлении, но не конструирующих холистскую модель последнего. Мы полагаем, что наиболее перспективными в создании подобной модели будут культурно-антропологический, постмодернистский, структурно-антропологический и социологический подходы. С одной стороны, это позволит не упускать из виду отдельные важные моменты в рассмотрении свойств массовой культуры, с другой – включить последнюю в процесс непрерывного культурогенеза и определить ее место в социокультурной динамике.

Мы согласны с теми исследователями, которые высказываются в пользу междисциплинарного подхода к массовой культуре, но не принимаем точку зрения тех, которые считают, что данный подход

должен исключать ее оценочные суждения. Представленные современные систематизации теорий массовой культуры Мукерджи, Шадсона и Шапинской дают нам возможность если не выстроить собственную теорию массовой культуры (что в данном случае не является задачей исследования), то, по крайней мере, сориентироваться в теоретическом потоке исследований массовой культуры. На наш взгляд, наиболее адекватной в этом смысле будет являться систематизация Е.Н. Шапинской. Вычленяемые автором репрезентативные направления в исследовании массовой культуры основываются на акцентировании определенной методологии данных направлений применительно к рассматриваемому феномену. В частности, при аксиологическом анализе массовой культуры и выявлении специфики функционирования ее ценностного поля актуальным для исследователя будет сочетание культурологического и аксиологического подходов.

Если анализировать массовую культуру как социокультурное образование, следует выбрать в рамках культурологического исследования подход, реализуемый социологией культуры, где явление культуры рассматривается в конкретном социальном пространстве, например, в пространстве социокультурных институтов. С.Г. Кирдина называет этот подход социокультурным, анализируя его на материале работ А.С. Ахиезера и Н.И. Лапина. Выявляемая Кирдиной специфика данного подхода заключается, во-первых, в рассмотрении общества как единства культуры и социальности; во-вторых, в многомерности данного подхода. Акцент на общественных феноменах не исключает, а, напротив, предполагает анализ личности и ее отношений с группами и обществом. «При социокультурном подходе, – подчеркивает исследователь, – в центре внимания исследователя находится человек активный, являющийся многомерным биосоцио-культурным существом и субъектом действия, его нравственность, составляющая основание любой культуры. Тем самым предпринимается попытка выявить существенные ценностные и этические характеристики социальных субъектов, определяемые культурным долговременным контекстом... При этом авторы концентрируются на рассмотрении, прежде всего, основополагающих ценностей социальных групп, наиболее значимых для характеристики социокультурного типа общества» [19]. Другими словами, с помощью социокультурного подхода, по мнению автора, выявляются постоянные, устойчивые ценностные основания культуры, обуславливающие развитие конкретного типа общества. Следует заметить, что обозначен-

ные Кирдиной особенности социокультурного подхода сходны в основных позициях с авторским социокультурным подходом Г.Ю. Чернова. Различия между ними обусловлены той научной тематикой, которую выбирают ученые для своих исследований. Если Чернов применяет свой авторский подход к изучению современной массовой культуры и массового общества, образуемого индустриальной цивилизацией, то Ахиезер в рамках социокультурного подхода занимается историософским рассмотрением общества [20]. Чернов не акцентирует внимание на ценностных характеристиках личности современного общества. В основе исследований Лапина, напротив, лежат ценностные системы общества и личности [21]. При таком подходе к массовой культуре анализ ее ценностно-нормативного аспекта будет носить второстепенный характер. В связи с этим следует сформировать такой междисциплинарный подход к феномену массовой культуры, который сочетал бы основные положения и культурологии, и аксиологии.

Таким образом, анализ теоретических концепций массовой культуры показал их временной, проблематический и методологический разброс. Современные зарубежные и отечественные теоретики массовой культуры используют для классификации теорий массовой культуры или дисциплинарный (Чернов, Мукерджи, Шадсон), или научно-парадигмальный (Шапинская) принципы. Новейшие исследования массовой культуры чаще всего реализуют междисциплинарный подход к данному феномену, являющийся плодотворным в исследовательском плане и позволяющий увидеть массовую культуру в новом свете. Признанный нами междисциплинарный подход к массовой культуре формируется через сочетание двух подходов: собственно культурологического, где массовая культура рассматривается в социокультурном измерении, и аксиологического, в котором массовая культура представлена в качестве доминирующего компонента современной культуры, обладающего определенными ценностными смыслами.

#### *Примечания*

1. Чернов Г.Ю. Социально-массовые явления: Исследовательские подходы. – Дубна, 2002. – С. 37.
2. Там же. – С. 124–125.
3. Сыров В.Н., Поправко Н.В. Генезис массового сознания // Социологический журнал. – 1998. – № 1–2. – С. 66–78.
4. Глазьев В.Л. Проблема «массовой культуры» // Вопросы философии. – 1970. – № 12. – С. 14.
5. Там же. – С. 17.
6. Современные концепции эстетического воспитания (теория и практика). – М., 1998. – С. 99.
7. Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура: Теории. Идеи. Разновидности. Образцы. – М., 1978. – С. 92.
8. Там же. – С. 149.
9. Там же. – С. 155.
10. Там же. – С. 257.
11. Цит. по: Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – М., 2003. – С. 84, 86.
12. Шапинская Е.Н. Массовая культура XX века: Очерк теорий // Полигнозис. – 2000. – № 2. – С. 81.
13. Там же. – С. 88.
14. Шмидт В.Р., Шуршин К.В. Массовая и элитарная культуры в зеркале гендерного подхода // Социологические исследования. – 2000. – № 7. – С. 62.
15. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – М., 2003. – С. 72.
16. Мукерджи Ч., Шадсон, М. Новый взгляд на поп-культуру // Полигнозис. – 2000. – № 2. – С. 103.
17. Там же. – С. 111.
18. Мукерджи Ч., Шадсон М. Новый взгляд на поп-культуру // Полигнозис. – 2000. – № 3. – С. 87–88.
19. Кирдина С.Г. Социокультурный и институциональный подходы как основа позитивной социологии в России // Социологические исследования. – 2002. – № 12. – С. 25.
20. См.: Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 29–45.
21. См.: Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. – 2000. – № 7. – С. 3–12.

РУССКАЯ КУЛЬТУРА В СИБИРИ: ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ  
И МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ИЗУЧЕНИЮ

*М.А. Жигунова*

Многие наши современники имеют слабые представления о русской культуре вообще и культуре русского населения Сибири, в частности. Чем занимались и как жили их предки, во что верили, как питались и одевались, какими обрядами сопровождали главные этапы своего жизненного цикла? Поскольку русские являются самым многочисленным этносом нашего региона, то знание основ и тенденций их историко-культурного развития является социально востребованным и необходимым для успешной реализации социально-экономической и региональной культурной политики, оптимизации межнациональных отношений, использования в образовательном процессе, особенно – для дисциплин общественного и гуманитарного профиля.

Представленная работа является продолжением и некоторым обобщением 25-летних научных историко-этнографических, этносоциологических, культурологических и музееведческих изысканий автора, которые проводились на территории Алтайского края, Кемеровской, Омской, Новосибирской, Томской, Тюменской областей, Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов, республики Хакасии, Красноярского края, Северного Казахстана. Материалы собирались студентами омских университетов, сотрудниками Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, Сибирского культурного центра и Омской областной общественной организации «Центр славянских традиций», а также лично автором. Существенным источником послужили материалы, собранные в 2000–2009 гг. при чтении авторских лекционных курсов: «Русская культура в Сибири: традиции и современность», «Современные этнические процессы у русских Сибири», «Русские сибиряки: проблемы самосознания и культуры» [1] и других в ОмГУ, ОмГПУ, Региональном Инновационном центре профессиональной переподготовки и повышения квалификации работников культуры, Омской областной школе молодого политика, Омском областном колледже культуры и искусств.

В первом капитальном обобщающем труде по этнографии народов Сибири, вышедшем в 1956 г., отмечалось, что «историкам, этнографам, литературоведам и представителям других специальностей предстоит изучить огромный фактический материал о культуре русского народа в Сибири, еще по существу никем не исследованный...» [2]. На сегодняшний день культура рус-

ских в местах их позднего расселения по-прежнему остается слабоизученной. Наиболее весомый вклад в устранение белых пятен этой обширной проблематики внесли историки и фольклористы. Этнографами среди русского населения Сибири наиболее полно изучены локальные (конфессиональные, этнографические) группы русских, а также различные аспекты материальной культуры – преимущественно хозяйство, поселения и жилища, одежда. Во многом этому способствовала опубликованная в 1974 г. коллективная монография, посвященная проблемам изучения материальной культуры русских [3]. «Несомненно, что жизнь русских в Сибири была отмечена особой спецификой, она не стояла на месте, а постоянно развивалась. Но в каких формах происходило этническое развитие русского населения в этих местах, какие компоненты материальной и духовной культуры взаимодействовали сильнее, какие оставались без изменения и доминировали в создании той или иной этнографической группы? Пока эти вопросы остаются открытыми» [4]. Основная часть опубликованных исследований характеризуется хронологическими рамками конца XIX – начала XX вв. Исследования по культуре русских второй половины XX – начала XXI вв. пока довольно немногочисленны и фрагментарны [5].

Массовое переселение русских в Сибирь началось с конца XVI в. после походов казачьей дружины Ермака. Исторически складывалось так, что в формировании русского населения Сибири приняли участие выходцы из различных губерний европейской части России и Урала, различные по своему социальному, конфессиональному и этническому составу. На первых этапах заселения преобладали выходцы из северо-русских и приуральских регионов, а с конца XVIII в. возрос удельный вес переселенцев из южнорусских и поволжских губерний. С середины XX в. сюда устремились новые переселенческие потоки, связанные с ее промышленным освоением, разработкой нефтяных и газовых месторождений, целинных и залежных земель. После распада Советского Союза этническая мозаичность сибирского региона возросла за счет мигрантов не только из бывших советских республик, но и из стран дальнего зарубежья. Поэтому современное русское население Сибири отличается довольно высокой гетерогенностью, а традиционно-бытовая культура отдельных групп характеризуется значительным диапазоном вариативности.

Приступая к изучению культуры, прежде всего, следует сказать о сложности, неоднозначности и многогранности самого понятия «культура» (в настоящее время их насчитывается более 500). Мы придерживаемся мнения ученых, которые характеризуют ее через реальную творческую деятельность людей, что ведет к пониманию культуры как специфического способа человеческой деятельности. Термином «культура» обозначается определенная совокупность социально приобретенных и транслируемых из поколения в поколение значимых символов, идей, ценностей, обычаев, верований, традиций, норм и правил поведения, посредством которых люди организуют свою жизнедеятельность. Поэтому нужно четко формулировать цель и задачи исследования в соответствии с тем, какая именно культура имеется в виду: традиционная или современная, элитарная или массовая, соционормативная, духовная, материальная, музыкальная и т. д. В зависимости от этого выбирается и методика исследования. Следует учитывать, что культура является чрезвычайно динамичным общественным явлением, которое необходимо рассматривать в конкретных социально-экономических, политических, исторических и природно-географических условиях ее функционирования.

Поскольку русское население Сибири является неотъемлемой частью восточнославянских народов, то целесообразно использовать уже имеющиеся методические и исследовательские работы, посвященные культуре восточных славян в целом, русской культуре вообще и в Сибири, в частности [6]. Чтобы понять феномен русской культуры в Сибири, необходимо сравнить ее с культурой не только других народов, но и русских, проживающих в европейской части России, в ближнем и дальнем зарубежье. Культура – это сверхсложная система с многообразными связями и отношениями. Известно, что в каждой системе все ее составляющее взаимосвязаны между собой, изменение каждого, отдельно взятого элемента влечет за собой изменение других. Поэтому необходимо использовать системный подход, который характеризуется целостностью и комплексностью. Именно он позволяет раскрыть всю полноту и глубину сложного объекта, выделить структурообразующие элементы, выявить многообразные типы связей объекта изучения, свести их в единую картину, раскрыть внутренние механизмы функционирования. В условиях усложнения социальной жизни, накопления новой разносторонней информации целесообразно использовать междисциплинарный подход, наряду с общенаучными, специальными научными методами целого ряда дисциплин.

Поскольку культура неразрывно связана с языком, то при ее изучении не обойтись без данных

языкознания, лингвистики и фольклористики, использования различных словарей и диалектологических исследований. Глубинные связи прослеживаются между культурой и религией. Поэтому целесообразно использовать наработки теологов, религиоведов, историков православия. Существенную помощь в изучении историко-культурного наследия могут оказать этнографические коллекции по культуре русского населения, хранящиеся в различных музеях. Общая и этническая психология помогут решить проблемы самосознания и идентичности, межличностных отношений, норм общения, этнических стереотипов и образов, особенностей менталитета, культуры межнациональных отношений. Более полному раскрытию специфики русской культуры будет способствовать привлечение результатов историографических, источниковедческих, культурологических, искусствоведческих, музыковедческих, краеведческих и других исследований.

Этноним «русские» известен с древнейших времен, обычно его происхождение связывают с названием реки Рось (притока Днепра) и древнейшим именем славянского племени руссов (*россов или родиев*). В XIX – начале XX вв. русских называли также *русаками и великороссами (великорусами)*. Русские относятся к большой европеоидной расе, но существует масса переходных и смешанных типов. Антропологи считают возможным выделение особого областного типа русского народа в Сибири с несколькими подтипами [7]. В Сибири в русскую этническую среду вливались представители аборигенных и других народов: белорусы, буряты, казахи, немцы, селькупы, татары, украинцы, ханты, чуваша, шорцы, якуты и многие другие.

Русский язык относится к восточнославянской подгруппе славянской ветви индоевропейской языковой семьи. Письменность на основе русского алфавита, который восходит к кириллице, в современном виде существует с 1918 г. Русский язык широко используется в качестве языка межнационального общения. Лингвисты отмечают значительный пласт заимствований в языке, особенно в географических названиях, просторечии [8]. Например, в Западной Сибири в русской речи довольно четко прослеживается влияние украинского и белорусского языков, казачьего говора, немецкого, татарского и казахского акцентов.

Традиционными занятиями русских крестьян являлись земледелие (выращивание зерновых, овощных и технических культур) и животноводство (разведение крупного и мелкого рогатого скота, лошадей, свиней, кур, гусей, уток). Вспомогательную роль играли охота, рыболовство, пчеловодство, собирательство, домашнее производство,

различные ремесла и промыслы. Славилась русские кузнецы и столяры, гончары и бондари, скорняки и портные, пимокаты и сапожники, печники и шорники и др. Широко было распространено прядение и ткачество, которыми занимались исключительно женщины. Русские поселения и усадьбы обычно располагаются на берегах рек и озер, а также вдоль крупных транспортных магистралей. Для жилищного строительства чаще использовались хвойные породы деревьев. В южных районах встречаются каркасные, насыпные, саманные и глинобитные постройки. Характерной особенностью русского жилищного комплекса является наличие духовой печи и отдельно стоящей бани.

По религиозной принадлежности большинство русских являются православными христианами, в том числе старообрядцами (староверами, кержаками, раскольниками), встречаются протестанты, приверженцы неорелигий и др. В советское время распространен был атеизм. Вместе с тем сохранялись отдельные элементы язычества. Русская семья отличалась патриархальностью, многодетностью, сложным межпоколенным составом. Сейчас господствует семья, состоящая из родителей и их детей. Характерными для русских являются брачные связи с представителями самых разных народов. Согласно данным архивов ЗАГСов, в 1950–1970-е гг. в отдельных регионах Западной Сибири на долю национально-смешанных приходилось 50–70 % от всех заключенных браков.

Характерной чертой для русских является значительный диапазон вариативности традиционной бытовой культуры, обусловленный разнообразными историческими, политическими, социально-экономическими, природно-географическими, этническими и другими факторами. В связи с этим существует множество локальных региональных и специфических особенностей в культуре отдельных групп русских Сибири. Здесь традиционно выделяются **старожилы**, переселившиеся в Сибирь до XVIII – первой половины XIX вв. (*чалдоны, сибиряки, казаки, кержаки* и др.), и **переселенцы** (*расейские, самоходы, хохлы* и др.), обосновавшиеся здесь позднее. Как правило, переселенцы в большинстве своем знали и помнили места выхода в Сибирь и соответственно называли себя *витебскими, воронежскими, вятскими, курскими, могилевскими, смоленскими* и т. д. Зачастую старожилы и переселенцы проживали в одном селении, образуя соответственно сибирский (*чалдонский*) и *россейский* края. Среди современных исследователей нет общепринятой временной границы, отделяющей сибирских старожилов от переселенцев. Если в ранних работах старожилами считали

«первых поселенщиков» конца XVI–XVIII вв., то позднее верхняя хронологическая граница начала смещаться до конца XIX в. (времени массовых переселений в Сибирь). Это обусловлено тем, что по мере проживания в Сибири бывшие переселенцы начинали осознавать себя сибиряками и старожилами. Переселенцами соответственно считали тех, кто переселился в Сибирь позже их, относительно недавно. В настоящее время в народной среде старожилами называют тех, чьи предки прожили в Сибири 3–4 поколения, а также тех, кто родился и прожил в Сибири около 30 лет.

Среди старожилов выделяются **чалдоны / челдоны** – «*коренные, исконные сибиряки*», «*русские коренные жители Сибири*», «*здесьние уроженцы, испокон веку здесь живущие*». Если раньше, согласно Е.А. Аникину, прозвище «чалдон» являлось «ругательным словом для коренного сибиряка», то в настоящее время встречаются случаи его употребления в качестве этнонима (самоназвания) при определении национальной принадлежности. Народная интерпретация этого слова сводится к нескольким вариантам, из которых наиболее часто встречаются следующие: «*чалдон – это человек с Дона*», «*первые русские, приплывшие в Сибирь на челнах*», «*потомки донских казаков*», «*чалдоны – пришедшие /сосланные /бежавшие с рек Чала и Дона*». Красной нитью в устных сообщениях проходит тема родственной связи с Ермаком и казачьим прошлым предков. Скорее всего, в XVIII – начале XIX вв. переселенцы называли так сибирских старожилов, поселившихся здесь до начала массовых переселений. Есть мнение, что чалдоны – это первые русские, заселившие Сибирь еще до прихода Ермака.

В антропологическом типе чалдонов часто встречаются монголоидные признаки. В языке характерной особенностью является окающий северно-русский говор и «чёканье». Хозяйственная деятельность чалдонов была разнообразной: земледелие, животноводство, рыболовство, охота, различные промыслы. Жилищные комплексы обязательно включали баню, отличались добротностью и чистотой. В одежде длительное время сохранялись компоненты костюма XVI–XVII вв., нацеленность на элитарность и городские формы, заимствования от местных народов. Характерной чертой являлась приверженность к обильному и частому чаепитию. По вероисповеданию чалдоны были преимущественно православными. По мнению Е.Ф. Фурсовой, чалдоны имели сравнительно бедный календарный фольклор на фоне переселенцев из Европейской России, Украины, Белоруссии, специфической можно считать масленичную тра-

дицию конного взятия снежных крепостей. В песенных традициях прослеживаются черты донского казачества. По мнению Е.А. Аркина, вокальную манеру чалдонов отличает слаженность, яркость звучания, мастерство импровизационного распева. Среди характерных черт отмечаются выносливость, смекалка, трудолюбие, гостеприимство.

Культурным своеобразием отличаются различные группы **казачества**. В тюркских языках слово *казак* переводится как «вольный, независимый человек». Казаки являлись этносословной группой в составе русского этноса. В императорской России существовало 13 казачьих войск: Амурское, Астраханское, Донское, Забайкальское, Кубанское, Оренбургское, Семиреченское, Сибирское, Терское, Уральское, Уссурийское, Иркутское и Енисейское. В 1917 г. в Азиатской России насчитывалось примерно 578 тысяч человек казачьего населения обоего пола [9]. Согласно данным Всероссийской переписи населения 2002 г., назвали себя особой национальностью – казаками 1543 человека, проживающих на территории Сибири. Сегодня считают себя сибирскими казаками около 50 тысяч человек (вместе с семьями). Казаки Сибири характеризуются неоднородностью этнического и социального состава. Среди них встречаются потомки донских, запорожских, кубанских, оренбургских, забайкальских и других казаков, крестьян из различных губерний России, повстанцев с Дона, польских конфедератов, пленных наполеоновской армии, обращенных в христианскую веру татар, киргиз-кайсаков, чувашей, мордвы, бурят и др. Но ядро казачества составляли восточнославянские народы, среди которых доминировали русские. Территория проживания казаков была обширной, захватывая зону тундры и тайги на севере до степей и гор на юге. В советский период времени в процессе расказачивания и раскулачивания многие из казаков были репрессированы. Возрождение российского казачества началось в конце XX в. В 1990 г. был учрежден Союз казаков России. В 2009 г. при Президенте РФ создан Совет по делам казачества и его рабочие группы во всех субъектах России [10]. В настоящее время казаки делятся на общественное и реестровое общества.

По вероисповеданию подавляющее большинство сибирского казачества являлось православным (в том числе – старообрядцами). Поскольку казаки проживали в пограничных территориях, у них широко было распространено двуязычие. Так, например, среди сибирских казаков наряду с русским употреблялся казахский язык (идентичными были даже сами названия – «казаки»). Кроме «государевой» службы казаки занимались земледелием, животноводством, охотой, рыболовством,

пчеловодством. Важными для казаков являлись понятия патриотизма, чести и преданности воинскому долгу, личной свободы и независимости. Типы их поселений были различными: крепости, форпосты, редуты, станицы. Располагались они в стратегически выгодных местах, вдоль рек и по берегам озер, у трактовых дорог. Жилища казаков существенно различались планировкой, размерами, строительным материалом. Их украшали оружием и конской сбруей, портретами членов царской семьи. Военная форма казака наряду с шашкой являлась семейной реликвией. У всех мужчин призывного возраста имелось обмундирование с лампасами, которое одевали в воскресные и праздничные дни. В отличие от окружающих крестьян, казаки довольно рано стали использовать покупные ткани и городские формы одежды: пиджаки, брюки, жилеты. Казачки носили юбки, кофты, платья, сарафаны. Головы украшали шамшурки, наколки, фэйшонки, кашемировые платки и шали. Широко распространена была кожаная обувь.

Вступление в брак считалось важным событием не только семейной, но и общественной жизни: только женившись, казак получал устойчивое положение в семье и становился полноправным членом общества. Свадьбы обычно играли по взаимной договоренности между родителями. Семьи были многодетными (по 8–15 детей). Крещение младенца старались произвести как можно скорее. Семьи были крепкими, патриархальными, разводов практически не было. Прерванные в советский период времени казачьи традиции постепенно восстанавливаются, регулярно проходят региональные фестивали казачьей культуры, которые способствуют популяризации традиционной культуры казаков, развитию межрегионального сотрудничества, координации действий представителей академической науки, культуры, казачьих обществ. Среди заповедей сибирского казачества особо выделяется следующая: «Казакom нужно родиться! Казакom нужно стать! Казакom нужно быть!», девиз: «Слава Богу, что мы казаки! Все перетерпеть и победить!».

Особой спецификой отличались группы **староверов/старообрядцев** различных толков (*двоедане, кержжаки, молокоане, поляки, поморцы, раскольники, сектанты* и др.) [11]. Наибольший вклад в изучение истории и культуры этой самобытной составляющей русского населения Сибири внес известный новосибирский ученый, доктор исторических наук Ф.Ф. Болонев. Интересно, что обряд крещения мог принять человек любой национальности, даже перешедший из другого вероисповедания.

На вопрос: «Кто такие **сибиряки**?» в настоящее время не существует однозначного ответа.

Мы выделяем 5 основных подходов к определению этой дефиниции.

Сибиряки – это все люди, живущие на территории Сибири.

Сибиряки – это люди, родившиеся и долго живущие в Сибири.

Сибиряки – это коренные жители Сибири (аборигены).

Сибиряки – это особый тип людей с характерными чертами (крепкие, здоровые, добрые, коренастые, с хорошими адаптационными способностями, любящие мороз и зиму и др.).

Сибиряки – это «смешанный этнос», «винегрет народов», сложившийся на основе русских, с вкраплениями казахских, татарских, украинских и многих других черт.

Начиная с 2000 г., этот термин все чаще встречается при наших этносоциологических опросах в качестве этнонима при определении своей этнической принадлежности. Таким образом, в настоящее время можно говорить о формировании новой национальности – сибиряк [12].

Ранее для каждой из многочисленных групп русского населения Сибири была характерна определенная замкнутость, ограниченность брачного круга. С первой трети XX в. началась активная ломка традиционных устоев, интенсивное смешение представителей различных этнокультурных групп (этнических, социальных, конфессиональных).

В начале XX в. основным носителем традиционных форм русской культуры являлось крестьянство. Еще в первой четверти XX в. во многих семьях изготавливали одежду из тканей домашнего производства (холстов, пестряди, крашенины, армячины, сукна). Особенно разнообразной была женская одежда, в которой отражалось не только социальное и семейное положение, но и возраст женщины, традиции ее предков, различные представления и индивидуальное мастерство. На территории Сибири встречались как северно-русский комплекс с рубахой и сарафаном, так и южно-русский с поневой [13]. С конца XIX в. широкое распространение получают ткани фабричного производства и городские формы одежды: платья и «парочки» (пошитые из одинаковой ткани юбка и блузка), покупная обувь. Обычно юбка шилась из однотонной или клетчатой ткани темных расцветок, а блуза – из более светлой ткани. Вышитые традиционным орнаментом блузки бытовали еще в середине XX в. Мужской костюм был менее разнообразен и состоял из штанов (портов) и рубахи-косоворотки. Обязательным атрибутом одежды являлись пояса и широкие тканые опояски, а также разнообразные головные уборы [14]. Верхняя одежда мужчин и женщин была однотипной (шабур, зипун, шуба, тулуп). Традиционной для Сибири являлась кожа-

ная обувь – чирки, поршни (постолы), встречались лапти из лыка и лапти, сплетенные из пеньковых веревок. В настоящее время традиционный русский костюм в обобщенной стилизованной форме используется в качестве сценической одежды. Этническая специфика довольно четко фиксируется в зимней одежде и обуви (овчинные полушубки, меховые шубы и шапки, пуховые шали и шерстяные платки, валенки-пимы).

Процесс трансформации традиционных праздников, начавшийся с середины XIX в. и обусловленный развитием новых социально-экономических отношений, усилением влияния городских форм культуры, продолжался и в XX в. Он шел по двум основным направлениям: с одной стороны, происходило увеличение зрелищных, развлекательно-игровых форм праздников (соответственно – увеличение роли детей и молодежи), с другой – усиление официальной стороны праздников (церковной и светской). В начале XX в. большинство праздников сохраняло традиционную основу, сложившуюся на основе многовекового синтеза языческих, христианских и общественно-гражданских элементов [15]. Традиционный обрядовый фольклор уходит из активного бытования, частично сохраняются рождественские колядки, масленичные протяжные песни и благопожелания, отдельные свадебные песни и похоронные причеты. Региональной особенностью русского фольклора Сибири является синхронное функционирование двух пластов: старожильческого и новопоселенческого. Активно бытует и продолжает развиваться частушка, распространены различные пословицы, поговорки, анекдоты.

В настоящее время основное внимание следует уделить сбору этнографических и фольклорных материалов, так как носители этнических традиций уходят из этой жизни, унося с собою целые невоскресшие пласты народных традиций, умений и навыков. При проведении полевых исследований необходимо умело заинтересовать информатора, вызвать у него расположение, убедить его в важности и ценности тех знаний, которыми он обладает. Основными носителями этнических традиций выступают, как правило, женщины и старшее поколение в целом. При установлении контакта с информатором важно правильно определить его этническую (национальную) и этнокультурную принадлежность. Для этого необходимо собрать генеалогические сведения, уточнить места выхода его предков в Сибирь, а также – образование, социально-профессиональную и половозрастную принадлежность. Известно, что старшее поколение отличается консервативностью, стремлением следовать традициям. Молодежная среда наиболее восприимчива к новациям, более

адаптивна к новым явлениям в культуре. При сборе материалов следует использовать специально разработанные вопросники и анкеты.

Всесторонний охват изучаемого явления невозможен без принципа объективности, включающего профессиональную подготовку и личностные характеристики конкретного исследователя. В настоящее время исследователю не обойтись без использования компьютерных технологий, оказывающих существенную помощь в процессе введения, переработки и вывода собранной информации. Значительная численность русского населения Сибири, неоднородность социального, этнического и профессионального состава, большая территориальная разбросанность и недостаточная изученность вызывают дополнительные трудности в исследовании заявленной темы. Кроме того, сибирский регион относится к зонам активных межэтнических контактов. Здесь проживают представители более 150 национальностей. Поэтому необходимо учитывать моменты взаимовлияния различных культур.

В заключение хотелось бы отметить следующее. Методика исследования русской культуры Сибири в целом должна базироваться на комплексном системно-историческом и междисциплинарном подходах, предполагающих использование целого ряда методов: научного описания, ретроспективных реконструкций, сравнительно-исторического,

полевого непосредственного и включенного наблюдения, анкетирования, массового выборочного и панельного обследования, статистических количественных и математических методик. Современное состояние русской культуры в Сибири характеризуется следующим. Одни ее традиционные явления исчезают, другие сохраняются (полностью или частично), третьи трансформируются и приспосабливаются к изменяющимся условиям общественного быта. Наряду с этим идет постоянный процесс появления и включения в традиционную культуру новых и заимствованных элементов. Основу развития современной духовной культуры составляет синтез фольклорной и профессиональной культур. Несмотря на многообразие культурных процессов, наличие многослойных напластований и синкретизм различных культурных традиций, основным является процесс этнокультурной консолидации и выработки общесибирских форм традиционно-бытовой культуры в русле общенациональных русских традиций. Трудности исследования культуры русских в Сибири во многом обусловлены недостаточной изученностью и нехваткой конкретных материалов по доминирующим группам русских. За последние годы усилились региональные исследования, совокупность которых может способствовать переходу к написанию обобщающего коллективного труда, посвященного культуре русских в Сибири.

#### Примечания

1. Жигунова М.А. Русские сибиряки: проблемы самосознания и культуры: Программа лекционного курса для высших учебных заведений // Культурологические исследования в Сибири. – 2008. – № 4 (26). – С. 90–95.
2. Народы Сибири. – М.; Л., 1956. – С. 202.
3. См.: Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. – М., 1974.
4. Болонев, Ф.Ф. Из опыта этнографического изучения русского населения Сибири // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. – Новосибирск, 1998. – С. 20.
5. Жигунова, М.А. Изучение русской культуры Сибири во второй половине XX века // Культурологические исследования в Сибири. – 2005. – № 2 (16). – С. 23, а также Томилов, Н.А., Алисов, Д.А., Жигунова, М.А. Некоторые проблемы и перспективы изучения русской культуры в Сибири // Традиционная культура русских Западной Сибири XIX–XX вв. Очерки истории и быта. – Омск, 2003. – С. 7–19.
6. См. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М., 1987.
7. Русские. – М., 2003. – С. 75.
8. См. Аникин, А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – М.; Новосибирск, 2000.
9. Историческая энциклопедия Сибири. – Новосибирск, 2009. – Т. 2. – С. 13.
10. Казачество Сибири: от Ермака до наших дней (история, язык, культура). – Тюмень, 2009. – С. 11.
11. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII – начало XX века. – М., 1996. – С. 29–35.
12. Жигунова М.А. Идентичность и этнокультурные предпочтения современных русских Сибири (на материалах эмпирических исследований) // Гуманитарные науки в Сибири. – 2009. – № 3. – С. 74–75.
13. Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия. – СПб., 1999. – С. 6.
14. Одежда русских в коллекциях Новосибирского государственного краеведческого музея. – Новосибирск, 2002. – С. 107–122.
15. Русский народный праздник: Научно-методическое пособие для работников культуры и образования. – Омск, 2005. – С. 9–17.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В ЦЕННОСТНОЙ СИСТЕМЕ КОЧЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Н.Т. Ултургаешева

Современная культура развивается в условиях глобализации всех сфер общества. Новые исторические условия характеризуются тем, что в масштабах всего человечества складывается противоречивый, но взаимозависимый, во многом целостный мир.

Представители ценностного подхода сущность ценностей видят в их значимости, а не в их фактичности. Ценность выражает особое измерение культуры, воплощает в себе отношение к формам человеческого бытия. Ценность – это личностно окрашенное отношение к миру, возникающее не только на основе знания и информации, но и являющееся продуктом собственного жизненного опыта человека, как считают иные исследователи ценностей. В традиционной культуре человек видит себя в великом и общем, самой природе как всеобъемлющем макрокосме. Аксиологический подход к проблемам расшифровки традиционной культуры обусловлен «не противоположностью культуры природе», а природоцентричностью культуры в естественном синкретизме смысложизненной целостности «Природа – Человек – Вселенная».

В современной культурной ситуации представлены духовные ценности трех типов:

1. Традиционные, сохраняющие свое инвариантное значение в любых изменяющихся социокультурных контекстах – общечеловеческие нравственные нормы, некоторые религиозные заповеди, представляющие собой своеобразные алгоритмы человеческой деятельности и выполняющие в первую очередь функцию стабилизаторов общества;

2. Динамичные, лабильность которых задана изменяющейся социальной средой. В результате в них происходит смена позитивных смыслов, что в каждом конкретном условиях имеет свое историческое, социальное, нравственное и другие оправдания;

3. Ценности-инновации, возникновение которых связано с появлением новых общественных ситуаций – «чувство глобальности» (А. Пиччеи) как важнейший элемент нового гуманизма, «витальная ценность» (Х. Ортега-и-Гассет) [1].

В развитии современного социума именно эти ценности становятся методологическими регулятивами новой теоретической иерархии функционирующих в обществе ценностей.

Система духовных ценностей складывается под воздействием объективной потребности субъекта

при решении конкретных практических задач, то есть, решая практические задачи, субъект (социальная группа, общество, нация и т. д.) создает систему традиционных представлений, фиксирующих современную ему объективную ситуацию деятельности. Каждое следующее поколение носителей традиции сталкивается с новой проблемной ситуацией, для освоения которой он переосмысливает унаследованные способы деятельности, вводя в связи с изменившимися условиями поправки к содержанию традиционной системы в пределах неизменной формы. При этом некоторое несоответствие воспроизведения традиции осознается не сразу. Таким образом, традиционная система духовных ценностей не остается тождественной самой себе. Она вариативна по существу, кодируя многообразие возможных направлений социального развития, реализуемых последующими поколениями. Между тем, существует определенная граница совмещения формы и содержания традиционно воспроизводимой нормы, за которой неверное толкование содержания грозит разрушением неизменной формы существования последней [2].

На наш взгляд, проблема ценностных изменений представляет собой часть проблемы социокультурных трансформаций, поскольку ценности не витают над обществом, а вплетены в социальную и культурную ткань и, более того, могут рассматриваться как смыслообразующие.

Избежать давления унификации и стандартизации национальных традиций, сохранить закрытость этнических культур как их родовой признак в условиях глобализации маловероятно, тем не менее, даже близость уровня социально-экономического и культурного развития, общность культурных практик позволяют избежать типологического однообразия. Самобытность как универсальное свойство культуры предполагает не консервацию традиций, упрощение и примитивизацию культурных форм, а постоянное усложнение, укрепление ядра культуры, вокруг которого наращиваются инновации.

Формирующийся тип инновационного общества приводит к ускорению темпов развития, резкой смене ценностных ориентаций в культуре, нарушению принципа дополнительности между традициями как способу сохранения социокультурного опыта и инноваций, нацеленных исключительно на достижение новых результатов. Поэтому основным культурно-ценностным принципом, специаль-

ным параметром порядка, должно стать понимание того, что развитие не должно идти «от противного», – если весь мир объединяется, то закрытость поможет сохранить целостность культуры. Жить в нынешней реальности только за счет культурного наследия прошлого и традиций невозможно. На наш взгляд, совершенно верная позиция по этому вопросу у А. Кармина. Он пишет: «В наше время становится очевидным, что нельзя никакую национальную культуру считать самодостаточной. Любая культура нуждается в «выходе из себя», ибо может развивать свои потенции, лишь обращаясь к опыту других культур и усваивая его. Культура, не находящаяся в контакте с другими культурами и не испытывающая их влияния, неминуемо обречена на отставание от темпов мирового культурного развития» [3].

Доминирующим смыслом традиционной культуры, ее онтологией, является природа как логическая организация целостного мироощущения и функционально завершенное в себе единство. Понимание внутренней сущности взаимосопрыженности – главный стержень взаимоотношения человека и природы. «Ребенок на Севере ориентируется по звездам, не боится природы, доверяет ей и при экстремальных случаях не теряет душевного равновесия [4].

Целью данной статьи является попытка этнокультурологического анализа поставленной проблемы, так как содержание культуры представляет общечеловеческие ценности и элементы культуры, которые носят этнический или национальный характер.

В переломные моменты истории традиции и традиционные ценности обретают тот особый смысл, что становятся, прежде всего, нравственной опорой в поисках путей дальнейшего развития общества, государства и человека. Смысл традиций, их нормативно-регулятивная функция в социальной жизни проявляется в том, что они позволяют сохранить не только основу, содержательную наполненность тех конкретных исторических форм жизнедеятельности общества, которые породили их, но и специфические формы собственного существования. Это сейчас особо значимо и выходит на передний план в современных условиях влияния глобализации на культуру в целом, в том числе и на традиционную культуру. Перед исследователями встает ряд вопросов. В частности, не решена задача по выявлению способности традиции и традиционных форм ответить на новые вызовы времени. Способны ли они в принципе и в конкретных случаях отбрасывать то, что уже не отвечает требованиям времени, адекватно реагируя на происходящие трансформации в материальной и духовной сфере, изменяться и развиваться?

Всегда ли традиционный механизм является лучшим выходом из сложившейся ситуации или есть более адекватный сегодняшним реалиям механизм разрешения назревших противоречий и проблем? Особого исследовательского внимания заслуживает и проблема трансформации традиций на этапе перехода к новым формам общественного устройства, не просто их возможность адаптироваться к задачам преобразования общества, государства и человека, но и способность к актуализации в этом процессе всего своего потенциала [5].

Применительно к кочевничеству главная проблема, как правило, сводится к вопросу, способны ли кочевники самостоятельно миновать барьер «варварства» и шагнуть в «цивилизацию». По мнению известного ученого-археолога, академика А.И. Мартынова, археологическим свидетельством этой цивилизации являются пышные, монументальные погребения кочевой элиты с колоссальными затратами, что свидетельствует о значительной социальной стратификации в обществе, концентрации единоличной власти, высокой культуре данных народов [6].

В связи с этим необходимо отметить, что существуют два разных понимания дефиниции «цивилизация». Первое восходит к работам шотландского мыслителя XVIII в. А. Фергюссона, выделившего стадии дикости, варварства и цивилизованного состояния человечества. Впоследствии эта идея была развита в трудах Л. Моргана и Ф. Энгельса, а В.Г. Чайлд попытался отыскать критерии цивилизации в археологических источниках. Данный подход представляет собой лишь одну из модификаций стадиалистских интерпретаций всемирной истории, рассматривающих исторический процесс как последовательное развитие стадий. Понятие «цивилизация» здесь, по сути дела, тождественно термину «стадия послепервобытного общества» (в марксистской терминологии – «формация») [7].

В свое время В.Г. Чайлд выделил 10 археологических критериев стадии цивилизации: 1) появление городских центров; 2) возникновение классов, занятых вне производства пищи (ремесленники, торговцы, жрецы, чиновники и пр. и живущих в городах; 3) наличие монументальных культовых, дворцовых и общественных сооружений; 4) значительный прибавочный продукт, изымаемый элитой; 5) обособление правящих групп, наличие фиксируемой в археологических источниках резкой социальной стратификации; 6) появление письменности и зачатков математики; 7) развитие изысканного художественного стиля; 8) появление торговли на дальние расстояния; 9) образование государства; 10) взимание налогов или дани [8].

Впоследствии список археологических признаков цивилизации неоднократно уточнялся. Бес-

спорной является интерпретация как стадии цивилизации монгольской державы периода расцвета. В этот период на территории монгольских степей был выстроен громадный город – столица трансконтинентальной империи (только культурный слой в центре Каракорума достигает нескольких метров). Иноземными мастерами были сооружены прекрасные творения архитектуры – дворец хана Удэгея или дворец племянника Чингис-хана Есункэ в Забайкалье [9].

Согласно второму подходу, каждая цивилизация представляет собой гигантский организм, подобно живому существу проходящий в своей эволюции все этапы развития – от рождения до гибели. Здесь, в отличие от предыдущего подхода, требуется более изощренный методологический инструментарий. Наиболее четко этот подход впервые был изложен в книге Н. И. Данилевского «Россия и Европа». В западной науке безусловным приоритетом является книга О. Шпенглера «Закат Европы». Однако наиболее обстоятельно цивилизационная теория была сформулирована в 12-томном сочинении А. Тойнби «Изучение истории». Тойнби выделил около 30 цивилизаций, отличающихся уникальными неповторимыми чертами. Причинами возникновения цивилизаций служили «вызовы» внешней среды. Каждая из них проходила в своем развитии стадии возникновения, роста, надлома и распада. Их внутренняя структура основывалась на функциональном членении на «творческое меньшинство», «массы», «пролетариат». Среди множества цивилизаций Тойнби также выделял кочевую, которая, по его мнению, была застывшей, неразвивающейся [10].

В СССР единственным интерпретатором цивилизационного подхода был Л.Н. Гумилев, написавший много книг по истории кочевников Евразии. Причем большую часть примеров он брал из истории степного мира. Он рассматривал историю человечества как процесс взаимодействия отдельных крупномасштабных систем – «суперэтносов». В его концепции можно найти много общего с концепцией Тойнби. Жизнь каждого «суперэтноса» равнялась 1200–1500 лет, в течение которых они проживали фазы рождения, взлета и упадка. Динамика этнических процессов обусловлена энергетическими толчками, активностью «пассионариев» – наиболее деятельной части населения [11].

Россия в XVII в. уже являлась многонациональной империей, она стала евразийской страной. Надо полагать, что в связи с этим начала формироваться особая российская цивилизация, в орбиту которой были втянуты не только южные районы Сибири (Бурятия, Тува, Горный Алтай, Хакасия), но и крупные регионы Средней Азии.

В составе Российского государства национальные районы Сибири и их коренные народы формировались в самостоятельные народности, развивали свое хозяйство и культуру, постепенно приобщались к российской цивилизации, сохраняя при этом свои языки, традиционную культуру и образ жизни. Природно-климатические условия, сложившиеся социально-экономические отношения, традиционные орудия и средства производства, приемы и способы ведения хозяйства и другие факторы определили основные черты и сущность кочевого способа производства. Общественные отношения у кочевников были связаны с проблемами собственности на землю и скот и их социальной организацией.

В основе кочевничества лежало особое отношение к природе, особая идеология мобильного («свободного») способа существования, специфика ценностных отношений (главная ценность – скот и его видовой состав, наилучший способ организации выпаса скота в различные времена года). Для кочевников большое значение имел характер водоснабжения хозяйства – искусственное или естественное водопользование [12].

Народная художественная культура, духовная жизнь кочевников, их взгляды, творчество и мифы, этническая культура, нормы поведения и организация быта были тесно связаны с их образом жизни. Кочевой способ производства рассматривается нами как специфический вариант социокультурной и экологической адаптации кочующего населения в рамках единой традиционно-аграрной стадии цивилизации. Тюрко-язычные племена Сибири по содержанию и характеру хозяйственно-культурного типа, основам своей жизнедеятельности в монгольский период истории имели общие черты с другими кочевыми народами, являлись неотъемлемой частью кочевой цивилизации. Кочевые племена и народности в своеобразных условиях проживания сумели создать самобытную материальную и духовную культуру, отражающую их жизненные интересы и потребности. Сюда вошли и формы хозяйствования, и общий уклад жизни, весьма суровый и в значительной мере зависящий от природных и климатических условий, связанных со сменой времен года, с урожаем трав на пастбищах, обилием или скудностью охотничьих угодий. Однако в этой форме хозяйствования все было продумано и приспособлено для сохранения жизни этносов, возможности их развития и процветания. В том числе удобные для перекочевки жилища – войлочные юрты, а в местах более длительного сезонного проживания – деревянные юрты-многостенки. Также были приспособлены форма и типы одежды по сезонам, домашняя утварь и хозяйственные приспособления для ухода за скотом в более поздние времена, когда

кочевья сократились, ограничившись зимниками и летниками. Важно заметить, что и жилища, и одежда, и все прочее, что создавало жизнеобеспечение, несло на себе черты целесообразности в соответствии с их функциями, т. е. было сгармонизировано и подчинялось, может быть, еще неосознанно, законам эстетики. Эстетико-этические принципы пронизывали, упорядочивали проведение досуга: народных праздников, семейно-бытовых обрядов, ритуально-обрядовых религиозных действий.

Многие стороны народной жизни как бы регламентировались неписаными правилами, установками, контролировались старшими по знанию авторитетными людьми, нередко ими являлись шаманы, главы родов, старейшины. Свадебные гуляния, торжества по поводу встречи Нового года по лунному календарю – Сагаалган у бурят, калмыков, монголов, Шагаа – у тувинцев, Чыл пазы – у хакасов, шорцев, Чага байрам – у алтайцев, телеутов и др. проводили знатоки традиций. Существовал определенный сценарий, неизменно выполнявшийся всеми участниками того или иного обряда, обычая.

В исследованиях культурологов, фольклористов, этнографов можно найти описания того, как при исполнении героического эпоса бурят – улигеров – сказители-улигершины тоже придерживались определенного порядка. Собравшиеся слушатели, чтобы создать атмосферу ожидания встречи с героем эпоса, запевали хором. После хорового зачина начиналось соло – пение улигершина. По ходу исполнения эпоса, когда сказитель делал паузу, чтобы смочить горло (выпить воды или чаю), слушатели хором пели благопожелание герою. Причем сказителю выделялось особое место действия: он сидел на большом ковре из войлока перед низким столиком, имел возможность облокотиться на подушечки, для удобства при долгом сидении. Отмечалась торжественность момента исполнения улигера. Его нельзя было прервать [13].

Современный хакасский сказитель (хайджи-нымахчи) свое исполнение богатырской поэмы обычно начинает коротким наигрышем на национальном музыкальном инструменте чатхане. Начальный наигрыш призван создать настроение слушателю, организовать его внимание на предстоящее горланное пение – хай и речитативный сказ. Исполнение героического эпоса исконно было сложным, синкретическим творчеством, в котором воедино были слиты музыка, пение, устное повествовательное слово и элементы магического действия. Учитывая такой характер исполнения, первоначальный наигрыш, хотя он и не содержит словесный текст, а лишь возглас «Ээйи (р)!»), можно назвать вступлением к импровизации произведения. Зачины, как и другие части алыпных ныхахов, традици-

онны, внутри этой традиции имеются варьирования по размеру (то краткие, то пространные) и по конкретному содержанию. На наш взгляд, как краткость, так и пространность зачина зависят нередко от степени владения сказителем народной традицией, от дара и мастерства импровизации и даже от настроения в момент исполнения. Иной хайджи-нымахчи не обладает богатством знания традиции и достаточным мастерством развернуть зачин, как и любой другой момент повествования, и подает его как бы в свернутом виде. Причем у таких импровизаторов зачины порою повторяются слово в слово почти во всех исполненных ими алыпных ныхахов (героических сказаниях, сказках).

Иное наблюдается у большого мастера – зачин всегда содержит какое-то варьирование. Он может быть развит до значительного размера, даже до целой страницы. К таковым относился известный хакасский сказитель П.В. Курбижеков:

*Чир настат пун парганда,  
Чылтыстар хада торен полыптыр,  
Ах чарыхтын алтында  
Аргал чон чуртап настаан.  
Когда земля создавалась,  
Тогда же, говорят, звезды рождались,  
Под куполом белого света  
Народ-труженик жить начал.*

Или:

*Чир настат пунке соонда,  
Чис пагырлар  
Табыл турган тус полган,  
Азырлап аххан суглары  
Атыгып килип ахлапчададыр,  
Ах тиректин салаалары  
Узуннан ослеп парган син полтыр.  
После образования земли  
Когда медь и бронзу  
Впервые находили,  
Развилкой текшие реки  
Прыгая неслись,  
[То было тогда,] когда сучья белого тополя  
Длиннющими выросли [14].*

В торжественной обстановке проходило в древности и исполнение охотничьих танцев перед началом облавной охоты. Здесь охотник выступал, действуя и за себя и за зверя (птицу), на которого охотился. При этом были третьи лица (зрители), воспринимавшие его действия. Наличие этих трех компонентов (кто-то действует от имени кого-то, и есть лица, воспринимающие, наблюдающие за его действием) говорило о театральной природе совершающегося действия.

Театральностью были насыщены и два вида состязаний – в остроумии и песенные турниры. Напряжение поднималось до высокого градуса: зрители-слушатели болели за «своих» остроумцев, певцов и как бы включались сами в азарт соревнования, могли и выступить, чтобы поддержать «свою команду». В XIX – начале XX вв., когда средства коммуникации были весьма ограничены, о состязаниях певцов и остроумцев улусы оповещались заранее. И почти в каждом улусе находились одаренные молодые люди, умеющие на молодежных посиделках держать на себе внимание целый вечер [15].

Шаман, по представлениям шаманистов, являлся посредником между миром людей и «миром духов», защищающим интересы людей. Основная форма культовой деятельности шамана получила название «камлание» (от тюркского *кам* – шаман). У тувинских шаманов существовало несколько основных форм камлания, различавшихся, в частности, набором необходимых атрибутов. Здесь усматриваются локальные варианты, наличие которых было связано в первую очередь со сложным этническим составом населения дореволюционной Тувы. Набор атрибутов, которыми пользовался тот или иной шаман, обуславливался, кроме того, статусом шамана.

При всех различиях в атрибутике и родовых у тувинских шаманов с древности существовал целый ряд установлений, обрядов и обычаев, обязательно соблюдавшихся при камлании. Так, например, хотя тувинский шаман мог камлать в любое время суток, именно поздний вечер и ночь считались наиболее благоприятным для камлания временем. В старинной песне поется:

*Ханаар хамы чуве  
Кара дуне ханаар чуве.  
Тот, кому суждено камлать,  
Тот камлает черной ночью [16].*

К помощи шаманов тувинцы прибегали по самым разнообразным поводам, но чаще всего в случае болезни. Рассмотрим обязательные элементы шаманского камлания, составлявшие своеобразный сценарий обряда. Выбор шамана делал сам больной. Из аала больного отправлялся нарочный с запасным конем, предназначенным для шамана. Приняв приглашение, шаман прятал за пазуху зеркало – кузунгу, к которому никому не позволялось притрагиваться, и садился на запасного коня. Нарочный вез снаряжение, необходимое для камлания: костюм прикреплял к седлу, а бубен вешал себе за спину.

Прежде чем приступить к камланию, любой шаман, независимо от статуса, устраивал «сан салыры» – зажигание курильницы. Приготовление

курильницы состояло в следующем: на плоском камне рассыпали золу и горячие угли, туда же клали горсть сушеного можжевельника (артыш). Если курильница сразу начинала дымить, значит, она оживала. Тогда добавляли еще немного муки, тара (очищенного от шелухи и поджаренного проса), масла и сала. Сначала шаман окуривал бубен, затем свою обувь, поднимая поочередно ноги, – считалось, что курильница очищает атрибуты шамана перед камланием и придает ему силу в предстоящей схватке со злыми духами.

Завершив приготовления, шаман бил колотушкой бубен и делал вокруг курильницы по солнцу три оборота правой, потом левой ногой. Под звук бубна он кричал то кукушкой, то вороном, что являлось как бы сигналом к началу камлания, наконец, обращался к ээреням (духам) и вел с ними неслышимый для окружающих разговор.

Закончив «разговор с духами», шаман приказывал сделать «образ болезни, которая мучит его пациента. Он вырезал ножницами из бумаги фигурки, олицетворяющие злых духов. К этим фигуркам прикреплялись разноцветные лоскутки материи. Готовый «чулуу» шаман прикреплял к специальной дощечке (даспан), и аарыгнын чулуузун – «образ болезни» – готов. Одновременно кто-нибудь по указанию шамана готовил «огаалгу». Это маленький квадратный кусочек войлока с положенными на него остатками старой заварки и кусочком сырого мяса – пищей для духов. К концу камлания курильницу «огаалгу» и «образ болезни» выносили из юрты. Воскурив курильницу, человек брал ее в правую руку и совершал три круга по солнцу вокруг больного. В левой руке у него в это время находилась огаалга. Затем он выходил из юрты и шел туда, куда указывал шаман. Сопровождающий его человек нес «образ болезни». Полагали, что «духи болезни охотно покинут юрту, прельстившись приятным запахом и вкусной мясной пищей. Но прежде чем вынесут эти предметы, больному необходимо было помыться «святой» водой – аржаан, причем так, чтобы капли падали на огаалгу и на «образ болезни». «Святую» воду готовили следующим образом: в тарелку с водой наливали молоко и добавляли в нее горсть толченого можжевельника. Таким образом, получался трехсоставной аржаан. Запрещалось проливать «святую» воду на землю. Все капли должны были попасть на поверхность дощечки «даспан» с прикрепленными к нему бумажными всадниками и «огаалгу».

Процесс камлания продолжался до возвращения двух человек, отправленных шаманом для выноса курильницы и «огаалги». Ритуал завершался тем, что шаман с бубном обращался туда, откуда они пришли, чтобы носители болезни не вернулись в юрту по их следам.

В ритуал любого камлания входило гадание при помощи колотушки. Шаман бросал свою колотушку по солнцу в сторону сидящих вокруг очага зрителей. Если брошенная шаманом колотушка падала меховой стороной вниз, то это значило, что человеку выпал «анаа тоорек» – жребий благополучия. Тот, кому выпал жребий благополучия, восклицал: «Алдын, монгун амакай тоорек, хамым!» («Шаман мой, гадание свершилось, достойное серебра и золота!») и с радостью возвращал ему колотушку.

Когда шаман покидал юрту, перед ним открывали дверь. Шаман выходил из юрты только по левой от очага стороне юрты. Шамана полагалось проводить до самой его юрты. Пациент преподносил ему асты – плату за лечение. Размер вознаграждения зависел от имущественного положения больного [17].

Все рассмотренные факты дают возможность утверждать, что кочевые роды и племена Южной Сибири и Центральной Азии накопили в течение своей этнокультурной истории огромный опыт как в театрализации религиозных и бытовых обрядов, так и в танцевальном песенном фольклоре.

В историческом аспекте цивилизация органически связана с длительным развитием этноса, в этом значении весьма интересным представляется утверждение Н.Я. Данилевского о том, что под основой цивилизации надо понимать духовные задатки народа, под влиянием которых складывалась самобытность [18].

Вместе с тем, эвристически позитивна концепция, которая рассматривает цивилизации как многочисленные культурно-исторические типы человеческих общностей, выражающие культурно-историческое творчество многих родственных народов, взаимодействующих в определенных пространственно-временных рамках. Синтезирующей эти подходы, на наш взгляд, является интерпретация искомого в одной из новейших работ Б.С. Ерасова, который понимает под цивилизацией «систему детерминации общественной жизнедеятельности через посредство духовного производства, то есть культуру в ее социально значимых функциях» [19].

Необходимость философско-культурологического осмысления феномена традиции и традиционной культуры в настоящее время диктуется целым рядом причин. Общество нуждается в объективном и непредвзятом анализе своего прошлого, своих духовных и материальных корней, в переосмыслении места и роли традиционной культуры в социальной жизни. Эта тенденция характерна не только для нашей страны, она наблюдается практически во всех странах мира. Самоопределение народов, поиск глубинных исторических корней

национального самосознания, выявление особенностей культурного развития – все это в той или иной мере является основой не только формирования новых национальных государств, но и упрочения уже сложившихся государственных образований и традиционных национальных общностей как в Европе, так и на других континентах. Показательны в познавательном плане следующие примеры.

Монгол Темучжин смог стать Чингис-ханом во многом благодаря тому, что хорошо усвоил традиционную азиатскую культуру самосовершенствования. Он хорошо осознал, что самую большую опасность для любого человека представляют темные, бессознательные импульсы его природы. Чуть более 800 лет назад, по восточному летоисчислению – в год Тигра (Бар жэл), а по христианскому календарю – в 1206 г., на берегу реки Онон состоялось грандиозное событие, совершенно по-новому предопределившее будущее всего евразийского мира и по своему значению в последующем не знавшее границ в историческом времени и пространстве. На Великом курултае было основано единое Монгольское государство, положившее долгожданный конец продолжавшейся столетиями междоусобной и разорительной войне в бескрайних степях. Великим ханом объединенной монгольской земли на нем был провозглашен Тэмучжин – незаурядный и непревзойденный на многие века стратег, полководец и в дальновидности не имевший для своего времени себе равных государственный деятель. Великий курултай, возведя его на трон степной державы, подтвердил за ним принятый еще на курултае 1182 г. титул «Чингис-хан», тем самым, по сути, осуществив легитимацию непрерываемого значения и роли его личности именно как основателя великой монгольской империи. Еще одним значительным явлением на этом курултае стало принятие Великого Ясака («Их засаг») – «Большой власти Чингиса», представлявшего собой уникальный свод законов ханского монгольского государства. Великий Ясак состоял из двух частей: Билика – системы изречений Чингисхана и собственно Ясака. Великий Ясак по существу являлся системой не только нормативно-правовых предписаний, но и нравственных императивов, которым отныне должны были строго следовать в своей жизни кочевники – подданные единого монгольского государства. Поэтому этот сборник законов охватывал почти все стороны жизнедеятельности империи.

Разумеется, Великий Ясак был написан, что называется, не с чистого листа, т. е. Чингисхан сформулировал его не на голом месте. Новый общемонгольский закон строился на базе Еке Торе и древних йосонов (определенного перечня законоподобных правил, обычаев и традиций), которыми

руководствовались монголы до Чингисхана. Однако большинство статей Великого Ясака и полностью Билик, а также необходимость неукоснительного следования духу и буквам нового государственного закона были сотворены и привиты объединенному народу рукой и умом гениального Чингисхана.

Космизм учения Чингисхана, тенгрианское мировоззрение монголов, было тесно связано эзотерикой. В связи со сказанным становится понятным глубокий смысл переписки Чингисхана с известным даосским философом Чан Чунем и последующей их встречи. Даосизм является одной из наиболее развитых ветвей эзотерической традиции. А Чингисхан, как и всякий великий государь, вершивший судьбы, был хорошо знаком с азиатскими учениями и знал магическую силу знания [20].

Традиционная культура Китая, главной составляющей которой является конфуцианство, сформировала сравнительно стабильную систему гуманитарных ценностей, которая укоренена в сознании китайцев и передается из поколения в поколение не только в древнем Китае, но и в современном обществе, где она до сих пор играет активную роль.

На вопрос: «Какому богу ты веришь?» китаец, не задумываясь, ответит: «Я верю в самого себя». Может вдобавок и усмехнуться: «Бога нет». Это привычное отношение жителя Китая к вопросам о религии и вере. Китайцы не обременены страхом перед «судом божьим», абсолютно равнодушны к основным библейским заветам, не замаливают свои грехи. Но при этом история Поднебесной не помнит случаев содомского греха, на ее совести нет разгромленных из-за жажды наживы чужеземных стран и народов, а рабы не захватывали власть в стране. Китаец, испокон веков живущий в перенаселенной стране с непререкаемым авторитетом императора, лишен русского душевного простора, европейского вольнодумия и вседозволенности, абстрактного мировосприятия индусов и дикости африканских племен. Но при этом он доволен положением вещей, самодостаточен и счастлив. Спокойствие и хладнокровие, с которым китайцы принимают тяготы и благосклонности судьбы, дисциплинированность и законопослушность, неприязнительность по отношению к себе и умение довольствоваться малым вызывают у нас легкий шок и недоразумение.

Несмотря на все усиливающееся влияние глобализации, китайское общество строго следует традиционным устоям и держится на крепком фундаменте национальной культуры. Современные китайцы широко используют западные достижения для практической жизни, но при этом никогда не забывают про китайскую мудрость. Китайский дух

постоянно присутствует как в быту, так и в политической жизни этого древнего государства. Необычайная продолжительность исторической жизни китайского народа, никогда не забывавшего своих корней и родства, способствует непрерывающейся передаче культурных ценностей от поколения к поколению. Любые социально-политические веяния с Запада подвергаются тщательному анализу китайской мудростью, переформулируются и подстраиваются под фундаментальные китайские ценности, которые раз и навсегда заложил в свой народ основатель великой китайской идеологии Конфуций [21].

Имя Конфуций (551–479 гг. до н.э.) – латинизированный вариант от китайского Кун-цзы, что значит в переводе «Учитель Кун». Почитатели называют его также «Учителем десяти тысячелетий», великим мудрецом, первым основателем гуманизма. Его учение на устах каждого китайца, его имя – символ китайской мудрости. В настоящее время в небольшом городке Цюйфу, провинции Шаньдун, где находится родовая усадьба Конфуция и живут его прямые потомки в 78 колена, ежегодно устраиваются пышные празднества с ритуальными танцами, полюбоваться которыми стекаются тысячи туристов. Ныне китайские власти активно возрождают политику Конфуция. Его знаменитый тезис: «Древность на службе современности» стал одним из самых популярных в Китае и актуален среди китайской политической элиты и в наши дни.

Согласно В.В. Малявину, секрет бессмертной славы Конфуция прост: «Мудрец первым в истории открыл человека, стал учителем человечности в человеке». В открытии Конфуция нет ничего гениального. Удивительно, но эту простейшую, казалось бы, истину не могли раскрыть до него и не могут до конца понять и сейчас. Конфуций объявил, что человек – творец самого себя и своей культуры. У человека есть то, что отличает его от всего остального в мире: «способность осмысливать свою жизнь, судить самого себя, совершенствоваться всегда и во всем» [22]. Накопленные знания необходимо оставлять для потомков, а те передадут их по наследству детям. Нельзя позволить превратиться этой цепи. Лишь бережно храня культуру и сберегая традиции, человечество обретет долгожданную гармонию под Небом.

Основой идеального государства Конфуций объявил не социальную личность, а целую, идеальную структурированную семью. Мудрость Конфуция была проста – как бы ни менялся мир, в нем всегда будут родители и дети, старшие и младшие, начальники и подчиненные. И если каждый будет соблюдать соответствующий ему статус, то есть

быть сыном, если он сын, или отцом, если он отец, и при этом правильно исполнять причитающиеся ему обязанности, то любое жизненное положение вещей будет легко разрешимым.

Учение Конфуция исключительно гуманно. Он давал возможность усовершенствоваться всем без исключения, от бедняка до императора, объясняя, что борьба будет вестись только с самим собой, где оружием будет следование долгу перед небом, а методом борьбы – постоянное самообразование и следование ритуалам.

Таким образом, традиционная культура в современных условиях подвергается определенным изменениям. Процесс изменения системы ценностей в обществе протекает очень динамично, чему способствует широкое использование новых информационных систем. В основном эти изменения касаются поверхностного уровня культуры. Чем больше влияние глобализационных процессов на культуру, тем больше стремление национальных культур к сохранению своей самобытности, специфики.

#### **Примечания**

1. Кусумова Г.К. Традиционная культура и глобализация // Вестник Бурятского государственного университета. – 2008. – № 14. – С. 264.
2. Кусумова Г.К. Там же. – С. 265.
3. Кармин, А. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 57.
4. Жимбеева С.И. Взаимосопряженность как ментальная основа традиционной культуры // Вестник Бурятского государственного университета. – 2008. – № 14. – С. 13.
5. Касумова Г.К. Указ. соч. – С. 264.
6. Мартынов А.И. О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н.э. // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. – Алма-Ата, 1989. – С. 284.
7. Крадин Н.Н. Кочевничество и теория цивилизаций. Монгольская империя и кочевой мир. – Улан-Удэ, 2005. – Кн. 2. – С. 14.
8. Child V.G. The Urban revolution // Town Plannig Review. 21. – 1950. – P. 3.
9. Крадин Н.Н. Указ. соч. – С. 16.
10. Крадин Н.Н. Там же. – С. 16.
11. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Л., 1989.
12. Санжиев Г.Л. Цивилизации в евразийском пространстве в XIII–XX вв. и место Бурятии в них // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. – Улан-Удэ, 2000. – С. 20.
13. Найдакова В.Ц. Народные традиции в культуре кочевых цивилизаций Центральной Азии и профессиональный театр XX века // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. – Улан-Удэ. – 2000. – С. 300.
14. Майногашева В.Е. Некоторые элементы композиции хакасского эпоса // Проблемы хакасского фольклора. – Абакан, 1982. – С. 42.
15. Найдакова В.Ц. Указ. соч. – С. 302.
16. Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. – Новосибирск, 1987. – С. 23.
17. Кенин-Лопсан М.Б. Указ. соч. – С. 24.
18. Крадин Н.Н. Указ. соч. – С. 17.
19. Крадин Н.Н. Там же. – С. 17.
20. Урбанаева И.С. Эзотерические знания. Проблема души и пути народа // Наука и культура региона: концепции развития. – Улан-Удэ, 1993. – С. 23.
21. Степанова Л.М. Мудрость Конфуция // Вестник БГУ. – 2008. – № 14. – С. 20.
22. Конфуций и его школа. – М., 2002. – С. 6.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ  
ТЮРКОВ САЯНО-АЛТАЯ

Н.Т. Ултургаешева, И. Г. Ултургаешева

В последние годы заметно активизировался во всех слоях населения интерес к многообразным формам, видам, жанрам праздничной деятельности. Возврат к народной художественной культуре – закономерный и объективный процесс, как никогда важный сегодня в силу его объединяющей и аккумулярующей силы, способной обеспечить сохранение народа как нации.

Праздничная культура к началу XXI века раскололась и резко дифференцировалась. Произошло явное изменение ценностных ориентаций. Современный праздничный календарь весьма хаотичен, в нем трудно заметить стройную систему, а главное – не просматриваются тенденции, ведущие к упорядочиванию общественного досуга в различных праздниках, вносящие ритм в социальное пространство значимых событий.

Разрушение системы праздничных традиций ведет к состоянию бесперспективности, разрыву преемственности и ослаблению культурной связи поколений, разрушению социально-культурного пространства, неясности статуса религиозно-праздничной культуры, нескоординированности новых государственных праздников, неопределенности отношения к советской обрядности и ее месту в общем культурном процессе, увеличению количества локальных праздников [1].

Народные календарные праздники, обряды и обычаи народов Саяно-Алтая оптимистичны по своей природе. Заложенный в них нравственно-эмоциональный заряд не допускает даже мыслей о победе зла, о возможности гибели человека и всего человечества. Участие в празднично-обрядовых мероприятиях представителей всех поколений символизирует вечное продолжение человеческого рода. В реальной жизни ритуалы, обряды, обычаи, традиции и праздники обличены в символы, которые составляют основу традиционных праздников.

Одним из таких праздников является Большой День весеннего равноденствия, в современной терминологии обозначающий встречу Нового года, который совершался по древнему лунно-циклическому календарю по времени нулевого меридиана. Следует отметить, что более усовершенствованный солнечный календарь действует в наше время в странах Юго-Восточной Азии, Индии, Китае, Японии, Вьетнаме, Монголии и других странах. У народов Южной Сибири – алтайцев,

бурят, тувинцев, хакасов и других счет времени велся по четырем сезонам года, где началом года была весна [2].

*Шагаа* – тувинский Новый год – самый значительный праздник Тыва-этноса в честь благополучного исхода зимы. «Хоть молодых спроси, хоть старика – нет радостнее праздника шагаа» – писал народный поэт Тувы Сергей Пюрбю [3].

А.В. Адрианов так описывает праздник: «Шагаа – единственный в году праздник у сойот. Праздник обновления и очищения человека от всех греховных дел и помыслов; праздник радостный и светлый, когда человеческое сердце расцветает и наполняется взаимной дружбой и благоволением; когда человек освобождается от всякой работы и весь уходит в ласковые речи, в радушное гостеприимство и угощение всем, что только есть у него лучшего и что иному приходится отведать только в этот раз в течение года.

В юртах, где есть лама, он проводит всю ночь на Новый год в чтении номов (священнописание) и молитве» [4].

У северных алтайцев Новый год – *Жылгаяк* – праздновался в день весеннего равноденствия, 22 марта, когда день становился немного длиннее ночи – ак янты артык пол парза. Предкам алтайцев надежнее было пользоваться лунным календарем, чередованием лунных фаз (месяц) и солнца (сутки). На Новый год Жылгаяк просыпается природа, появляется надежда на все хорошее, светлое.

До наступления этого праздника молодые люди (парни) ходят по домам со словами: «Сала буданка». В переводе этот обряд хождения по домам означает «разгрести сучья» и имеет ритуально-сакральный смысл. Молодость – это знак надежды и счастливой жизни в грядущем году. Поэтому приход молодых людей в дом был большой радостью, на стол ставилось лучшее угощение. Обряд происходит за 2–3 дня до Жылгаяка – Нового года, за это время молодые успевали пройтись по все дворам, очищая дорогу к Новому году. С праздником Жылгаяк алтайцы связывали свои надежды и чаяния и просили у пробудившейся природы богатых всходов, прибавления скота, благополучия и здоровья семьи, проводя обряд «Сала» [5].

Известный тувинский ученый-фольклорист Г.Н. Курбатский на большом историко-этнографическом и фольклорном материале описывает

праздник Шагаа так: «Дети ожидали праздника с особым нетерпением. Они по диску видимой части Луны считали оставшиеся до Шагаа дни. Эти дни быстро проходили в предпраздничных хлопотах и играх, поэтому январь называли «детским», «небольшим месяцем счета детей»... Кроме лунного, тувинцы использовали деревянный календарь. Луч солнца, проникая через дымоход, падал на стенку – деревянную решетку юрты. За два месяца до Шагаа с правой стороны юрты, около постели, всегда в одно и то же время – в полдень – отмечали ножом на решетке, где останавливалась тень. Короче становился день – тень поднималась, день возрастал – тень опускалась. По зарубкам определяли день шагаа. При этом грубая ошибка исключалась вследствие постоянного положения юрты (она была ориентирована входом на восток или юго-восток)» [6].

В традиционном миропонимании народов Саяно-Алтайского нагорья День весеннего равноденствия был утром возрождения Природы к жизни, утром новотворения. Первый день Шагаа – это самый радостный и большой день в году. В этот день нельзя было ни в чем отказать просящему.

Граница зимы и лета называется хакасами – *Чыл Пазы* – Голова года; у алтайцев – *Чагаа-Байрам*. Это время начала кукования кукушек; таяния снегов, первого грома, соединения начала и конца, холода и тепла.

Ритуальные действия людей в эти праздничные дни таят в себе сакральный смысл, в которых сильно выражены черты аграрного и семейно-родового культов. Для этих праздников характерны многие условно-символические действия. Целый ряд обрядовых моментов связан с обращением к солнцу, идущему на небо. Весь строй праздника, его сюжет и атрибуты помогают одержать верх над зимой – сезоном холода, мрака и временной смерти природы.

Тувинцы поклонялись очеловеченным буддийским божествам – бурханам, которые стояли в юрте на столике с красивой резьбой – бурхан ширээзи. На рассвете все взрослые мужчины данного аала во главе с вожаком (самый старший и уважаемый человек) шли к сану (возвышенность, где разжигали костер), на котором разводили священный очаг. Вожак, а за ним и остальные бросали в него сначала кости, потом кусочки мяса, завернутые в пласты сала, подливали топленое масло и сжигали всю принесенную пищу. Вожак должен был знать порядок проведения шагаа, обряды, благопожелания; высоко ценилось умение свободно импровизировать, говорить образным стихотворным языком. Когда разгорался большой костер, люди во главе со старшим выстраивались в затылок друг другу в одну линию

перед жертвенником. Старший плескал в огонь чай, разбрызгивал его на все четыре стороны вокруг сана, сначала на восток, в сторону восходящего солнца, потом по его движению. Таким образом, проводился обряд «кормления» хозяев земли (бескровная жертва), очищение места от злых духов. Одновременно с разбрызгиванием, старший приговаривал или напевал молитву в честь наступающего Нового года. «Новогодние молитвы по своей сути, произведения устного народного творчества, – подчеркивает Г.Н. Курбатский, – содержание которых звучало страстно, слово обладало магической силой, рифмованной формой» [7].

Обряд «очищение, умывание» – чугдунар. После проведения традиционного жертвенного угощения духов моления, люди начинали снегом мыть лица, руки, трясли одежду, кувыркались, терлись о снег спиной, плечами, ногами. От пыльных, грязных шапок и шуб снег становился черным. Люди верили, что все плохое, греховное уходило от них вместе с грязью одежды, рук, что теперь они как бы родились заново и начинают новую жизнь.

По древнему обычаю одним из главных обрядов был «Чолук шулга» – обряд благопожеланий Шагаа, обмен приветствиями, пожеланиями, призванный оказать почтение, прежде всего, старшим, старикам, достойным людям [8].

Хакасам, как и алтайцам, телеутам, тувинцам, издревле была известна очистительная сила Огня. При проведении «Обряда очищения» важно было соблюдать ритуал и сосредоточить на нем внимание. И это потому так важно, что весь праздник, длящийся полную Луну, есть не что иное, как очищение – многократно совершаемое, касаемое не только всех участков жилища, а также всех потаенных участков человеческой души. А поскольку модель мира есть деление его на Верхний и Нижний, на Свет и Тьму, на Белое и Черное, на Добро и Зло, а человек, живущий в Срединном мире, испытывает на себе влияние того и другого мира, обряд Очищения заслуживает пристального внимания. На это имеются определенные причины:

1. Зима, которая символизирует Смерть Природы, есть не что иное, как разум и власть злых сил (Ирлик – бога Смерти, Узут – бога Стужи и Мороза, Хара Моос – бога Ночи и Тьмы).

Возникает вопрос: как может благополучно родиться Чыл Пазы, если его опутывают эти силы? Именно поэтому очищение от них проводилось всем миром и каждым человеком в отдельности. В канун рождения Нового года – Чыл Пазы, Чагаа-Байрам, Шагаа – из жилища вытряхивались все тканые покровы, приводилась в порядок (чинилась и выглаживалась) меховая и кожаная одежда;

мылась и натиралась до блеска посуда в доме; снималась с дальних углов паутина, выметался сор, все вымывалось, вычищалось, освежался воздух путем длительного проветривания. Но при этом хозяева жилища должны были соблюсти одну небольшую, но обязательную формальность – оставить под порогом (или возле) соринку, чтобы со всем конкретным мусором не вымести свой символический улус – счастье, судьбу, так как именно под порогом обитал Покровитель Порога – Хозяин Порога – Иркін Ээзі. Именно поэтому с давних времен чтли порог юрты, жилища, не разрешали садиться на него, рубить на нем мясо, содержать его в нечистоте, а особенно плевать на него (сравните с русскими обычаями *не стоять у порога, не здороваться через порог* и т. д.).

2. Саяно-алтайцы верили, что в долгие морозные месяцы все земные божества – Тайга ээзі – Владыка Тайги, Суг ээзі – Владыка Воды, Таг ээзі – Владыка Горы и другие покидают землю, таким образом уступая злым силам власть над ней. Покидая Землю, они поднимаются к Владыкам Верхнего мира, вершат вместе с ними другие важные для Вселенной дела, а в день весеннего равноденствия они вместе с первыми лучами Солнца после длительного отсутствия возвращаются на землю. Именно поэтому в этот день люди совершали еще один обряд – обряд поклонения Солнцу [9]. Магический смысл, согласно мифологическим представлениям Саяно-Алтайских народов, в том, что они говорили: «Солнце – моя мать, так говорят. Всем живым существам на земле солнце дает благополучие. Если бы не было солнца, тогда на земле ничего не было бы живым, так говорят. И солнце, и мать имеют одинаковую силу для жизни, и поэтому люди стали говорить, что солнце – мать. Люди преклонного возраста в местности Кара-Холь поныне так говорят».

Весьма убедителен факт времен древнеорхонских письменных памятников о большом стечении народа при встрече Нового года, открывающем собой в народном календаре четыре астрономические даты, связанные с фазами движения земли вокруг солнца: весеннее и осеннее равноденствие, летнее и зимнее солнцестояние.

Таким образом, празднование Нового года, Чыл Пазы у хакасов, Ылгаяк у алтайцев, Шагаа у тувинцев было самым массовым, грандиозным, означающим духовное единение народа. Обряды, ритуалы, обычаи в эти дни таили в себе сакральный смысл: поклонение деревьям означало родство человека с лидером трав, листьев, побегов. К примеру, для хакасов священным деревом издревле была береза, она не только считалась посохом божеств

Верхнего мира на земле, но была мировым деревом, крона которого олицетворяла Верхний мир, корни – Нижний, а ствол – Срединный. В этом делении был скрыт глубокий философский смысл познания Добра и Зла, Света и Тьмы, Жизни и Смерти, Любви и Ненависти, которые в течение всей жизни ощущал обитатель Срединного мира – Человек. Ощущая их на себе, он должен был делать выбор: обращался за благословением к Золотой Березе, белый ствол которой означал чистоту его помыслов. Однако наибольшим почтением отличались самые старые березы, как впитавшие в себя силу Неба и Космоса, взявшие жизненные соки Земли, постигшие Мудрость Времени и являющиеся особой энергетической точкой родового пространства.

В жизни народов Саяно-Алтайского нагорья большое место занимали различные религиозные представления и связанные с ними обрядово-ритуальные традиции. Многие культы и обряды были зафиксированы китайскими летописями [10].

Обрядность – составная часть культуры, отражающая духовную сущность народа, его мироощущение в различные периоды исторического развития, сложное и многообразное явление, выполняющее функции передачи последующим поколениям опыта, накопленного в борьбе за существование, своеобразная реакция человека на жизненные условия, специфическая форма выражения народных устремлений и чаяний.

Историческая смена общественных формаций, жизненных условий, потребностей и взаимоотношений людей оказывает влияние и на развитие обрядов и праздников. Как результат изменения действительности обрядность проходит длинный и сложный путь эволюции. Отмирают одни обряды, вступающие в противоречие с мировоззрением людей, трансформируются другие, в которых новое содержание вкладывается в прежние формы, рождаются новые обряды, отвечающие потребностям и требованиям современной эпохи.

Что же включается в понятие «обряд»? В чем его сущность? Почему во все времена, начиная с первобытнообщинного строя, люди отмечали торжественными ритуальными действиями наиболее выдающиеся события своей жизни?

Термин «обряд» происходит от глагола «ображать» – украшать, отмечает Г.Г. Блинова. Обряд является своего рода перерывом в обыденно жизни, ярким пятном на фоне повседневности. Он обладает удивительным свойством воздействовать на эмоциональный мир человека и одновременно вызывать у всех присутствующих сходное эмоциональное состояние, способствующее утверждению в сознании той основной идеи, ради которой он совершается [11].

Первые элементы обрядности возникли из потребности людей в торжественно-радостные и торжественно-скорбные моменты жизни собираться вместе и определенным образом выражать охватившие их чувства. В этом состоит социально-психологическая природа обрядности. Обряд является одним из способов существования традиций. Традиция, в свою очередь, – более широкое общественное явление, особая форма закрепления общественных отношений. Например, обряд повязывания чалама на празднике Нового года. У тувинцев готовили белые бумажные ленты – ак-чалама – новогоднее украшение, широко употреблявшееся в религиозных обрядах. Чалама, изготовленные всеми юртами аала, привязывались к длинной бечевке из белой овечьей шерсти – чун. Для красоты и разнообразия посередине чун помещали чалама шириной в ладонь или несколько уже. Так же алтайцы, тувинцы, хакасы на праздник Чыл Пазы, Ылгаяк, Шагаа на березу, лиственницу подвязывали многоцветные лоскутные ленточки – чалама. Чалама должны быть белого, голубого, красного и зеленого цветов, не допускались черные и желтые. Последние два цвета олицетворяли злые и черные силы: черный – болезни, горе, смерть, печаль, а желтый – коварство, предательство, вероломство и т. д. Цветовая гамма чалама отождествлялась с добрыми силами: белый цвет символизирует истину и сакральную чистоту, является символом верности и преданности; голубой цвет означает благополучие мирного неба, гармонию и согласие, а также равновесие энергий Космоса и Природы на земле; красный цвет всегда олицетворял собой жизнетворные лучи Солнца, как и языки пламени в очаге, дарующие обитателю срединного мира тепло, пищу и спокойствие; зеленый же цвет – цвет листьев, трав, растительности на земле – символ материальности и вечности живой и неистребимой природы, начала всех начал на Земле. Кроме того, каждый из этих цветов несет в себе и другую философскую значимость, вобравшую образность Владык Верхнего мира. Так, синий цвет – цвет Тенгри (Хан Тигір в народном веровании хакасов – Владыка-космос) [12]. Космогонические мифы алтайцев благодетельствуют Ульгения – чистый дух – ару неме. Местонахождение Ульгения – за небесными светилами, выше звезд небесных. В молитвенных обращениях шаманы называют Ульгения «белая светлость» (ак айяс). Он имеет семь сыновей и девять дочерей – «кыјандар» (чистые девы).

Древние тувинцы возвеличивали небо как высший хайыракан – верховное божество. Когда тувинцы совершали поклонение небу, нарекали его

отцом. Когда небо становилось хмурым, бушевала буря и падал большой снег, тувинцы проводили жертвоприношение, разбрызгивая молоко в сторону неба, произнося многозначительные слова:

*Мой отец, небо, прости!*

*Мой отец, небо, изволь!*

Зеленый цвет – Владыка-Природа, красный цвет – цвет Верховной богини Ымай (богини материнства, плодородия и жизни). В срединном мире её обряд соотносится у народов Саяно-Алтая с образом Богини Огня, самым почитаемым, нуждающимся в бережении; красные чалама в предельно четком представлении и есть языки Огня в Очаге [13].

Чыл Пажи – Новый год по-шорски – ежегодно проводится в городах, районах, селах компактного проживания шорцев Кемеровской области: Новокузнецке, Мысках, Междуреченске, Таштаголе, Калтане, Осинниках, Кемерове. По данным переписи 2002 года, численность шорцев составляет 13375 человек. Шорское население остро чувствует потребность общения с природой, чтобы быть в гармонии с природными ритмами.

С праздником Чыл Пажи у шорского народа связано очень многое: это возвращение с зимней охоты, поклонение духам на благополучие рода, планы на будущий год.

После долгого перерыва Чыл Пажи был вновь проведен новокузнецкими шорцами 24 марта 2002 года.

22 марта 2003 года после работы VII съезда шорского народа, на котором были делегаты со всего Кузбасса, новогодний праздник Чыл Пажи был проведен впервые на святом месте новокузнецких шорцев (правый берег реки Томь). Для проведения обряда был специально приглашен из Хакасии кам (шаман) Леонид Васильевич Горбатов, поскольку среди шорцев в то время не было ни одного практикующего шамана. Для организации праздника была привлечена студенческая молодежь, члены Центра шорской культуры «Аба Тура» и актив Новокузнецкой городской общественной организации НГОО «Шория», которые не были задействованы в работе съезда: К.А. Тенешев, О.Н. Тенешева, О.М. Тенешева, И.И. Тенешева, Л.А. Тенекова и др. Под руководством шамана они подготовили площадку, обрядную атрибутику, костры и национальное угощение. В обряде приняли участие около 100 человек. Несмотря на позднее время (солнце почти село), ритуальный обряд очищения и благопожелания был проведен строго по всем канонам, как он проводился в далеком прошлом. Было видно, как тяжело про-

ходил обряд, какие огромные усилия предпринимал шаман и семеро его помощников, чувствовалось неподдельное волнение всех участников, поскольку многие впервые принимали участие в настоящем обряде.

Накануне праздника Л.В. Горбатов провел поисковую работу по выявлению священных мест в Новокузнецке и его окрестностях. Праздник не был стилизованным, он проводился именно так, как и у наших далеких предков.

В настоящее время Чыл Пажи празднуется повсеместно, с четким соблюдением его ритуально-обрядовой традиции:

Подножие священной горы Мустаг (Шерегеш);

Шорский род «Таяш» стал инициатором проведения праздника в отдаленном шорском поселке – КИЧИ;

С. Бородино (г. Мыски);

Музей-заповедник Томская писаница (г. Кемерово) и др.

Работа по воссозданию ритуально-обрядового комплекса праздника Чыл Пажи продолжается, уточняются детали, дополняются элементы традиционной атрибутики, национальной кухни, национальных костюмов, тексты благопожеланий [14].

Характеризуя современное состояние традиционной праздничной культуры тюрков Саяно-Алтая, отметим, что календарные праздники как часть традиционной культуры любого этноса – стереотипизированные, отражающие многовековой опыт рациональных фенологических и экологических знаний, приуроченные к определенным датам формы поведения, связанные с трудовой, хозяйственной деятельностью людей, обусловленной космическим ритмом природы, временами года.

#### *Примечания*

1. Паренчук Т.Н. Праздничная культура современной России в контексте урбанизации: автореф. дис. на соиск. кандидата культуролога. – Кемерово, 2008.
2. Казачинова Г.Г., Татарова В.К. Методические рекомендации по проведению Чыл – Пазы. – Абакан, 1995.
3. Пюрбю С. Напевы жизни. – Кызыл, 1967. – С. 195.
4. Адрианов А.В. Этнографические очерки Урянхайской жизни. Сиб. Тыва. – Томск, 1917.
5. Ултургашева Н.Т. Народная художественная культура в системе трансляции ценностей народов Саяно-Алтая. – Абакан, 2002. – С. 41.
6. Курбатский Г.Н. Тувинские праздники. – Кызыл, 1973. – С. 3.
7. Курбатский Г.Н. Там же. – С. 10.
8. Курбатский Г.Н. Там же. – С. 11.
9. Казачинова Г.Г., Татарова В.К. Указ. соч. – С. 5.
10. Блинова Г.П. Народная художественная культура: русские народные праздники и обряды. – М., 1997. – С. 14.
11. Казачинова Г.Г., Татарова, В.К. Указ. соч. – С. 9.
12. Каташ С.С. Мифы и легенды Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1978. – С. 15.
13. Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. – Кызыл, 1993. – С. 64.
14. Пиченина Н.М., Тенешева Л.А. Чыл Пажи – Новый год по-шорски. Праздник, который изгоняет вражду и дарит людям мир и любовь. – Новокузнецк, 2010.

## СЦЕНОГРАФИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА МАССОВОГО ПРАЗДНИКА

В.П. Курбатов

Многообразие существующих в мире философских и научных определений культуры не позволяет сослаться на это понятие как на наиболее очевидное в обозначении объекта и требует более четкой и узкой его конкретизации [1]. В Большой Советской Энциклопедии сказано, что культура понимается как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. Культура – это исторически определённый уровень развития общества и человека, выраженный в типах и формах организации жизни и деятельности людей, а также в создаваемых ими материальных и духовных ценностях. В то же время культура выступает как сложная, многоуровневая знаковая система, моделирующая в каждом социуме картину мира и определяющая место человека в нем. Мы называем культурой все, к чему прикасается рука человека. Любой предмет, созданный человеком, является частью культуры.

Основная функция культуры – быть средством творческого созидания артефактов. Артефакт – это продукт и результат человеческой деятельности, искусственно созданные человеком предметы и явления (в переводе с латинского *arte* – искусственный и *factus* – сделанный).

Мир артефактов – это искусственная среда человека, «вторая природа», удовлетворяющая самые различные потребности людей. В отличие от предметов и явлений природы артефакты имеют не только объективные свойства, но и субъективную значимость или ценность для человека. Человек с помощью культуры и благодаря ей творит ценности материальные и духовные. Отсюда основные задачи данной статьи:

1. Рассмотреть развитие сценографии в массовом празднике и ее взаимосвязь с развитием культуры.

2. Определить особенности сценографии в массовом празднике.

3. Проанализировать структуру и состав сценографии.

Массовый праздник как социально-художественное явление создан человеком и поэтому является частью культуры, реализующей ее основные функции [2].

Праздник представляет собой сложное и многогранное явление, которое нельзя толковать в виде простой механической суммы слагаемых. Слагаемые праздника пребывают во взаимодействии

и тесно переплетены друг с другом. Проникнуть в сущность праздника и объяснить его роль в культуре и общественной жизни, руководствуясь каким-то одним принципом, невозможно. Вбирая в себя опыт культуры и искусства, праздник предстает как сложный синтетический объект, по-своему использующий различные виды художественной деятельности. Массовый праздник – организованная, интегрированная, открытая, искусственная система, созданная субъектами для воплощения заранее определенных целей с использованием активного участия всех присутствующих на празднике.

Праздник как система и явление культуры состоит из следующих подсистем: система событий или фактов, окружающая (сценографическая) среда, система активизации зрителя и т. д. [3].

В монографии «Массовый праздник как способ преодоления социально-культурных конфликтов общества» автор подробно проанализировал природу массового праздника как системы, выделив составляющие его подсистемы. Исходя из приведенной иерархии подсистем праздника, сценография является третьей по значимости подсистемой (после актерской системы и системы фактов, положенных в основу праздника), способной выступать как самостоятельная система искусства, а следовательно, и культуры.

*Сценография* – вид художественного творчества, занимающийся оформлением зрелищных видов искусства и созданием их изобразительно-пластического образа или «второй природы» (художественного бытия), существующего в сценическом времени и пространстве. К искусству сценографии относится все, что окружает актера – декорации; все, с чем он имеет дело, играет, действует – материально-вещественные атрибуты; что находится на его фигуре – костюм, грим, маска, другие элементы преобразования его внешности. И обязательно музыкальное и световое сопровождение. В качестве выразительных средств сценография может использовать, во-первых, то, что создано природой и человеком, во-вторых, предметы быта или производства, в-третьих – то, что рождается в результате творческой деятельности художника (от масок, костюмов, вещественного реквизита до архитектуры, живописи, графики и т. п.). Все это является «генетическим кодом» сценографии, в котором заложены три главные функции, выполняемые её в любом зрелищном виде искусства: *персонажная, игровая и обозначающая место действия.*

*Персонажная* предполагает включение сценографии в сценическое действие в качестве самостоятельно значимого материально-вещественного, пластического, изобразительного или какого-либо иного (посредством воплощения) персонажа – равноправного партнера исполнителей, а зачастую и главного действующего «лица».

*Игровая функция* выражается в непосредственном участии сценографии и ее отдельных элементов (костюм, грим, маска, вещественные аксессуары) в преобразении облика актера и в его игре.

*Функция обозначения места действия* заключается в организации среды, в которой происходят события спектакля.

Персонажная функция была преобладающей на стадии возникновения сценографии. В центре ритуально-обрядовых действий находился объект, воплощавший образ божества или некоей высшей силы: разные фигуры, в том числе и античные скульптуры; всевозможные идолы, тотемы, чучела; разные виды изображений, включая те же настенные рисунки в древних пещерах; деревья и другие растения (вплоть до современной новогодней елки; костры и прочие виды огня как воплощение образа солнца).

Одновременно с персонажной в ритуально-обрядовых действиях реализовывались и две другие функции – организации места действия и игровая.

Место действия ритуальных акций и представлений было трех типов.

1. Обобщенное место действия – наиболее древний, рожденный мифопоэтическим сознанием и несущий в себе семантический смысл мироздания (квадрат – знак Земли, круг – Солнца; разные варианты вертикальной модели космоса: мировое древо, гора, столп, лестница; ритуальный корабль, ладья, лодка; наконец, храм как архитектурный образ вселенной).

2. Конкретное место действия – это окружающая человека среда его жизни – природная, производственная, бытовая: лес, поляна, холмы, горы, дорога, улица, крестьянский двор, сам дом и его внутреннее помещение – светлица.

3. Предсценное – являлось ипостасей двух других: сценой могло стать любое пространство, отделенное от зрителей и становящееся местом для игры.

Игровая сценография появляется в древнегреческих театральные спектаклях. С этого момента начинается уже собственно театр как самостоятельный вид художественного творчества и игровая сценография как исторически первая система оформления спектаклей. Вместе с тем, в древнейших формах театральные представления, особенно в античных и восточных (оставшихся наи-

более близкими к ритуально-обрядовому театру), продолжали занимать существенное положение, с одной стороны, сценографические персонажи, с другой, – обобщенные места действия как образы мироздания. Например, оркестра и проскениум в древнегреческой трагедии. Возрастание доли игровой сценографии происходило по мере исторического движения театра от мифопоэтического к светскому. Пиком этого движения стали рожденные эпохой Возрождения итальянская комедия дель арте и театр Шекспира. Именно здесь система оформления спектаклей, основанная на игровом действии-манипулировании актеров с элементами сценографии, достигла своей кульминации, после чего на несколько веков, вплоть до XX в. включительно, сменилась иной системой оформления: декорационным искусством. Главной функцией его стало создание образа места действия.

В массовом празднике игровая сценография использовала природное окружение – греческие праздники. Римляне первыми стали создавать искусственную игровую сценографию и в театре, и в массовых зрелищах. Так, для восстановления исторического морского сражения выкапывали искусственный водоем, в котором помещалось несколько сотен кораблей.

Средневековые и праздники эпохи Возрождения, Французской и Октябрьской революций использовали реальные места событий и архитектуру города, где проходило массовое действие.

В 70-е годы XX века, когда массовые праздники достигают пика своего развития, игровая сценография становится синтетической, используется реальное место события и искусственно созданная атрибутика. Подобное происходит при реконструкции боев на Бородинском поле.

Три композиционных строя сценографии образуют три архитектурных уровня. Первый – распределение масс в пространстве. На его основе строится второй композиционный уровень, который учитывает выявление масс в их цветоцветовых взаимоотношениях. Третий уровень предполагает пластически углубленную детализацию масс пространства в динамике движения. Эти композиционные уровни, формирующие каждую сценическую деталь, включая и актера, находятся в постоянной взаимной корректировке.

В зрелищных видах искусства, особенно массовом празднике, три композиционных уровня организуют каждую сценическую деталь, формируя художественно значимое пространство конкретного праздника. В силу этого можно говорить об актере как определенной массе сценического пространства, находящейся во взаимодействии с другими массами этого пространства, об актере как цветовом пятне в общем колорите сценического

пространства, об актере как динамически развивающейся пластике, действующей в пластически углубленном пространстве зрелищно праздничного представления. Только во взаимодействии всех трех композиционных уровней в динамике реального движения, центральной силой которой является актер, создается сценографическая целостность праздника.

Сценографическое решение праздника заложено в системе фактов или событиях, положенных в его основу. Именно эти факты или события диктуют необходимость использования одного реального места действия или нескольких искусственных площадок, которые необходимо создать для праздника. Или синтез реального места событий и искусственно созданных атрибутов.

Говоря о сценографической культуре массового праздника, необходимо рассмотреть ее зависимость от развития культуры вообще. Обратимся к основным этапам развития культуры.

*Античность.* Во-первых, античная культура отличается космологичностью. Космос противопоставит Хаосу своим совершенством и упорядоченностью, своей красотой. Сама по себе красота заключена в природе, поэтому подражать ей следовало всем без исключения художникам. Так складывались эстетические категории, тесно связанные между собой, исходящие из космологичности мышления и пронизывающие всю античную культуру, все искусство: красота, гармония, мера.

Во-вторых, античную культуру объединял антропоцентризм. Лучшее определение антропоцентризма заключено в словах Протагора: «Человек есть центр всей Вселенной и мера всех вещей». Космологизм греческой культуры предполагал антропоцентризм. Космос постоянно соотносится с человеком. Сопоставление макрокосма – Вселенной и микрокосма – человека предполагало гармонию существования. Поэтому для древнегреческой культуры был свойственен поиск «пропорции связи вещей», математических законов красоты и гармонии, поиск идеала человеческого тела и духа. Тело человека подверглось тщательному геометрическому изучению, в результате чего были выявлены идеальные пропорции гармоничной человеческой фигуры, установлены правила пропорционального соотношения его частей. Предполагается, что теоретиком пропорций является скульптор Поликлет. Тело, прекрасное само по себе, было лишь частью гармонической личности. Идеал, к которому должен был стремиться каждый гражданин полиса, – калокагатия. Прекрасный и хороший человек соединяет в себе красоту безупречного тела и нравственное совершенство. Это положение определяет «телесный» характер культуры Древней Греции. Красота телосложения почиталась высоко и дости-

галась физическими упражнениями и гимнастикой, т. е. достигнуть идеала можно было упражнениями, образованием, воспитанием. Именно поэтому атлеты, участвовавшие в Олимпийских играх, изначально выступали обнаженными. В этом и заключается взаимосвязь и взаимовлияние общей культуры на сценографическую, в частности – на ее игровую функцию.

В-третьих, для культуры античной Греции была характерна состязательность. Эта черта была порождена полисным характером культуры. Состязательность пронизывала все сферы жизни: проводились состязания спортивные, конные, поэтические, музыкальные, состязания философов и т. п. Агон (состязание, борьба) олицетворял характерную черту свободного грека, гражданина полиса. Его личные заслуги и качества проявлялись только тогда, когда выражали идеи и ценности городского коллектива.

Состязательный характер античной культуры проявляется и в таких ее чертах, как праздничность, зрелищность, красочность. Праздники сопровождали все состязания, а также сельскохозяйственные работы и являлись неотъемлемой частью социальной жизни древних греков. И снова мы видим связь культур.

Все праздники и зрелища Древней Греции проходили в окружении реальной природы и на природе с добавлением необходимого оформительского реквизита: «его (Диониса) сопровождали менады с бубнами, плющом или змеями в волосах; сатиры – полулюди с козьим хвостом и лошадиными ушами, нимфы, музыканты и танцоры. Празднование Дионисий сопровождалось круговой пляской участников в вывороченных шерстью наружу козлиных шкурах. Певцы приставляли к себе козлиные рога, делали бороду из дубовых листьев, а голову покрывали венком из плюща, изображая, таким образом, козлоногих сатиров – спутников Диониса» [4].

Важнейшей особенностью европейской средневековой культуры является особая роль христианского вероучения и христианской церкви. В условиях всеобщего упадка культуры сразу после разрушения Римской Империи только церковь в течение многих веков оставалась единственным социальным институтом, общим для всех европейских стран, племен и государств. Церковь оказывала огромное влияние на формирование религиозного мировоззрения, распространяя идеи христианства, проповедуя любовь, всепрощение и всем понятные нормы социального общежития, веру во всеобщее счастье, равенство, добро. В средние века картина мира основывалась, главным образом, на образах и толкованиях Библии. Исходным пунктом объяснения мира было полное и безусловное противопоставление Бога и природы, Неба и Земли, души и

тела. В сознании человека эпохи средневековья мир виделся как арена противоборства добра и зла, как некая иерархическая система, в которой нашлось место и Богу, и ангелам, и людям, и потусторонним силам тьмы. При этом сознание человека эпохи средневековья было глубоко магическим. Это была культура молитв, сказок, мифов, волшебных заклятий. Значение слова писанного и особенно звучащего было чрезвычайно велико. История культуры Средневековья – это история борьбы церкви и государства. Положение и роль искусства были сложными и противоречивыми. Но, несмотря на это, в течение всего периода развития европейской средневековой культуры происходили поиски смысловой опоры духовной общности людей. Феодальное общество породило новую культуру, отличную от культуры античного рабовладельческого общества. А она в свою очередь – новую зрелищную культуру и как ее составляющую сценографическую культуру. Главной ее носительницей была церковь, охранительница и защитница класса феодалов.

Происходит разделение праздничной зрелищной культуры средневековья. Праздники для народа под строгой цензурой церкви. Мистерии, миракли, моралите – представления, рассказывающие об Иисусе Христе и о муках ада, ожидающих грешников. Отсюда искусственный характер всей сценографической культуры, то есть все музыкальное и вещественное оформление создается людьми. Оно отвечает всем канонам церкви и носит ярко выраженный религиозный характер. С другой стороны, налицо народные карнавалы, которые и по содержанию, и по оформлению резко контрастируют с церковными праздниками [5].

Природная сценография, присущая праздникам античности, уступает место искусственной сценографии, подчиненной канонам церкви.

Все три основные функции сценографической культуры претерпевают кардинальные изменения. Общая религиозная культура диктует правила существования игровой и персонажной функциям. Если в праздниках античности функция места действия отличалась многообразием: спортивные и творческие состязания, праздники, посвященные различным богам, то в средневековье она обозначает в основном три места действия: земля, где живет грешный человек, рай и ад. Из-за этого изменяется и архитектурная структура сценографии. Исчезает цветоцветовая палитра, остаются три цвета – черный, белый, красный. В массе исчезает индивидуальность. Она превращается в безликое серое пятно.

Народный карнавал по сути своей сохраняет традиции античности. Он берет начало от праздника Римских Сатурналий (лат. Saturnalia). На время Сатурналий различия между господами и рабами

упразднялись: раб получал возможность поносить своего господина, сидеть с ним за одним столом. Более того, господин подносил рабу вино, а тот напивался, подобно свободным римлянам. На время праздника выбирали «короля» – прообраз будущего шута, который в конце Сатурналий либо совершал самоубийство, либо погибал от ножа, огня или петли. Сценографическая культура базируется на античности, добавляя в нее новые элементы – смена положений, чего не было в античности: раб – господин, господин – раб. Таким образом, расширяется игровая функция сценографии.

Когда говорят о праздничной культуре средневековья, иногда забывают еще об одном довольно значительном её пласте – рыцарских праздниках и турнирах. В обязанности рыцаря входила не только защита чести и достоинства сюзерена. Традиция требовала от рыцаря следовать определенным «правилам чести», так называемому «кодексу рыцарской чести». Основа кодекса – идея верности долгу. Кодекс регулировал правила ведения боя и т. д. К числу рыцарских достоинств относились благородное поведение в бою, поединке, щедрость, смелость. Традиция требовала от рыцаря знать правила придворного этикета, уметь вести себя в обществе, утонченно ухаживать за дамой, благородно относиться к женщине, защищать униженных и оскорбленных. В число «семи рыцарских добродетелей», наряду с верховой ездой, фехтованием, плаванием, игрой в шашки, умелым обращением с копьем, входило также поклонение и служение даме сердца, сочинение и пение стихов в ее честь.

Указанные идеалы составляли основу представления о специфически рыцарском поведении – куртуазии (от французского court – двор). Куртуазия – особый ритуал отношений и нравственных категорий, диктуемых придворным этикетом.

Рыцарский кодекс чести требовал и определенной сценографической культуры в рыцарских турнирах. Данная культура резко отличалась от церковных и народных праздников. Она была регламентирована. Основные функции и архитектурные уровни сценографии вне зависимости от места проведения были едины и неизменны.

Во времена французской революции (1789–1792) идет своеобразное возрождение празднеств древнего мира, но в центре их поклонение свободе, равенству и братству. 14 июля 1790 года устраивается «Празднество Федерации», посвященное годовщине взятия Бастилии. На Марсовом поле были сооружены трибуны, триумфальные арки в античном стиле, через Сену перекинули понтонный мост, а посередине поля был воздвигнут «Алтарь Отечества» с широкими лестницами и античными барельефами, имевшими надписи: «Нация», «Отече-

ство», «Закон», «Конституция». Перед «Алтарем Отечества» во время произнесения присяги войска потрясали оружием, знамена поднимались вверх, звучали трубы и барабаны, гремели пушки».

В описании этого праздника мы видим возвращение к сценографической культуре античности, но с разницей в том, что в Древней Греции все описанное существовало в реальности и сценографическая культура подчинялась этой реальности. В приведенном примере натуральность уступает место искусственному, но, тем не менее, законы и правила существования остаются неизменными.

В годы свершения социалистической революции в России театрализованные представления и празднества проводятся повсеместно, несмотря на голод и разруху. Они объединяют в активном революционном порыве тысячи исполнителей и десятки тысяч зрителей. Эти празднества обычно назывались действиями или мистериями.

В мае 1920 года было организовано массовое зрелище «Мистерия освобожденного труда», которое разворачивалось прямо на площади Красного Питера возле биржи труда. «Фасад биржи превращен в огромную ступенчатую сцену. Звучат фанфары. С обеих сторон вступают на сцену две колонны. Шествие рабов. Низко сторбленные фигуры, придавленные вековым изнурительным трудом и голодом... В верхней части сцены располагается антипод – отживающий, неистово веселящийся мир капитала. В центре сцены садится на трон буржуй. Этого властелина обступают сотня прихвостней. Они скачут вокруг него в балетной пляске... В то время как шествие бедных внизу сопровождается траурным маршем Шопена, на верхней сцене музыка исполняет попури из буйно-веселых цыганских песен. Внезапно эти два музыкальных мотива жутко обрываются, сжимая сердце и вызывая предчувствие чего-то угрожающего».

В массовом представлении участвовало несколько тысяч самодельных и профессиональных актеров, а посмотрело его около десяти тысяч зрителей.

Все виды зрелищных искусств – поэзия, музыка, цирк, скульптура, живопись – объединились в этом зрелище для служения пролетарской пропа-

ганде и, надо признать, достигли в этом немало успеха, что еще раз подчеркивает огромную значимость театрализованного зрелищного представления, особенно его сценографического решения, способного формировать социальные, политические и культурные традиции общества.

Следует заметить, что праздник всегда имеет прямое отношение ко времени. В основе его лежит определенная и конкретная концепция природного (космического) и исторического времени. Он связан с некими высшими целями человеческого существования, с его возрождением и обновлением. Праздничность – это своего рода форма второй жизни народа, вступившего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия.

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 приходим к следующим выводам:

Массовый праздник – явление культуры, а его составляющие тоже обладают всеми свойствами, присущими празднику.

Обращаясь к праздничной культуре, мы вполне обоснованно можем говорить о сценографической или технической культуре праздника.

Три основные функции сценографической культуры остаются обязательными для всех праздников и для всех времен.

Архитектоническая структура сценографической культуры изменяется в зависимости от социальной власти, точнее, от тех, «кто правит бал».

Сценографическая культура находится в неразрывной связи с культурой данного социума и подчиняется ее правилам, нормам, целям и задачам, воплощая их в праздничном действе.

#### Примечания

1. Культурология. XX век. Энциклопедия: В 2-х т. – СПб., 1998.
2. Курбатов В.П. Массовый праздник как способ преодоления социально-культурных конфликтов общества. – Кемерово, 2009. – С. 88–90.
3. Курбатов В.П. Указ. соч. – С. 120–134.
4. Грубер Р.И. Всеобщая история музыки. – М., 1956. – Ч. 1. – С. 94.
5. См.: Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1965.

## НАРОДНАЯ ПЕСНЯ В РЕПЕРТУАРЕ ТВОРЧЕСКОГО КОЛЛЕКТИВА

Е.М. Бородина

В 60-е годы XX века русское народно-певческое исполнительство постепенно становится самостоятельным направлением музыкально-исполнительского искусства и начинает активно развиваться в профессиональной, самодеятельной и учебной формах [1]. С этого времени «начался новый период подготовки руководителей народного хора, который стал важной вехой, обозначившей на государственном уровне осознание необходимости сохранения и развития национально-певческих традиций» [2].

С возникновением «новой фольклорной волны» в исполнительском искусстве были созданы благоприятные условия для зарождения первых студенческих («Родники», руководители С.К. Игнатъева и В.К. Нестеров), профессиональных фольклорных ансамблей («Русская песня», руководитель Н.Г. Бабкина) и отдельных исполнителей народной песни (В. Девятков, Г. Егорова, В. Готовцева). Они осуществляли широкую концертную деятельность с целью пропаганды и сохранения народно-певческих традиций [3]. Так народная песня планомерно получила свое отражение в деятельности народно-певческих коллективов и исполнителей, а также выступила в качестве учебного материала в успешно действующих структурах дополнительного образования.

Сегодня народная песня является уникальным источником познания традиционной культуры. Она всегда была тесно связана с народным бытом, определяющим сущность и социальные формы её функционирования, а характерная особенность её заключается в устном бытовании.

Характеризуя народную песню и выделяя её особое место в народном быту, Т. Попова пишет: «Песня – старейший по происхождению жанр вокальной музыки, известный всем народам мира», а «народная песня – плод коллективного творчества многих поколений» [4].

Народная песня во всем ее жанровом многообразии создавалась в различные периоды русской истории. Она «переливалась в свободные исповедальные формы ради того, чтобы утолить потребность личности в самосозерцании и поощрить социальную решимость человека. Она выразила бесконечный в своей самоуглубленности и торжествующей красоте мир чувствований простолюдина, прежде всего – крестьянина, и показала устойчивость духовных ценностей, выработанных

народом вопреки давлению сил, пытавшихся растоптать человеческое достоинство «податного сословия» [5].

По мнению В.М. Щурова, народная песня раскрывала «самые глубокие человеческие чувства – безоблачной радости, безысходной грусти, взаимной и неразделенной любви, дружеского расположения и горькой обиды, счастья мирного труда и доблести с врагами» [6].

Творческая природа народной песни проявлялась в связи с требованием времени, в процессе которого создавались новые песни, по содержанию и музыкальному стилю созвучные эпохе [7]. Так, повседневный труд и общественный быт земледельцев-славян с давних времен сопровождался трудовыми, игровыми и обрядовыми песнями, которые были прикреплены к определенному времени года, к циклам сельских работ. Песни, приуроченные к различным датам сельскохозяйственного года, в ученном мире получили название «календарные». Они были призваны обеспечить хороший урожай в поле, приплод в хлеву, полное довольство, благополучие в семье.

*Календарные песни* – это песни аграрных праздников и обрядов, непосредственно связанные с сельскохозяйственным календарём. Исполнение календарных песен позволяет певцам составить более или менее исторически верное представление о былой аграрной праздничности и сопровождавших её песнях.

Одну из непревзойденных вершин в развитии музыкальной творческой мысли представляет собой лирическая песня XVI–XVII вв. Она выделяется красотой мелодического рисунка, глубиной и серьезностью содержания, а духовный мир песенных героев раскрывается в конкретной жизненной обстановке, типических обстоятельствах в непосредственной близости к повседневному быту [8]. Лирическая песня широко раскрывает самые трагические темы: любви, разлуки, ожидания, тяжелой женской доли, тоски по родине. В большинстве своем эти песни были неприуроченными, т. е. не были жестко связаны ни с обрядовыми, ни с традиционными формами общественного быта. Поэтому они пелись в течение всего года: и в будни, и в праздники.

По жанровому составу лирические песни принадлежат к разным историко-возрастным и стилевым пластам. К ранней лирике относятся протяж-

ные песни. В народе их называют «протяжными», «долгими», «стяжными», «проголосными», подчеркивая тем самым их распевность. В тематическом отношении они являются продолжением исторических песен, что подтверждает действие, которое происходит «на дальней на сторонушке». Протяжные песни содержат в себе грустные размышления русского человека о своей горькой участи.

К поздней лирике относятся городские песни, которые стали зарождаться в результате коллективного творчества представителей разных социальных слоёв. Жанры городского фольклора включают в себя городской романс, фабрично-заводские, тюремные, рекрутские песни, а также студенческий и солдатский фольклор [9]. Особую область городской песенной культуры составляет солдатская песня. Условия солдатской жизни были тяжелыми, обращение с солдатами – жестоким. Многие песни были созданы анонимно. Все тяготы воинской службы раскрываются в песнях советской эпохи.

В целом народные песни новой эпохи проникнуты героическим пафосом. Они служили действенным идейным оружием борьбы с врагами революции, боевым знаменем, объединявшим широкие массы.

Большим жанровым разнообразием отличаются песни гражданской войны, среди которых встречаются призывные песни-гимны, патриотические песни, походные бытовые, лиро-эпические о событиях и героях-бойцах [10].

Значительную роль в культурной жизни русского народа играли песни, сочетающиеся с хореографическим движением. Они во многом сложились под воздействием норм западноевропейской функциональной гармонической системы, с четким разграничением функций тоники, субдоминанты и доминанты. Однако эти песни имеют свое национальное лицо, отражая в напевах свойства русского характера [11].

В середине XVII в., а особенно на протяжении XVIII и XIX веков хороводы, игры и пляски стали любимым развлечением сельской молодежи. Особенности напевов и словесного содержания *хороводных* песен во многом определяются характером хореографического построения хороводов, особенностями шага и пластикой их участников. Само слово «хоровод», вероятно, имеет древнее славянское происхождение. В ряде областей (например, в Курской) оно звучит как *карагод*, *каравод*, *куравод* (движение по кругу), *посолонь* (движение по ходу солнца). На Урале и в Сибири песни, связанные с движением по кругу, называются «круговыми».

Показателем для *игровых песен* служит полное отсутствие хороводного движения, сочетающегося

с игровым действием или применением элементов хореографии. В игровых песнях проигрываются шуточные, забавные сценки («Костромушка», «Мак»), а молодежные игровые песни заканчиваются поцелуями.

*Плясовые песни* отличаются своей импровизацией, где каждый участник стремится продемонстрировать изобретательность, предлагая наблюдающим его искусство зрителям все новые и новые хореографические элементы [12].

Являясь наиболее популярным и распространенным жанром музыкального фольклора, народная песня на протяжении многих веков привлекала к себе истинных ценителей отечественной культуры: поэтов музыкантов, педагогов. Как художественная форма отражения нравственно-эстетических идеалов народа она стала активно использоваться в современной педагогике. В этом смысле народная песня есть носительница живых индивидуальных основ национального воспитания, незаменимое средство для образования здорового вкуса, понимания изящного и способности им наслаждаться. Народная песня стала исходной точкой музыкального воспитания и образования подрастающего поколения. Она закладывает фундамент национального мышления, формирует художественный вкус. Таким образом, народная песня может рассматриваться как средство нравственно-эстетического воспитания.

Велика *познавательная роль* народной песни, в словах которой содержатся сведения о прошлом русской земли, об условиях жизни наших предков, их мыслях и чувствах, желаниях и заботах.

В народных песнях раскрываются характерные свойства *национального характера*, выражаются эстетические идеалы народа – представления о доблести и предательстве, добре и зле, прекрасном и безобразном. Лучшие человеческие свойства обнаруживаются в деяниях русских богатырей. О сложных личных и семейных отношениях рассказывают слова лирических, хороводных, календарных песен. Слабости характера, общественные пороки хлестко высмеивает частушка. Из песен мы много узнаем о мировоззрении и психологии народа, о природе страны.

Как во всяком глубоком и содержательном произведении искусства, в классических примерах народной музыки сконцентрирована значительная *идейно-воспитательная* сила. Русские песни вызывают стремление к самоусовершенствованию, к общему человеческому благу и счастью, а также воспитывают высокие чувства любви к Родине, уважение к труду [13].

Лучшие образцы народной песни имеют непреходящее *художественное воздействие*. Эстетически обобщенное отражение действительности, претворенное в народном мировоззрении, в его возвышенном эстетическом идеале, лежит в основе песенной образности. В каждой песне как в художественном целом синтезируются музыкальная и поэтическая образность. Единство напева достигается взаимодействием, совокупностью многих музыкальных закономерностей, средств и приемов, воплощение которых с высокой степенью мастерства является непременным условием той жизнестойкости, которая обеспечивает непреходящее значение лучших песенных образцов [14].

Сегодня одной из главных задач учебных и творческих народно-певческих коллективов стало обучение средствами народного песенного творчества. Включение в репертуар различных жанров народной песни позволит не только освоить определенный пласт песенной культуры, но и удовлетворить эмоциональные, творческие и духовные потребности личности.

Формирование репертуара – одна из стержневых сторон деятельности руководителя, обучающего ансамблевому и хоровому народному пению. Через умело подобранный репертуар исполнительский коллектив может не только овладеть определенными исполнительскими навыками, но и приобрести индивидуальный стиль и направление работы. *Репертуар – это основной учебно-воспитательный комплекс, который включает в себя различные по жанру, форме и стилю произведения.* Специфику репертуара фольклорного ансамбля определяет само его название, предусматривающее обращение к подлинным образцам музыкального, хореографического и театрального, главным образом, крестьянского народного искусства.

Сегодня репертуар фольклорного ансамбля выступает как действенное средство пропаганды народного творчества, благодаря которому широкая аудитория приобщается к национальному достоянию, воспитывается любовь и уважение к народной культуре, развивается художественно-эстетический вкус и понимание народного искусства как непреходящей общечеловеческой ценности.

Репертуар – это еще и отражение творческих взглядов руководителя. Он позволяет судить о направлении, нравственных принципах и эстетическом вкусе музыканта, возглавляющего исполнительский коллектив. В процессе накопления опыта творческо-профессиональной работы художественные взгляды руководителя могут меняться, однако принципиальные позиции в наборе того, что следует пропагандировать из фольклорного материала,

необходимо выработать уже к началу профессиональной деятельности. Это важно, поскольку в фольклоре, как и в жизни, далеко не все равноценно с художественно-эстетической точки зрения. Непонимание или нежелание считаться с тем, что и фольклорные материалы требуют строгого отбора, обесценивает саму идею существования народной традиции как искусства, вызывает негативные последствия, проявляющиеся в резко отрицательном отношении культурного человека не только к конкретным сомнительным образцам, но и к народному искусству в целом.

Сомнительные образцы, по мнению Л.А. Антиповой, «возможно, и нужны в других исполнительских жанрах, в фольклорном же ансамбле они разрушают эстетические основы народной культуры. Это приводит к искаженному пониманию сущности фольклорного искусства. Формирование репертуара фольклорных коллективов, независимо от избранного направления, должно опираться на принципы, не противоречащие художественным и эстетическим нормам культуры в целом и музыкальной в частности» [15]. Отсюда следует, что в определении музыкальной ценности песни в каждом конкретном случае руководителю должен помочь собственный художественный вкус, его знания и опыт, общий культурный и нравственный уровень.

Необходимо учитывать и то, что каждый ансамбль обладает собственными певческими и музыкальными особенностями и своей манерой исполнения. Разумеется, разный уровень мастерства оказывает заметное влияние на степень сложности репертуара коллектива, но наиболее ценным является музыкальный материал, который отвечает художественным и эстетическим нормам, раскрывает творческий потенциал народно-певческого коллектива, развивает его собственный самобытный творческий стиль. В фольклорных ансамблях, в отличие от русских народных хоров, основу репертуара составляют народные песни различных жанров. Однако, в отличие от хоров народной песни, в фольклорном ансамбле прослеживается значительный перевес народного песенного творчества над авторскими сочинениями [16].

Совершенно очевидно, что формирование песенного репертуара в фольклорном коллективе требует специальных усилий и является узловой проблемой творческого процесса.

Если репертуар понимать как «*запас исполняемых произведений*», то для исполнителей важно исполнять песни, которые хранятся в памяти старшего поколения. Весь традиционный фольклор представляет собой сложноорганизованную

систему произведений, отражающих специфику художественного мышления народных певцов. Эта система имеет жесткие закономерности своей внутренней организацией, свои локальные, неповторимые черты, свой стиль. А.С. Кабанов под стилем в фольклоре понимает «систему устного музыкального мышления, специфически развивающуюся в конкретном географическом ареале, обладающую устойчивыми нормами музыкально-поэтического языка и определенными законами его использования в исполнительстве» [17].

Не менее важным в фольклоре является отражение музыкально-исполнительских особенностей региональных стилей, многообразие проявлений жизненного уклада и опыта нации, мораль и нравственные ценности крестьянской культуры, передаваемые из поколения в поколение.

Обладая особыми средствами музыкально-поэтической образности, народная песня несет в себе наибольшую эмоционально-смысловую нагрузку как для аудитории, особенно неподготовленной, не знающей фольклорного искусства, так и для самих участников творческого процесса. И хотя музыкальный пласт наиболее сложен для восприятия, все же он заставляет вслушиваться, чтобы попытаться понять непривычную музыку. Воздействие народной песни, если оно постоянно, оказывает серьезное влияние на воспитание художественного вкуса, патриотических чувств, духовности, идейности, приобщает к восприятию общечеловеческих ценностей [18]. Поэтому пропагандирование народных песен особенно ценно, с одной стороны, для воспитания исполнительского мастерства коллектива, с другой, исполнение старинных песен поможет окончательно изжить пренебрежительное отношение к подобным песням как к архаике [19].

Существуют песенные жанры более доступные широкой аудитории, благодаря наличию в них менее сложной музыкально-поэтической организации, подвижных темпов, четкости ритмики и зрелищности, сопутствующей их исполнению. Они вызывают у зрителя положительные эмоции, помогают создать хорошее настроение, снять стрессовое напряжение и усталость, установить более тесный контакт с аудиторией [20]. Теме не менее, приходится наблюдать однообразие репертуара значительного числа народно-певческих коллективов. Существующая проблема репертуара требует разрешения, прежде всего потому, что она связана со всеми важнейшими аспектами творческо-исполнительской деятельности.

Одной из главных причин является однообразие репертуара, ограничивание его рамками узкого круга популярных, но одноплановых по характеру и

стилю сочинений, вызывающих снижение интереса любителей хорового исполнительства. Постоянное обращение к повсеместно распространенным в хоровой практике и давно опробованным ею образцам препятствует творческому совершенствованию коллектива, мешает развитию у певцов способности к самостоятельному мышлению.

Однообразие репертуара, инертность творчества, идентичность исполнительских манер нередко являются следствием недооценки роли учебно-воспитательного процесса в коллективе [21].

Очень важным в решении данной проблемы может стать накопление собственного репертуарного фонда. Если руководитель по-настоящему заинтересован в творческой самобытности своего коллектива, сложности поиска необходимых песен могут быть решены. Решением этой проблемы могут стать экспедиционные материалы. Это позволит включить в репертуар народно-певческих коллективов расшифровки, аранжировки и переложения фольклорных партитур для конкретного состава исполнителей; а также народные песни «распетые на голоса» самим ансамблем с учетом региональных традиций и его исполнительского стиля. При этом предполагается творческий подход, ответственное отношение исполнителей и руководителя к важнейшим закономерностям музыкально-поэтического языка народной песни, с которыми неразрывно связан и её художественный образ. Это означает необходимость сохранения интонационно-ладового, метроритмического, композиционного строения фольклорного первоисточника.

Такой подход в формировании репертуара народно-певческого коллектива любого уровня и направления является одним из современных методов сохранения и продолжения народных традиций. Изучение многоголосных партитур в подлинных народных распевах ведет к познанию их богатства и самобытности. Освоение и исполнение песенных образцов разных стилевых зон подкрепляет теоретические знания региональных особенностей, предоставляет перспективу профессионального роста.

Итак, творческая природа народной песни проявлялась в связи с требованием времени: утоляя потребность личности в самосозерцании, поощряя социальную решимость, показывая устойчивость духовных ценностей, выработанных народом, раскрывая «самые глубокие человеческие чувства», народная песня стала близка и понятна современному исполнителю, что позволило нам говорить о ней как об уникальном источнике познания традиционной культуры, занимающем особое место в репертуаре народно-певческих коллективов.

**Примечания**

1. Медведева М.В. К 40-летию организации народно-певческого образования в России // Народно-певческое образование в России: сборник материалов научно-практических конференций. – М., 2009. – С. 21.
2. Каргин А.С., Новожилов В.В. Народно-певческое образование в России: история и современность // Народно-певческое образование в России. – М., 2009. – С. 5–6.
3. Медведева М.В. Указ. соч. – С. 25–29.
4. Попова Т. Основы народной музыки. – М., 1977 – С. 6.
5. Русская народная поэзия. Лирическая поэзия. – Л., 1984. – С. 7.
6. Щуров В.М. Стилевые основы русской народной музыки. – М., 1998. – С. 9.
7. Там же.
8. Попова Т. Указ. соч. – С. 32, 200.
9. Бородина Е.М. Песенные традиции восточнославянского населения Кемеровской области: Певческие стили. – Кемерово, 2009. – С. 77, 83.
10. Попова Т. Указ. соч. – С. 200.
11. Щуров В.М. Жанры русского музыкального фольклора. – М., 2007. – Ч. 1. – С. 128.
12. Щуров В.М. Жанры... – С. 130.
13. Щуров В.М. Стилевые... – С. 10.
14. Браз С.Л. Песни земли вятской. – М., 2000. – С. 4.
15. Антипова Л.А. Концертно-исполнительская практика и сценическое воплощение фольклора. – М., 1993 . – С. 29–30.
16. Серебрякова Т. Традиции хорового пения и проблемы формирования репертуара хоровой самодеятельности. – М., 1983. – № 127. – С. 109.
17. Кабанов А.С. Структура песенного репертуара в традиционных фольклорных коллективах донских казаков // Репертуар художественной самодеятельности: современность традиций. – М., 1983. – № 127. – С. 132.
18. Антипова Л.А. Указ. соч. – С. 78–79.
19. Калугина Н. Методика работы с русским народным хором. – М., 1977. – С. 24.
20. Антипова Л.А. Указ. соч. – С. 78–79.
21. Серебрякова Т. Указ. соч. – С. 109.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛОРА СТАРОЖИЛОВ УБИНСКОГО РАЙОНА  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 2009 г.)

Е.П. Шаянова

Изучение фольклора старожилов Убинского района требует, прежде всего, обращения к истории возникновения села Убинское Убинского района Новосибирской области и основным группам населения этого района, которые принесли с собой свои традиции, передают их и сохраняют до настоящего времени.

Интерес к составу русского населения уездов Западной Сибири обусловлен тем, что на этой территории группы русскоязычного населения складывались издавна, фактически с начала XVII века. Процесс их формирования проходил на протяжении нескольких столетий. В первой половине XIX в. происходило переселение в Сибирь крестьян из малоземельных губерний европейской части Российской империи [1].

Во второй половине XIX – начале XX вв. происходили внутрисибирские переселения. Большая часть деревень имела, во-первых, смешанный национальный состав, во-вторых, сложный состав по самому русскому населению, по местам выхода русских переселенцев в Сибирь. Такими местами были Курск, Смоленск, Архангельск, Вятка, Пермь, а также Белоруссия, Польша, Украина и разные места Сибири [2].

Наши информанты являются потомками переселенцев третьего и четвертого поколений, поэтому они не все могли назвать конкретный населенный пункт, откуда прибыли их предки. Что касается самого Убинского района, то архив краеведческого музея Убинского района позволил нам выявить следующее.

В переводе с татарского «уба» – болото. Историю района по архивным документам начинают описывать с дореволюционного времени. Убинский район был основан 25 мая 1925 года в центральной части Новосибирской области. Площадь района составляет 13900 кв. м., численность населения – 18400 человек. На территории района 43 населенных пункта. Самые крупные из них – села Убинское, Кожурла, Раисино. Село Убинское является административным центром с 6400 жителями и находится на федеральной трассе «Байкал» в 232 км к западу от областного центра [3].

Убинский район населен различными этнокультурными группами. Вероятно, поэтому современный фольклор старожилов Убинского района несет в себе межэтнические признаки. А длитель-

ное и совместное проживание восточнославянского населения (русских, украинцев и белорусов) привело к некоторой трансформации народного песенного творчества старожилов.

Рассматривая фольклор старожилов, необходимо четко выделить группы, относящиеся к старожилам, которые, как принято считать, переселились в Сибирь до XVIII – первой половины XIX вв. По мнению автора монографии «Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века» М.А. Жигуновой, к старожилам относятся: *чалдоны, сибиряки, родчие, тутошние, казаки, кержаки, старoverы, раскольники* [4].

Чалдоны представляют самую большую группу старожильского населения Убинского района. В научном мире считают, что чалдоны – это «русские коренные жители Сибири», «здешние уроженцы», «вечные, исконные, коренные сибиряки», «испокон веку здесь живущие» [5].

Нами собраны различные варианты народной этимологии:

1. Чалдоны – потомки казаков выходцев с рек Чал и Дон [6].
2. Челдоны – потомки казаков с Дона, двигавшихся при заселении различных регионов Сибири на челнах [7].
3. Чалдон – человек с Дона [8].

Несмотря на различного рода варианты, следует заметить, что для этой группы населения новые правила жизни, нормы социальных отношений, обряды и праздники становились традицией, а каждое вновь рожденное поколение адаптировало, сохраняло и передавало их как свою культуру.

Характеризуя местный фольклор, можем утверждать об активном его бытовании в новом проявлении, что выражается, прежде всего, в сохранении старинных песен, хранящихся в памяти старожильского населения, и наборе жанров городской песни. Несмотря на разножанровый репертуар, все песни исполняют за праздничным столом в семейном быту, передавая их тем самым молодому поколению. Поэтому исполнение музыкального фольклора в момент его фиксации осуществляла разновозрастная исполнительская группа.

В данной статье мы попытаемся охарактеризовать состояние песенного творчества старожилов Убинского района Новосибирской области. За осно-

ву взяты материалы Убинского района, которые были собраны, расшифрованы и проанализированы автором настоящей работы в период 2008–2010 гг. Такой подход к изучению песенной традиции старожилов позволил нам выделить степень сохранности отдельных жанров в современных условиях, охарактеризовать музыкально-стилевую специфику и исполнительские особенности [9].

Народно-певческая традиция старожильского населения неоднородна. С одной стороны, старожилами представлены традиционные жанры обрядового фольклора, куда входят, прежде всего, свадебные песни, и необрядового – лирические, плясовые, шуточные. С другой стороны, прослеживается присутствие современного фольклора, представленного городским романсом, тюремными песнями, частушками. Записанные первоисточники позволили выделить наиболее любимые песенные жанры: лирические, протяжные, семейно-бытовые, плясовые песни.

Лирические песни занимают особое место среди песенных жанров старожильского населения, которым присуща широта и выразительность мелодии. Содержание этих песен составляет разнообразие чувств и душевных переживаний русского народа.

Наиболее многочисленной группой являются лирические песни с любовной тематикой, где выделяются темы разлуки, последней встречи или воспоминаний о прошедшей любви. Популярность этих песен не случайна, ведь основными носителями являются женщины. Образный мир произведений этого жанра созвучен их собственным переживаниям, отвечает их настроениям.

В протяжной песне находят воплощение горестные переживания любящих в связи с предстоящим насильственным разрывом отношений, с неизбежностью разлуки. Эти песни отличаются строгой сдержанностью в выражении чувств, сочетаемой с глубокой человечностью, задушевностью, большой внутренней теплотой («Черный ворон»).

Особой популярностью пользуются традиционные любовные песни. По мнению И.Н. Князевой, «Любовно-лирическая тема раскрывается в песенной лирике своеобразно, преимущественно через мотивы прощальной встречи и разлуки, воспоминаний о былых, уже прошедших счастливых днях» [10]. Пример: «Сронила колечко».

*Сронила колечко со правой руки,  
Забилось сердечко о милом дружке.  
Он больше не встанет, ко мне не придет.  
Словечко не скажет, к груди не прижмет...*

Цикл традиционных семейно-бытовых песен по своему содержанию является прямым продолже-

нием песен о любви. Они непосредственно примыкают к девичьим песням о замужестве. Семейно-бытовая тематика охватывает группу протяжных песен преимущественно скорбного характера. В настоящее время лирических песен семейно-бытовой тематики сохранилось немного, однако они составляют ценное музыкально-поэтическое наследие. Среди множества песен встречаются классические по своим сюжетам песни с хорошо сохранившимися текстами. Например, «Я у маменьки дочь была одна». Анализируя тексты песен семейно-бытовой тематики, мы заметили, что в записанных нами вариантах не наблюдается процесс привнесения нового содержания в тексты традиционных песен.

Таким образом, все традиционные песни практически сохранились без изменения. Однако не все респонденты помнят полный текст [11].

Очень активно бытуют жанры городской песни. На примере городской песни «На берегу морском девчонка», записанной нами в экспедиции в с. Черный мыс (Г.Т. Есипова), мы видим, что песня сохранила строгий размеренный слоговой ритм и четкие пропорции строфы, которая состоит из четырех строк. В содержании этой песни раскрывается тема неразделенной любви.

*Он про любовь, страну чужую  
Причудну песню ей поет.  
Под шум волны, под звон гитары  
Она заснула крепким сном...*

Текст песни строится по принципу цепочного построения:

*На берегу морском девчонка,  
Она шелками шьет платок  
Работа чудна ей дается  
У ней шелков не достает*

*Работа чудна ей дается  
У ней шелков не достает  
Работа чудна ей дается  
У ней шелков не достает*

*Работа чудна ей дается  
У ней шелков не достает  
На счастье парус тонкий вьется  
В дали сияет голубой... и т. д.*

Городские песни исполняются как в сольном, так и в хоровом исполнении. Так, например, песня «Вот уж вечер, а я у порога», записана в с. Черный мыс от Г.Т. Есиповой (1948 г. р.) в сольном исполнении и в двухголосном варианте от А.В. Романовой (1936 г.р.) и Н.Г. Коржовой (1928 г.р.).

*Вот уж вечер, а я у порога,  
Словно тополь у края села.  
Где ж ты, милый, какая дорога  
Далеко от меня увела?*

*Почему ты мне писем не пишешь  
О своей не известной любви?...  
Или ты, засыпая, не слышишь,  
Как тоскую я здесь по тебе.*

*Нас с тобой разделяет два дуба,  
Ну, а корни их рядом растут.  
Нас судьба разлучила навеки,  
Но сердца наши рядом живут... [тетр. № 2].*

Песни обладают большой выразительной силой. Городской песне присуще своеобразие поэтического языка. Ярким примером выступают словосочетания «чудная сосна», «у края села», «вечер поздний», «дорожка дальняя» и т. п.

В памяти старожильского населения сохранились плясовые и шуточные песни. Однако полевые исследования не позволяют сказать об их активном бытовании.

Музыкальный и литературный тексты записанных нами плясовых песен очень схожи с известными песнями, записанными в разных регионах России. Например, песня «Как вставала я ранешенько».

*Как вставала я ранешенько, (ды),  
Умывалась я белешенько.  
Калинка, малинка моя, (ды) !  
В саду ягода малинка росла!  
Одевала черевички на ногу, (ды)  
И гнала свою корову на расу  
Калинка, малинка моя, (ды) !  
В саду ягода малинка росла!*

Плясовые и шуточные песни жизнерадостны, исполняются с юмором и шуткой. Например, песня «Во кузнице».

*Во ку... во кузнице, во ку... во кузнице.  
Во кузнице молодые кузницы (2 р).  
Они, куют – приговаривают  
К себе Дуню привораживают  
Пойдем, Дуня, во лесок, во лесок,  
Сорвем Дуня лопушок, лопушок.*

Далее текст раскрывает главную тему – взаимоотношения молодых людей (девушки с парнем).

Таким образом, рассматривая современное состояние песенного фольклора старожилов Убинского района, мы с уверенностью можем утверждать, что в репертуаре не только сохранились традиционные жанры песенного творчества, но и прочно укрепились современные жанры в лице городской песни.

#### **Примечания**

1. См.: Бояршинова З.Я. Заселение Сибири русскими в XVI – первой половине XIX в. // Итоги и задачи изучения истории Сибири досоветского периода. – Новосибирск, 1971. – С. 49.
2. Томилов Н.А. Русские Нижнего Притомья (конец XIX – первая четверть XX вв.). – Омск, 2001. – С. 20–21.
3. МУК «Краеведческий музей Убинского района» Историческая справка. Подготовлена по материалам описи Убинским РК РКП (б) Ф.86.1, д. 1а, л.36.
4. Жигунова М.А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. – Омск. – С. 68.
5. Там же.
6. Информатор – Кашубаро Галина Яковлевна, русская, 1938 г. р., уроженка с. Убинское Убинского района Новосибирской области.
7. Информатор – Есипов Петр Никитович, русский, 1942 г. р., уроженец с. Черный мыс Убинского района Новосибирской области.
8. Информатор – Ниганова Мария, русская, 1905 г. р., уроженка с. Черный мыс Убинского района Новосибирской области.
9. Песни, люди, традиции. – Новосибирск, 2009. – С. 5–25.
10. Князева И.Н. Традиционные русские в современном бытовании (на материале фольклора Казахстана) // Славянская традиционная культура и современный мир. – М., 2007. – С. 361.
11. Бородина Е.М. Песенные традиции восточнославянского населения Кемеровской области: Певческие стили. – Кемерово, 2009. – С. 83–89.

МЕСТО ЗАПАДНО-СИБИРСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КЕРАМИКИ  
В РОССИЙСКОМ ИСКУССТВЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕЕ РАЗВИТИЯ

Л.А. Ткаченко

Осознание красоты и необыкновенного выразительного языка керамики происходило в конце 1960-х – начале 70-х годов. В 1970–80-х годах в центре России, в основном в Москве и Ленинграде, искусство керамики переживало расцвет, но это не оказало существенного влияния на развитие керамики в Западной Сибири и отразилось только в единичных проявлениях. Одной из причин тому было малое количество художников-специалистов.

В 1960–70-х годах в Западную Сибирь стали приезжать художники, обучавшиеся в художественных училищах центра России. Они создавали произведения и изделия художественной керамики, а также закладывали основы творчества в своих учениках и тем самым несли традиции своих школ в искусство Западной Сибири.

Другой причиной отставания развития художественной керамики в Западной Сибири, по сравнению с искусством европейской части России, было отсутствие предприятий данного профиля. В течение 1970–80-х гг. такие предприятия появились во всех рассматриваемых областях, что было характерно для народного хозяйства всего Советского Союза.

Развитие художественного направления в профессиональном искусстве керамики, предполагающего создание произведений для выполнения их в массовом производстве, можно рассмотреть на примере единственного в Западной Сибири предприятия, выпускавшего художественные изделия из фарфора, – Прокопьевского фарфорового завода – предприятия легкой промышленности.

В России в период 1960–90-х годов было 19 фарфоровых заводов, каждый из которых специализировался на выпуске определенных изделий. Так, например, Ленинградский и Дулевский фарфоровые заводы выпускали высокохудожественную продукцию, в большинстве своем уникальную. Эти заводы имеют большую историю (150–200 лет), отработанную технологию, сформировавшиеся традиции, устоявшийся трудовой коллектив, где из поколения в поколение воспитывались мастера экстра-класса.

Прокопьевский фарфоровый завод (ПФЗ) строился как завод хозяйственного фарфора для изготовления кухонной посуды: недорогих тарелок и чашек, небольших сервизов. Он стал первым

крупным предприятием в Западной Сибири, выпускающим художественный фарфор. ПФЗ находился в отдалении от крупных культурных и художественных центров. Сырье на предприятии было привозным (в отличие от знаменитой Гжели или Хайтинского завода). Естественно, что никаких традиций оформления фарфора прокопьевцы не имели. Предприятие, по мощности не уступающее таким заводам, как Дулевский, Дмитровский, Краснодарский, было оснащено не самым лучшим оборудованием импортного производства.

ПФЗ был построен после выхода Постановления партии о строительстве заводов легкой промышленности. Строительством и запуском завода в 1973 году руководил Сухоруков Василий Михайлович. С 1975 по 1983 г. директором ПФЗ был Мехине Иван Иванович, с 1983 по 2001 г. – Апкарьян Афанасий Исаевич. В городе и области не было опыта организации фарфорового производства, не было специалистов. Прокопьевские фарфористы учились у своих коллег – известных мастеров Ленинграда, Дулева, Дмитрова и др. Будущих специалистов – модельщиков, обжигальщиков, живописцев – направили обучаться на Дулевский фарфоровый завод. Художественные традиции именно этого завода позже нашли воплощение в изделиях ПФЗ.

В городе был избыток женских рабочих рук, что и явилось одной из причин создания в этом населенном пункте фарфорового завода. Работать на завод пришли жены и дочери шахтеров. Новые кадры не имели опыта работы на фарфоровом заводе.

Оснащение предприятия происходило в соответствии с Постановлением о мерах по техническому оснащению предприятий легкой промышленности современным высокопроизводительным оборудованием. Отечественные и зарубежные автоматы и полуавтоматы, автоматические линии позволяли добиться хорошего качества продукции. Основные производственные процессы – приготовление массы, формовка, обжиг, художественное оформление – полностью или частично были механизированы [1]. Это позволяло высвобождать людей для самой важной операции – художественного декорирования изделий.

Фарфоровые заводы, находящиеся в провинции, часто шли по пути подражания, выбирая художественное направление либо московской керамической школы (Дмитровский, Дулевский, Конаковский заводы), либо ленинградской (ЛФЗ), реже пытались найти свой стиль [2]. ПФЗ в качестве образца для оформления своей продукции избрал изделия Дулевского завода. Художественная лаборатория ПФЗ и отдельные керамисты в своем творчестве ориентировались на лучшие произведения Дулевского завода, использовали манеры и приемы художников прославленного предприятия, старались поднять уровень своего предприятия до уровня Дулева.

Для изделий Дулевского завода были характерны формы, которые сохранили черты гжельской пластической культуры, во многом идущей от приемов глиняной лепки. В целом формы можно характеризовать как округлые, простые, с известной долей огрубления, нерасчлененностью деталей, где на первый план выступали функциональные и утилитарные свойства предмета. Отсюда сработанность, добротность, логическая простота изделий. Приемы исполнения живописного декора у дулевских мастеров, так же, как и в Гжели, основывались на принципах свободной кистевой росписи. Главный прием такой росписи – мягкий пастозный мазок. Образный строй изделий Дулева яркий, мажорный, жизнерадостный.

В первое десятилетие существования завода, в середине 1970-х, художники ПФЗ создали несколько форм сервизов, а также множество росписей, выполненных в стиле Дулева. Новому предприятию необходимо было сформировать свой ассортимент продукции, опираясь на местные традиции, особенности и условия, создать «фирменный» стиль оформления фарфора.

1980–90-е годы – второй период истории завода, для которого были характерны искания коллектива творческой лаборатории в области создания собственного стиля предприятия. Художники стали разрабатывать тему Сибири и сибирской природы. Живописный строй художников-прокопчан изменился в сторону графичности. Подчас ручная роспись приобретала характер трафаретности. Графическая резкость очертаний рисунка на изделиях конца 1980-х – начала 1990-х годов уравновешивалась цветовой насыщенностью декора – применением люстра, золота.

В конце 1990-х годов, в трудное для страны время, когда пришло время стихийного рынка, прокопьевские фарфористы лишились поддержки го-

сударства. Коллективу завода пришлось много сил отдавать не творчеству, а борьбе за экономическое выживание.

В 1998 году забастовки шахтеров привели к срыву технологического процесса и остановке печей. В этот период проявилось множество проблем, которые назревали долгие годы. Особенно остро встал вопрос о сырьевом обеспечении: пришлось отказаться от привозного сырья. Если в 80-х годах на предприятии работало три тысячи человек [3], то к концу века завод практически прекратил свою работу. В январе 2005 года в производстве фарфора были задействованы 19 человек, остальные рабочие были заняты на открывшихся участках по производству огнеупорного кирпича, тротуарной плитки, картонной тары [4].

Сходство начального периода истории развития Дулевского и Прокопьевского фарфоровых заводов, обучение специалистов нового предприятия на базе Дулева, ориентация работы художественной лаборатории ПФЗ на лучшие произведения Дулевского завода, использование манеры и приемов работы художников Подмосковья позволяют говорить о том, что влияние московской школы керамики на развитие художественного фарфора в Западной Сибири было существенным и основополагающим. Мастерство и преемственность гжельских традиций – творческое кредо художников Дулевского завода. Художественные традиции дулевского производства были подхвачены профессиональными художниками ПФЗ. В связи с этим можно утверждать, что развитие художественного фарфора в Западной Сибири шло в общем русле развития фарфора в нашей стране.

В России много известных народных художественных промыслов (НХП), выполняющих художественные изделия из глины. Их славная история насчитывает множество десятилетий. В период 1960–70-х годов назревала необходимость принять меры, обеспечивающие развитие НХП наравне с развитием искусства, литературы, живописи. Были приняты и опубликованы Постановления партии и Правительства «О мерах по дальнейшему развитию народных художественных промыслов» (1968) и «О народных художественных промыслах» (1975). Этот вопрос решался сообща представителями местной промышленности, художниками, историками, сотрудниками краеведческих музеев, этнографами. Для его эффективного решения специалистам необходимо было учитывать специфику художественных ремесел, в которых соединяются материальные и духовные ценности народа.

Предприятия промыслов, объединяя людей, производящих художественные бытовые предметы, играли видную роль в экономике и художественной культуре нашего государства. При этом диалектика социально-культурных и экономических процессов, определяющих функционирование промыслов, привела к тому, что духовная ценность многих создаваемых промыслами изделий значительно превосходит задачи их товарного производства. Аккумулируя исторически накапливаемый художественный и производственно-ремесленный опыт народа и запечатлевая в изделиях его коллективную историческую память и эстетические идеалы, промыслы «стали своеобразными нервными узлами» современного народного художественного творчества. Искусство промыслов рассматривается как генофонд национальной культуры. В их состоянии общественность, многие ученые, художники видят отражение судеб национального искусства [5].

В ноябре 1978 года в Новосибирске прошла научно-практическая конференция по развитию НХП Сибири, Севера и Дальнего Востока. На ней освещались вопросы о современном состоянии НХП Сибири, Севера и Дальнего Востока, об опыте работы по возрождению и развитию национальных традиций на предприятиях НХП, необходимости создания новых предприятий. В это время повысился общественный интерес к древнему искусству народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Искусствоведы стали обсуждать проблему его сохранения, поиска наиболее выразительных форм, которые позволили бы донести до современного человека народное искусство этих регионов. Эти проблемы решались совместно с различными ведомствами и организациями – Союзами художников, Домами народного творчества, учебными заведениями.

После научно-практической конференции был решен вопрос о создании в Новосибирске филиала Научно-исследовательского института Художественной промышленности (НИИХП), находящегося в Москве. Итоги поисков специалистов НИИХП в областях Сибири свидетельствовали о том, что здесь издавна существовали традиции народного творчества в керамике, имеются высококачественные глины. Это позволяло надеяться на успешное развитие керамической промышленности. Определенный вклад в развитие НХП региона внесли специалисты и художники отделения, они оказали практическую и методическую помощь предприятиям Новосибирской, Омской, Иркутской, Читинской областей, Бурятии, Тывы.

В Западной Сибири предприятия НХП существовали в Новосибирске – «Сувенир» (с 1974 по 1992), Томской области – Богашевский завод художественной керамики (с 1969), Барнауле – «Турина гора» (с 1988).

В Новосибирске в 1971 году было создано производственное объединение «Сувенир», где выпускались изделия из дерева и кости, а в 1974 году на базе небольшого завода «Электрофарфор» открылся цех, по производству керамики. С момента организации производственного объединения созданием изделий занимались выпускники Абрамцевского художественного училища М. и С. Нечаевы, с 1975 года – Л. и Г. Шляго. В работе художников были использованы традиционные приемы народных гончаров.

В 1980-х годах на предприятии «Сувенир» было освоено производство изделий из фаянса. При техническом совершенстве новосибирской керамики она не отличалась высокими художественными качествами, была выполнена в разных стилях, характеризовалась отсутствием единого строя формообразования и манеры росписей. Художники института НИИХП на протяжении многих лет разрабатывали форму и роспись изделий из керамики с «сибирской» росписью для объединения «Сувенир». Произошли изменения и в мотивах росписи: наряду с растительными стали применять стилизованные мотивы животных Сибири. Применяли также различные способы декорирования: цветные поливы, налепы в виде цветов и животных, кистевую подглазурную роспись на основе традиционной сибирской росписи.

В 1992 году объединение «Сувенир» было расформировано. Из его состава выделяются несколько предприятий по производству керамики – «Корн», «Феникс», «Опыт», «Галас». Производственное объединение «Корн» в конце 1990-х годов получило статус народного художественного промысла. В начале XXI века вышеперечисленные предприятия различались ассортиментом продукции, кадровым составом, направлением развития. В целом можно сказать о невысоком художественном уровне и низком качестве продукции предприятий. Главной причиной этому было отсутствие контроля в лице единого художественного совета, который существовал в объединении «Сувенир» в 1970–90-х годах.

В Томской области в 1970 году усилиями группы московских специалистов из НИИХП был организован Богашевский экспериментальный завод художественной керамики (БЭЗХК). Название

предприятия менялось. В конце 1970-х годов он получил статус предприятия народных художественных промыслов. Завод в разные периоды своего существования испытывал взлеты и падения, хотя предприятие не переживало значительных трудностей, оно существует и плодотворно работает до настоящего времени. Наличие многочисленных разработанных за 40 лет форм изделий, которые можно использовать даже при отсутствии новых, современных моделей, высококлассных живописцев, работающих на потоке, замкнутость предприятия, так как в небольшом поселке отсутствуют квалифицированные рабочие места и живописцы не покидают предприятие – все это позволяет выпускать продукцию хорошего качества и достаточно высокого художественного уровня.

На Алтае в 1987 году В. Москвитин создал предприятие «Турина гора». Положительную роль в этом сыграл перестроечный энтузиазм, выход Закона о кооперации и необходимые экономические знания, которые начинающий предприниматель получил в Алтайском государственном университете. По настоящее время здесь работают специалисты в области художественной керамики и профессиональные художники. На предприятии были организованы творческие группы, которые работали в определенной манере под руководством художника, стремящегося выдержать свой стиль, создающего образцы произведений, тематика которых была ему близка. Так, Е. Скурихин выполнял работы авангардного характера, В. Артемьев – композиции на темы с языческими орнаментами и славянско-азиатской тематикой, Е. Булатова использовала в своих работах этнографические мотивы, воплощая их в композициях современной пластики. Еще одной темой в изделиях «Туриной горы» было отображение архитектурных пейзажей.

Единого стиля, характерного для любого из старинных художественных промыслов, у предприятия «Турина гора» еще не сложилось. Ассортимент изделий разнообразный, он все время обновляется и расширяется, однако качество продукции остается невысоким.

Коммерциализация экономики 1980–90-х гг. положительно и отрицательно сказалась на сфере декоративно-прикладного искусства и народных художественных промыслов. Резкое изменение масштабов цен, низкая покупательная способность основной части населения страны, существенное сокращение государственного финансирования организаций, почти полное отсутствие механизмов косвенной экономической поддержки со сто-

роны государства, низкий уровень заработной платы, поддерживаемый в большинстве государственных и муниципальных организаций, и ряд других негативных факторов поставили большинство предприятий на грань существования. Одним из путей выживания стало возрождение и развитие декоративно-прикладного искусства и народных промыслов. Происходящие экономические процессы способствовали развитию частного предпринимательства и помогли закрывать бреши в тотальном торговом дефиците. Однако ряд факторов препятствовал становлению товаропроизводящих кооперативов. Для сибирских предприятий, которые добились известности и признания, имели огромный творческий потенциал, самой большой проблемой было отсутствие денежного обеспечения. Силами отдельных, хотя и талантливых художников, проблему развития сибирского декоративно-прикладного искусства, художественных ремесел и промыслов невозможно было решить. Городские, областные, краевые администрации не обходили вниманием предприятия, помогали в вопросах приватизации, поддерживали организационно, но не могли помочь в решении финансовых вопросов.

Государственная политика в решении возникающих проблем, связанных с развитием и регулированием отношений в области народных художественных промыслов на территории Российской Федерации, реализовалась через принятие Федерального закона «О народных художественных промыслах» (1999). Он определил основы государственной политики в этой сфере и условия участия граждан и организаций в связанной с ней деятельности.

Для перехода к массовому выпуску высокохудожественной продукции, пользующейся спросом у населения, необходима была реконструкция производства, улучшение технологии, расширение рабочих площадей. В перспективе на многих из перечисленных предприятий планировалось перейти к выпуску фарфоровых или фаянсовых изделий. К сожалению, эти планы были не реализованы.

Наличие в Западной Сибири сувенирных производств, которые перерастали в предприятия НХП, использование труда художников и специалистов, прошедших обучение в европейской части России, ориентация работы художественных лабораторий и отдельных художников в своем творчестве на лучшие произведения народного искусства и НХП, использование на сибирских предприятиях манеры и приемов работы художников традиционных промыслов говорит о том, что развитие пред-

приятый местной промышленности и народных художественных промыслов в Западной Сибири проходило аналогично развитию подобных предприятий в центре России. Каждое из них занималось выработыванием своего стиля, формированием индивидуального творческого языка на основе повышения мастерства и преемственности традиций в обработке изделий художественной керамики.

В период разрушения старой экономической системы предприятия фарфоро-фаянсовой промышленности, народные промыслы и декоративно-прикладное искусство оказались на грани выживания. Мировой рынок легкой промышленности и сувенирного производства немедленно этим воспользовался, и в Россию потекли огромные объемы продукции из Германии, Китая, Кореи, Японии, Индии, США и др. Владея в совершенстве техникой поведения на рынке, они быстро заняли пустующую нишу на всех уровнях: столичном, региональном и даже муниципальном. Такое положение продолжалось вплоть до 1996 года.

Лишь на рубеже XX–XXI веков началась новая полоса в развитии предприятий этого профиля. Круг государственных и муниципальных организаций, которые создают керамические изделия и произведения, в этот период пополняется множеством негосударственных организаций. Это фабрики, предприятия, небольшие заводы и т. п. Они могут принадлежать различным министерствам и ведомствам, являться частными предприятиями различной формы собственности, незначительная их часть входит в сеть культуры.

Подобное явление, когда рост числа организаций сопровождается ростом совокупного объема их деятельности, имеет несколько причин. Во-первых, в прошлом эти предприятия зачастую не получали существенной государственной финансовой поддержки и теперь в числе первых вошли в коммерческую деятельность. Обретя полную хозяйственную свободу, эти организации естественным образом оптимизировали режимы своей деятельности.

Во-вторых, увеличение объемов деятельности предприятий происходило и по причинам, возникшим во внешнеэкономической и социальной среде. Рост безработицы и сокращение персонала в материальной сфере поставил многих перед необходимостью поиска способов выживания, и некоторая часть этой категории людей занялась производством изделий художественной керамики. Одновременно наметился рост спроса на них, так как определенная часть быстро разбогатевших граждан стремилась улучшить интерьер своего жилища, за-

нялась коллекционированием. Стало популярным преподносить изделия в качестве сувениров и подарков как приезжим гостям, так и местным жителям. Изделия художественной керамики стали самыми востребованными на рынке искусств, так как картины, станковая скульптура, фарфор всегда были дорогими предметами, а изделия из глины оказались доступными по цене. При снизившейся платежеспособности населения спрос, как на изделия массового производства, так и на эксклюзивные экземпляры, возрос. В этой ситуации, возможно, сыграло положительную роль предварительное насыщение рынка России товарами народного потребления, изготовленными зарубежными странами. В настоящее время появилась возможность привлечь внимание потребителей на изделия художественной керамики местного производства как более дешевые, экологически безопасные, отражающие местный колорит.

Важную роль в развитии художественной керамики местного производства сыграла сеть государственных и муниципальных музеев, число которых выросло за последнее десятилетие. Они в значительной степени активизировали развитие декоративно-прикладного искусства, проводя выставки, выставки-продажи, смотры, конкурсы, другие музейные мероприятия, посетителями которых являлись десятки тысяч местных жителей, туристов и гостей территорий. Современный рынок художественных керамических изделий и сувениров, являющихся предметами декоративно-прикладного искусства и народных промыслов, отличается разнообразием ассортимента товара. Художественный рынок формируется стихийно. Его развитие обусловлено целым рядом факторов. Он настолько многофункционален, что на первый план выступает проблема выбора нужной продукции. Специфика рынка декоративно-прикладного искусства и народных промыслов почти не изучена, особенно это касается такого огромного региона, как Сибирь.

Наряду с понятием «художественный рынок», возникло понятие «арт-рынок», обозначающее поле экономических отношений только в сфере изобразительного искусства. Его объектами будут являться станковые и монументальные произведения керамики. Арт-рынок – это система, интегрирующая функции различных его элементов: художников, аукционов, галерей, музеев, дилеров, коллекционеров, предпринимательских и финансовых кругов, средств массовой информации, политиков, экономистов, таможни и налоговой инспекции [6].

Перед художниками-керамистами стоит проблема пропаганды, рекламы, финансирования своего искусства. Им необходимо найти пути взаимодействия с искусствоведами, которые в настоящее время призваны стать арт-менеджерами, совмещать свои прямые функции с деятельностью менеджеров и выступить в качестве посредников между художником, зрителем и рынком. Именно они должны помочь в реализации произведений керамики художникам, работающим в области индивидуального, эксклюзивного творчества, создающим уникальные произведения. Основной задачей арт-менеджера является создание благоприятных условий для творческого процесса: ему необходимо быстро реагировать на изменение художественной ситуации, смены направлений, веяний, стилей; при этом грамотно используя общие тенденции классического менеджмента. Это делает арт-менеджера частью творческого процесса. В такой ситуации художник может реализовать свои творческие способности, и его труд будет оплачен [7].

Цивилизованный рынок искусства, в том числе декоративно-прикладного искусства, на который может быть выставлена уникальная художественная керамика, в нашей стране находится в самом зачаточном состоянии. Это не удовлетворяет ни тех, кто создает произведения искусства – художников, испытывающих финансовые затруднения в связи с отсутствием государственной поддержки, ни коллекционеров. В настоящее время пополнять коллекции можно через западные аукционные дома, что очень дорого, либо за счет единичных находок в России [8].

Одним из признаков формирования цивилизованного художественного рынка в Сибири является появление частных художественных галерей и магазинов-салонов («Старый город» в Новосибирске, салоны О. Галыгиной в Новокузнецке, Р. Корягина в Кемерове, Щетининых и Хачатуряна в Барнауле и множество других).

В начале 2000 года частная галерея «Сибирское искусство» под руководством О. Галыгиной провела выставочно-издательский проект «100 художников Сибири». Результатом проекта стало издание одноименного альбома-справочника, а также поступление в дар Новокузнецкому художественному музею более 100 произведений сибирских художников, в числе которых были произведения керамистов Е. Скурихина и Л. и Г. Шляго. Примечателен опыт других частных галерей, организующих выставки художников из разных сибирских городов, что позволило закрепить за Сибирью репутацию региона, где понимают и ценят искусство.

К настоящему времени проведена серия обменных выставок между творческими союзами Сибири. Это стало шагом к созданию единого социокультурного пространства на пути возрождения художественных связей между регионами Сибири. Опыт первых выставок показал, насколько сегодня необходима межрегиональная интеграция творческих сил. Творческие контакты в форме обменных выставок содействуют развитию декоративно-прикладного искусства Сибири.

В сентябре 2008 года состоялась региональная художественная выставка «Сибирь-10», которая показала, что искусство художественной керамики продолжает развиваться, возникают новые техники и технологии изготовления керамических изделий, вливаются новые творческие силы молодых художников, появляются новые центры керамики, особенно на Алтае.

Выставки 1990–2000-х годов свидетельствуют, что уникальная художественная керамика представляет значительное явление в Западной Сибири. Переработка традиций различных школ керамики: московской, ленинградской, прибалтийской, красноярской, сложившихся в 1960–90-х годах в отечественном искусстве; влияние многообразных региональных факторов – природных, климатических, этнографических; новые веяния в искусстве постмодернизма – все это создает предпосылки для создания «сибирской» школы керамики.

Для декорирования изделий массового спроса характерно использование сибирских тем и мотивов: зимних пейзажей, сибирских цветов, хвойных растений, животных. Уникальные произведения характеризуются изобразительным характером сюжетов и использованием скульптурного языка с элементами стилизации. Она основана на близких и далеких ассоциациях с мотивами сибирской природы, архетипическими мотивами, связанными со стихиями древних культур. Колорит произведений сдержанный, построен на тонких сочетаниях теплых и холодных «земельных» оттенков, подчеркивающих природную основу сибирской керамики в сочетании с цветом глиняного черепка, который художники не закрывают полностью глазурями и красками, что позволяет насладиться естественным терракотовым цветом глины. Наличие ярких цветовых акцентов только подчеркивает сдержанную цветовую гамму. Характерно также соединение в одном произведении глины с другими естественными материалами – кожей, шерстью, текстилем, деревом, металлом, полудрагоценными камнями. Для выполнения уникальных произведений характерно использование только местного керамического сырья.

Кроме выставочной деятельности, существенное влияние на развитие искусства керамики оказывают сибирские художественные учебные заведения. В Западной Сибири существует широкая сеть образовательных (в основном государственных) учреждений, где готовятся кадры в рамках программ начального, среднего, высшего и послевузовского профессионального образования. В большинстве художественных школ, в учреждениях дополнительного образования в программы курса «Декоративно-прикладное искусство» включен раздел «Художественная керамика». Керамическое искусство своими достижениями обязано системе профессионального художественного образования, выстроенной по вертикали и позволяющей обучать высокопрофессиональных художников-керамистов в течение длительного времени.

Определяя место и значение уникальной и массовой художественной керамики Западной Сибири, можно сделать вывод, что она развивалась в общем русле развития художественной керамики и фарфора в России. Становление предприятий, выпускающих фарфор, фаянс и майолику в регионе,

шло под воздействием государственной политики, что является характерной особенностью внутренних процессов развития художественной керамики в Западной Сибири. Создание фарфоро-фаянсовых предприятий и предприятий народных промыслов, в свою очередь, способствовало развитию сибирской бытовой и уникальной керамики. Новая историческая обстановка поставила художников перед необходимостью адаптации к современным условиям: рыночным отношениям, коммерциализации искусства, отсутствию государственной поддержки. Керамисты решают проблемы, связанные с пропагандой, рекламой, финансированием своего искусства. Искусствоведы выступают в качестве посредников между художником, зрителем, рынком.

На основе осмысления традиций различных школ керамики, сложившихся в 1960–90-х годах в отечественном искусстве, и влияния многообразных региональных и этнографических факторов, а также новых веяний в искусстве постмодернизма в настоящее время происходит формирование «сибирской» школы керамики.

#### *Примечания*

1. Черемнов С. С маркой «ПФЗ» // Кузбасс. – 1983. – 12 июля. – С. 3.
2. Крамаренко Л. Вторая выставка «Московская керамика» // Декоративное искусство СССР. – 1984. – № 12. – С. 24–26.
3. Бугаев П. За стенами нарядной выставки // Кузбасс. – 1980. – 31 декабря. – С. 2.
4. Калитина Д. Запас прочности // Кузбасс. – 2001. – 15 февраля. – С. 3.
5. Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры. – М., 1983. – С. 245.
6. Друкер П. Задачи менеджмента в XXI веке. – М., 2003. – С. 156.
7. Там же. – С. 156.
8. Там же. – С. 193.

ВОЗДЕЙСТВИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА УРОВЕНЬ РЕЛИГИОЗНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ  
СИБИРСКИХ СЕЛЕНИЙ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Л.А. Тресвятский

В середине 1960–70-х гг. Л.И. Емельях, В.П. Крикунов, Л.В. Островская, Н.Н. Покровский уделили особое внимание изучению ментальности населения сибирских селений, основу которой, с одной стороны, составляло православное мировоззрение, с другой, «антиклерикализм» и «антицерковные настроения» [1]. Л.Е. Емельях приводит данные об отрицательном отношении части крестьян к религиозным обрядам, на основе чего приходит к выводу о широком проникновении атеизма в крестьянскую среду [2]. Эти взгляды противостоят выводам Л.В. Островской, которая считала, что крестьянская часть населения была «наиболее религиозной в силу социальных условий, раздробленности, неграмотности, а поэтому большей по сравнению с другими категориями населения приверженности патриархальности, особой традиционности крестьянского мышления и т. д.» [3]. Советские историки старались раскрыть вопросы взаимоотношения крестьян и Русской православной церкви (РПЦ), показать характер и степень крестьянской религиозности, но только после прекращения идеологического давления с конца 1980-х годов исследования становятся более объективными [4].

Проблеме отношения сибиряков, в том числе крестьян, к официальной церкви уделяется достаточное внимание в современной историографии (И.П. Башаров, О.Е. Безруких, Л.В. Островская) [5]. И.П. Башаров сумел показать, что в крестьянской ментальности сохранился «идеал доброго батюшки (примеры соответствия ему были достаточно хорошо известны)» [6]. О.Е. Безруких несколько сглаживает те противоречия, которые реально были во взаимоотношениях РПЦ и общества. Особый вклад внесён М.М. Громько в изучение вопроса отношения различных слоёв общества к Русской православной церкви как общественному институту и центру местного развития культурно-религиозной жизни [7]. В статье «Покаяние в народной жизни, понятие греха и кары божией» автор убедительно показала особую значимость исповеди и покаяния в жизни российского общества [8].

Взаимовлияние церкви и различных социальных групп в Сибири рассматривали Т.В. Батурина, А.Ю. Карпинец, Н.А. Миненко и др. [9]. Наиболее подробно изучен вопрос проявления религиозности различных социальных групп в Сибири в работах Т.А. Ворониной, Т.А. Листой, С.В. Кузнецова и др. [10]. По мнению Г.В. Любимова, роль священников в условиях аграрного общества была значи-

тельна. Духовенство не только полностью отвечало за все службы в пределах храма, но было причастно к освящению крестьянского труда на земле. Он отмечает: «Известно также, что многие крестные ходы и молебны вне храма сопровождали многие полевые работы, включая посев, весь процесс созревания и сбора урожая» [11]. Видно, что хотя сельский батюшка особым материальным богатством не отличался, но крестьяне даже в условиях полной трудовой занятости не могли обойтись без его помощи. Роль обряда в жизни деревни была велика, что способствовало адаптации сельского духовенства к жизни сельской общины.

Церковная жизнь на уровне сельских приходов раскрыта следующими авторами: А.М. Адаменко, Н.Д. Зольниковой, С.В. Кузнецовым, Л.И. Кучумовой и др. [12]. Исследователи отмечают, что изначально церковно-приходская жизнь в Сибири строилась по образцу северорусских земель, где роль приходов была достаточно велика. Архиереям и духовенству приходилось серьёзно считаться с мнением прихожан, но постепенно роль священства возросла, а значение прихода в решении наиболее важных вопросов церковной жизни снизилось.

Сибирские крестьяне почтительно относились к православным иконам. Общее и достаточно полное представление о православной иконе представлено в творчестве К.В. Цеханской. В статье «Иконы в народной жизни» она показывает, что икона является проявлением коллективной памяти о сущности православных ценностей: «Совесьть людей, менталитет народа утверждался на примерах жизни своих героев, духовных подвижников в народном творчестве. Но высшим идеалом для всякого русского человека всегда оставался Иисус Христос, Богоматерь и весь сонм святых. Ведь святые угодники, созданные, как все люди, по божественному подобию, оставались единственными, кто стремился и достигал этого подобия» [13]. Таким образом, икона понимается в качестве особого и универсального способа связи между человеческо-материальным и божественно-духовным мирами.

Сибирской иконе как неотъемлемой части крестьянского миропонимания за последние годы посвящены работы Т.А. Бычковой, Н.Г. Велижанова, Т.А. Крючковой и многих других [14]. Эта группа исследователей сумела собрать весь доступный материал об истории икон в той или иной части Сибири. Более сложный уровень работ представлен в научном поиске И.А. Евтихеевой, И.В. Киселёвой,

В.Я. Темплинг [15]. Дело в том, что эти исследователи рассматривают отношение общества к наиболее почитаемым иконам, именуемых чудотворными, т. е. носящими на себе проявление божественной благодати.

У православия в Сибири существовали внешние и внутренние враги: суеверия, сектантство, раскол, язычество и колдовство. Борьба с этими явлениями на разных этапах была трудной, но именно от ее успехов во многом зависело укрепление и стабильное развитие православной культуры в Сибири. Особым бичом для православной культуры было крестьянское суеверие и маловерие. Сельскохозяйственный труд ориентировал крестьян на чисто практические цели. Мало уповая на Бога, они часто видели причины неурожая в действии всякого рода «нечистой силы». Крестьяне считали, что колдуны (не только живые, но и давно умершие) способны вредить людям, и, например, вбитый в могилу колдуна осиновый кол мог положить предел злым его делам [16].

Русская православная церковь всячески боролась с языческими предрассудками, которые свойственны далеким от православия людям. Только осознанное богоборчество приводило некоторых сибиряков к занятию колдовством. Н.А. Миненко пишет: «Сибирская деревня знала и колдунов, и колдуний. Вообще от них старались держаться подальше. Случалось, крестьянские общества ходатайствовали о выселении того или иного человека, заподозренного в колдовстве, в другую деревню или волость» [17]. Сибирское крестьянство при условии отсутствия влияния православия становилось жертвой религиозных местных культов, которые принимали порой извращенный характер. Так, в Туруханском крае в 1861 г. один из русских крестьян совершил человеческое жертвоприношение. Жертвой стала девочка. К такому решению «крестьянин» пришел во время участия в шаманском действии [18].

Известно о переходе в старообрядчество крестьян во многих глухих сибирских деревнях и селах. Список лиц крестьян деревни Листьяминской, обратившихся в раскол в 1870 г. (17 семей), впечатляет. Более того, они перешли в беспоповскую секту. Список крестьян, соvrащенных в раскол, деревни Григорьевой на 1871 г. – всего шесть семей (22 человека). Поморская секта русского раскола поражает количеством старообрядцев. Произошло соvrащение в раскол из православия крестьян села Субботнического Шушенской волости в 1872 г. Известно «о соvrащении 225 человек из православия в раскол крестьян Шушенской волости разных деревень» [19]. Количество старообрядцев деревни Листьянской – 34, деревни Салбинской – 105, деревни Григорьевской – 20 [20].

Бывали случаи оскорбления служителей церкви крестьянами-старообрядцами. Так, например, священник села Верхне-Каменского Покровской церкви Сосунов 8 ноября 1880 г. ходил с крестом по деревне Каменской Бийского округа Томской губернии и зашел в дом И.Г. Абрамова, отслужил молебен. Неожиданно Иван Абрамов подскочил к священнику и сказал: «Ты свинья, а не священник». Дело в том, что Абрамов оказался старообрядцем, который «совратил в раскол почти половину жителей их деревни». Сектант всячески старался себя оправдать. Он «виновным себя не признал, объяснив, что священника он свиньей не обзывал, а сказал ему только, что он подобен свинье, и сказал это потому, что тот, входя к нему в избу, не перекрестился» [21].

Следует отметить, что старообрядцы отличались рядом положительных качеств, которые способствовали вовлечению в их среду сибирских крестьян. П. Головачев, посетивший старообрядческие переселения, пишет о ситуации в Минусинском округе Енисейской губернии: «Мы первый раз видели общество людей, для которых религиозные вопросы не одни отвлеченные идеи, не общепринятые формы, а живая потребность всего существа, краеугольный камень всей жизни, маяк и компас нравственного поведения...» [22].

Не везде в Сибири была возможность быстро добраться даже до ближайшей церкви. В этом случае русские крестьяне на Индигирке «обходились обычно без священника. Наливали в чистый таз теплую воду, опускали в нее серебряный крест, после чего вода становилась «святой». Крестный отец несколько раз окунал ребенка головой и ногами в воду со словами: «Крестим раба божьего Николая (Петра и т. д.)». Крестные отец и мать почитались почти наравне с родителями. В случае смерти последних они опекали своих крестников» [23]. Благодаря таким православным формам поведения происходило настоящее воцерковление христиан.

Учитывая большое расстояние между храмом и отдельными сибирскими деревнями, приходим к выводу, что часть сибиряков не имела возможности регулярно посещать богослужения и прибегать к таинствам. Вот почему строительство новых церквей и привлечение дополнительного числа священников в Сибирь было актуальным. Слабая воцерковленность части населения и его разбросанное расселение не способствовали скорейшему искоренению отрицательных привычек, например, ранних браков. В сложившихся условиях Иркутский епископ Софроний в 1756 г. запретил священникам венчать малолетних и браки между родственниками [24]. Таким образом, продолжалась борьба с наиболее худшими крестьянскими обычаями, которые вредили и духовному, и телесному состоянию.

Русская православная церковь в своей деятельности традиционно ориентировалась, прежде всего, на крестьянство. В XVIII–XIX вв. отмечается «готовность, с которой крестьяне-сибиряки ради строительства храма шли на всевозможные тяготы и жертвы», позволяющая «говорить о высокой степени приверженности их официальной церкви» [25]. В XIX в. существовала традиция, идущая из предыдущих веков: инициатива возведения приходских храмов, часовен, молитвенных домов исходила не от официальных церковных органов или священников, а непосредственно от мирян. Пись-

менное прошение отправлялось архиерею на рассмотрение через Духовное правление, позднее через благочинного.

Одной из причин снижения авторитета Русской православной церкви среди населения сибирских селений явились серьезные недостатки синодальной системы управления, основанной на совмещении власти бюрократии и внешнего церковного духовенства. Обер-прокуроры Синода начинают сосредоточивать в руках огромную власть, что становится заметным особенно к концу XIX века.

**Примечания**

1. См. Емельях Л.И. Антиклерикализм и атеизм русских крестьян накануне Великой Октябрьской социалистической революции // По этапам развития атеизма в СССР. – Л., 1965. – С. 59–85; Емельях Л.И. Крестьяне и церковь накануне Октября. – Л., 1976; Крикунов В.П. Антицерковные настроения крестьян в пореформенный период России // Вопросы истории религии и атеизма. – М., 1962. – Вып. 10. – С. 128–142; Островская Л.В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). – Новосибирск, 1975. – С. 172–186; Покровский Н.Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). – Новосибирск, 1975. – С. 19–49.
2. Емельях Л.И. Антиклерикализм и атеизм русских крестьян накануне Великой Октябрьской социалистической революции // По этапам развития атеизма в СССР. – Л., 1965. – С. 129.
3. Островская Л.В. Указ. соч. – С. 172.
4. Федоров В.А. Церковь и государство в XVIII – начале XX вв.: историографические и источниковедческие аспекты изучения проблемы // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы 2000 г. – М., 2000. – С. 156–163.
5. Башаров И.П. Трудовые традиции и народные верования русского промыслового населения Восточного Прибайкалья (конец XIX – первая треть XX в.). Автореф.дисс. на соиск. к.и.н. – Владивосток, 2002; Безруких О.Е. (протоиерей) Православие и народные традиции в России // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. – Томск, 1998. – С. 86–91; Островская Л.В. Прошения в консисторию как источник для изучения православного сознания крестьянства (по материалам Сибири второй половины XIX в. // Православие и культура этноса. – М., 2000. – С. 35–36.
6. Островская Л.В. Прошения в консисторию как источник для изучения православного сознания крестьянства (по материалам Сибири второй половины XIX в. // Православие и культура этноса. – М., 2000. – С. 36.
7. Громыко М.М. Отношение к храму и священнику // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 88–103; Громыко М.М. Покаяние в народной жизни, понятие греха и кары божией // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 202–228; Громыко М.М. Православие как традиционная религия большинства русского народа // Православие и культура этноса. – М., 2000. – С. 5–8.; Громыко М.М. Православные обряды и обычаи в русском крестьянском доме // Православная вера и традиция благочестия у русских в XVIII–XIX веках: этнографические исследования и материалы. – М., 2002. – С. 66–89; Громыко М.М. Службы вне храма // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 103–124.
8. Громыко М.М. Покаяние в народной жизни, понятие греха и кары божией // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 210.
9. Батурина Т.В. Русская православная церковь и крестьянские переселения в Сибирь на рубеже XIX в.; Карпинец А.Ю. Расходы на удовлетворение духовных потребностей переселенцев в конце XIX – начале XX вв. // Проблемы истории Кузбасса. – Прокопьевск, 2002. – С. 40–46; Миненко Н.А. Русское население Урала и Западной Сибири и православная церковь (XVIII–XIX века) // Религия и церковь в Сибири. – Тюмень, 1995; Сапожникова Н. Религиозные мотивы в поведении крестьянства Сибири XIX в. // Религия и церковь в Сибири. – Тюмень, 1990. – Вып. 1. – С. 68–71.
10. Воронина Т.А. Особенности соблюдения постов в народной среде XIX в. // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 53–72; Кузнецов С.В. Нравственность

- и религиозность в хозяйственной деятельности русского крестьянства // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 168–182; Листова Т.А. Народный православный обряд создания семьи // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 7–35.
11. Любимова Г.В. Участие сельского духовенства в обрядовой жизни сибирской общины: крестные ходы и молебны вне храма (XIX – начало XX вв.) // Православие и культура этноса. – М., 2000. – С. 55–56.
  12. Адаменко А.М. Приходы Русской православной церкви на юге Тобольской епархии XVII–XIX вв. автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к.и.н. – Кемерово, 1998; Зольникова Н.Д. Сибирская приходская община в XVIII в. – Новосибирск, 1990; Кузнецов С.В. Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиция благочестия у русских в XVIII–XIX веках: этнографические исследования и материалы. – М., 2002. – С. 156–178; Кучумова Л.И. Православный приход в концепции церкви и государства и общественная мысль в России на рубеже 1850–1860-х гг. // Православие и русская народная культура. – М., 1993. – Кн. 2. – С. 159–199.
  13. Цеханская К.В. Иконы в народной жизни // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв. Итоги этнографических исследований. – М., 2001. – С. 300.
  14. Бычкова Т.А. Наиболее чтимые иконы Томской губернии // Сибирский город вчера и сегодня. – Новокузнецк, 1998. – С. 23–26; Велижанова Н.Г. Иконостасы Тобольска в первой половине двадцатых годов XVII столетия (опыт реконструкции по документальным источникам) // Русские Сибиряки: культура, обычаи, обряды. – Новосибирск, 1998. – С. 161–174; Крючкова Т.А. История иконописания в Иркутске. 1600-е гг. – 1920 г. Автореф. дис. на соиск. к.и.н. – Иркутск, 2000.
  15. Евтихиева И.А. Чудотворные иконы Томской епархии // Православие и Россия: прошлое, настоящее, будущее. – Томск, 1998. – С.117–132; Киселева И.В. Из истории крестных ходов города Томска и чудотворных икон, с ним связанных // Культура Отечества: прошлое, настоящее, будущее. – Томск, 1994. – Вып. 2. – С. 56–57; Темплинг В.Я. О чудесных явлениях от иконы святой великомученицы в селе прокуткином Ишимского уезда // Религия и церковь в Сибири. – Тюмень, 2000. – Вып. 13. – С. 36–37.
  16. Островская Л.В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). – Новосибирск, 1975. – С. 178.
  17. Миненко Н.А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVIII-первой половине XIX в. – Новосибирск, 1989. – С.116.
  18. Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032–1882 гг. – Сургут, 1993. – С. 361.
  19. ГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.1113. Л.4.
  20. ЦГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.1114. Л. 46, 97.
  21. ЦГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3940. Л.224 об.
  22. Головачев, П. У сибирских староверов и сектантов. – Тобольск, 1896. – С. 15.
  23. <sup>2</sup>Чикачев А.Г. Русские на Индигирке: историко-этнографический очерк. – Новосибирск, 1990.
  24. Иркутские епархиальные ведомости. – 1898. – № 14.
  25. Островская Л.В. Прошения в консисторию и Синод как источник для изучения социальной психологии крестьянства пореформенной Сибири // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. – Новосибирск, 1982. – С. 175; Т.В. Батурина дополняет: «Всю настойчивость прихожан в просьбах о строительстве церкви можно, как кажется, отнести к их высокой религиозности. Не отрицая её, все же приходится отмечать наличие мотива не менее сильного – стремление к удобству в проявлении своей религиозности». Цит. по: Батурина Т.В. Русская православная церковь и крестьянские переселения в Сибирь на рубеже XIX в. – С. 176.

ЦЕРКОВЬ КАК ПРЕДМЕТ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО АНАЛИЗА:  
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Т.А. Шимчук, И.Ф. Петров

*Церковь должна вернуть себя культуре,  
которую отлучила от себя, когда  
свободе искания стала предпочитать  
исполнение обрядов...*

Н.А. Бердяев

Религия представляет собой сложный и многогранный феномен человеческого бытия, изучение которого становится особенно важным в связи с кардинальными трансформациями российского общества на рубеже веков. Радикальное изменение отношения к религии и Церкви требует и новых исследовательских подходов, которые могли бы адекватно объяснить природу происходящих в религиозной сфере процессов. Крайние позиции в методологии исследования феномена религии и Церкви как социокультурного института – от аполлогетического в дореволюционный период до атеистического в советский – в отечественной науке пройдены. Пришло время для взвешенного и объективного анализа феномена религии и ее институтов в плане гармонизации религиозной сферы и грамотного управления духовными процессами в современном российском обществе. Это ставит новые задачи перед всем корпусом гуманитарных наук, занимающихся феноменом религии (философия религии, социология религии, культурология, религиоведение, история религии, психология религии). Тем более это важно в условиях, когда собственно церковная социология еще только совершает свои первые шаги.

Таким образом, можно констатировать, что существуют духовный, социальный и научный заказы на подобного рода исследования, продиктованные интересом к потенциалу религии в гармонизации социальных процессов, к роли религиозных институтов в культурно-исторических переменных; потребностью в развитии новых социологических и культурологических концепций, объясняющих феномены религиозной жизни в России и в отдельных регионах.

В зарубежной и отечественной социогуманитарной науке можно выделить следующие основные направления исследования религии и Церкви как социокультурного института:

– разработка теоретико-методологических принципов анализа религии и Церкви (Э. Дюрк-

гейм, М. Вебер, Т. Парсонс, Р. Белла, П. Бергер, Т. Лукман, Э. Фромм, П.А. Сорокин, В.И. Гараджа, И.Н. Яблоков, М.Е. Добрускин и др.);

– типология религиозных организаций (М. Вебер, Э. Трелья, Дж. М. Йингер, П.А. Сорокин, М. Элиаде, Р. Нибур, А.С. Пругавин, Е.Н. Васильева, Л.М. Митрохина, Ю.А. Левада, Л.Н. Митрохина, И.Н. Яблоков, П.С. Гуревич, А.А. Радугин и др.);

– изучение различных моделей религиозности, ее исторических, конфессиональных и социокультурных форм (В.А. Бачинин, Е.А. Кублицкая, Н.С. Капустин, В.В. Форсова, Е.Г. Балагушкин, А.С. Ваторопин);

– изучение религиозной ситуации в современной России (В.А. Бачинин, С.Б. Филатов, Д.Е. Фурман, Н.А. Воронцова, Н.А. Митрохин, Е.С. Яхонтова).

Анализ литературы по исследуемой проблеме позволяет сделать следующие выводы:

– проблема функционирования религии и ее институтов рассматривается классиками социологии преимущественно в социоцентристском аспекте; теоретические конструкции западных исследователей ориентированы на исследование зарубежной социокультурной реальности в соответствующих понятиях, методах, оценках и требуют адаптации к изучению функционирования религиозных институтов в России;

– в современной российской социологии религии наблюдается увлеченность проведением эмпирических социологических исследований религиозности на фоне понижения интереса исследователей к проблемам теории и методологии;

– религиоведческое направление социологии в регионах находится еще в стадии становления;

– сохраняется инерция социоцентрических и оценочных подходов к анализу религиозных феноменов и институтов;

– для социологии религии, науки молодой (возникла в сер. XIX в.), но уже успевшей нако-

пить стереотипы, более приемлемо рассматривать в качестве социокультурного института не Церковь, а религию как таковую.

Функционирование Церкви как социокультурного института религии в современных условиях связано с характером религиозных потребностей людей, которые актуализируются под влиянием факторов социальной и культурной среды, составляющих непосредственные условия жизнедеятельности населения того или иного региона России. Из всех этих факторов ключевым является процесс реинституционализации Церкви – восстановление ее организационных форм и социальных функций.

Результативность функционирования Церкви как социокультурного института складывается из следующих показателей:

- деперсонализации деятельности членов Церкви как социального института, соответствие их поведения заданной максиме;
- реального влияния религии на другие сферы жизнедеятельности человека, практической применимости религиозных ценностей и норм в качестве регуляторов поведения;
- признания и престижа, которыми обладает институт Церкви в глазах общества.

Незавершенность процесса институционализации Церкви не позволяет в полной мере использовать потенциал Церкви как социокультурного института в гармонизации общественной жизни страны и эффективном удовлетворении духовных потребностей населения, снижает возможности грамотного управления духовной сферой, создает почву для усиления функционально-эквивалентных институтов – магии, оккультизма, деструктивных культов и сект. Внутрицерковные проблемы, сложные взаимоотношения с различными слоями гражданского общества создают условия для возникновения различных общин и организаций, именуемых альтернативным (по отношению к РПЦ) православием. Нет единства по вопросам определения путей дальнейшего развития РПЦ и в среде православного духовенства, о чем можно лишь догадываться по отдельным статьям и публикациям в Интернете на различных религиозных сайтах, так как институт Церкви остается закрытым. Несмотря на наличие более одной тысячи православных сайтов в глобальной сети, они почти не содержат серьезных аналитических статей по богословской тематике – существует определенное «табу» на открытое обсуждение проблем Церкви.

*Сущность и функции Церкви как социокультурного института.*

Социологический анализ феномена религии и Церкви как социального института предполагает выявление их специфики как социокультурного

явления, т. е. определения того, что есть религия и Церковь, каковы их структура, функции и роль в социокультурной системе. Такая обширность объекта исследования может привести к чрезмерному абстрагированию от конкретной социальной действительности и переходу в область неверифицируемых философских рассуждений. Этого позволяет избежать эмпирическая интерпретация базовых категорий исследования: «религия» «социальный институт», «Церковь», «религиозность».

Следует заметить, что с самого начала в социологии религии, призванной изучать социальные функции, место и роль религии в обществе, сложилось представление о том, что именно изучение объекта «извне» предполагает научность, а изучение религии и религиозных феноменов «изнутри» якобы грозит субъективизмом. По мнению В.И. Гараджа, «апологетически-религиозная позиция лишает социолога объективности», «религиозно ангажированный социолог не может идентифицировать веру с социальным поведением» [1].

Уже классики социологии религии (М. Вебер, Э. Дюркгейм) сформулировали принцип «методологического атеизма», согласно которому социолог должен соблюдать интеллектуальную честность, не переступая границы, отделяющие ученого от религиозного проповедника и атеистического критика религии. Такая объективность требует самодисциплины и соблюдения профессиональной этики, понимания того, что предметом социологии религии является религиозное поведение, включающее в качестве компонента представления о «святом», «Боге», «трансцендентном», но не само «священное», не самого Бога, не трансцендентное как таковое.

Такую атеистическую методологию социологии как метода достижения объективности научного исследования религии подверг критике уже Н.А. Бердяев. «Религиозную жизнь начали научно исследовать после того, как перестали верить в ее реальность. Наука о религии не верит в реальность своего предмета, она его считает иллюзорным» [2]. Э. Дюркгейм, по мнению Бердяева, не замечает, что «предмет науки о религии есть лишь эпифеномен жизни общества». Такую методологию русский философ охарактеризовал как «ложную».

Прежде всего, полагал Бердяев, «необходимо установить, что плодотворным будет то исследование, которое признает реальность своего предмета», «нужно иметь духовное зрение, чтобы увидеть и опознать духовный объект» [3].

Бердяев критикует не только молодую социологию религии, но и традиционную христианскую апологетику, которая должна отказаться от «семинарской точки зрения на язычество как на тьму, в которую не проникает ни один луч божествен-

ного света, как на демонское наваждение». Божий Промысел, считает Бердяев, действовал не только в еврейском народе, но и во всех народах мира. То, что представлялось исключительно достоянием христианства, оказалось присущим и языческим религиям. Религиозные начала, которые «представлялись исключительно христианскими, оказались универсальными и космическими, повсюду присутствующими». Языческие религии оказались предчувствием того, что окончательно реализовалось и открылось человечеству в христианстве.

Таким образом, следует признать, что «атеистическая методология» социологии религии восполнила недостаток старой христианской апологетики, так как сделала возможным изучение языческих верований разных народов мира (М. Мюллер, Э. Тайлор, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, Дж. Фрезер и др.).

Но эпоха постмодерна, религиозный кризис, переживаемый человечеством в условиях современной цивилизации, диктует необходимость использования адекватной методологии, выработки новых концепций, которые позволят создать и новую христианскую апологетику, о чем ратовал Н.А. Бердяев, и новые концепции в социологии религии. В основе новой методологии должно лежать, согласно Бердяеву, разграничение двух планов бытия – небесного и земного, вечного и временного, духовного и природного. Смешением двух планов бытия и двух методов исследования грешили как апологеты веры, так и апологеты неверия.

Большим достижением науки о религии Бердяев считал утверждение положения о том, что в любом религиозном коллективе происходит мифотворческий процесс, характерный и для первобытного клана, и для христианской общины. Для христиан религиозный коллектив и есть Церковь, а мифотворческий процесс в нем есть динамическая жизнь церковного предания, в которой христиане соприкасаются с глубочайшей реальностью, скрытой от чувственного взора, а значит и для науки. Абсолютная реальность Христа открывается в сверхприродном порядке бытия. Церковь и есть таинственное пребывание иного порядка бытия в нашем земном порядке бытия. Непроявленность Христа, недоказанность Его присутствия есть кенезис – богоуничтожение как источник нашей свободы. Спаситель мира пришел в мир, никого не насилуя, не принуждая Себя признать, не подавляя и не поражая блеском.

Лишь в Церкви, таинственном духовном организме, по словам Бердяева, раскрывается иное зрение и видение абсолютной реальности, не заметной для зрения мира сего. Церковь – это таинственная

встреча двух миров, их соединение в единой личности Христа.

Таким образом, Церковь есть реальность духовного мира. Для социологии религии было более приемлемо рассматривать в качестве социального института не Церковь, а религию как таковую. Изучение «религии вообще» превращало, по справедливому замечанию Е.С. Яхонтовой, объект изучения в абстракцию [4]. Феноменология Церкви закрыта для атеистической методологии. Совсем иное дело – познание Церкви «изнутри». Церковь, согласно воззрениям М. Лютера, – это невидимое общество святых, а не видимое общество верующих. Социология изучает видимое общество верующих, а сущность Церкви при этом ускользает. Работы классиков социологии религии (М. Вебера, Э. Дюркгейма, Г. Зиммеля, Б. Малиновского) не могут быть основополагающими в изучении Церкви как социокультурного института. В этих работах есть много интересных наблюдений, подходов и выводов, которые сохраняют свое значение. Однако, несмотря на всю их фундаментальность, для выявления глубинной сущности Церкви, ее социальных и культурных функций, этих подходов и методологического инструментария явно недостаточно.

Русское слово «церковь» означает «дом Божий». На греческом языке термин *ekklesia* означает «созвание», на еврейском – «собрание», то есть не только место для собрания верующих, но и общество людей, которые совершают богослужение, молитвы. Церковь – это сообщество тех, кто идет за Христом. В Церкви, как и во всяком человеческом обществе, различают невидимый дух и видимое тело.

Это «видимое тело» – общество верующих людей – сегодня включено в современное информационное общество. Подобная взаимосвязь, как отмечает Е.С. Яхонтова, актуализирует необходимость изучения Церкви как социокультурного института с позиций социологии и, добавим, культурологии. Социологический подход к исследованию Церкви как социального института предполагает изучение ее с помощью эмпирических методов: функционирование института Церкви, ее социальные функции, взаимоотношения Церкви и государства, Церкви и гражданского общества, выявление причин конфликтов и т. д. Культурологический подход обнаруживает влияние Церкви на деятельность людей, их творчество, мировоззрение. Если социолог выявляет мотивацию человеческих действий, то культуролога интересуют результаты этих действий и отношений. Объединение двух подходов даст представление о Церкви как социокультурном институте.

Методологической основой для адекватного выявления сущности Церкви как духовного института, на наш взгляд, может служить творческое наследие русских религиозных мыслителей – А. Хомякова, И. Киреевского, В. Соловьева, С. Булгакова, С. Франка, Н. Бердяева, П. Флоренского. Для русских религиозных мыслителей, имевших личный духовный опыт и чуткость к явлениям иного порядка бытия, при сопоставлении материальной реальности и реальности духовной «первичной» является духовная реальность в том смысле, что этот вид бытия более значителен и важен для человека, чем бытие эмпирическое. Человек может отстраниться от материального бытия, в известном смысле «закрывать глаза» на его отдельные формы проявления, отрешиться и даже потерять связь с ним, но никогда человек не сможет убежать от своего внутреннего мира, от реальности своего «я». Собственная «душа» для человека более важна, чем все богатства материального мира. Не внутренний мир, а внешнее бытие как раз имеет второстепенное значение для человека. Если это не так, мы имеем дело с духовным умиранием или параличом человека. Иными словами, духовная реальность для русских философов «первична» не в смысле порождаемости материального бытия духовным, а как приоритетность ее для внутреннего духовного мира человека по сравнению с эмпирическим материальным бытием.

Иначе говоря, труды русских религиозных философов позволят применить адекватную методологию для раскрытия сакральной функции Церкви, наряду с ее иными социальными функциями, раскрываемыми в западной и отечественной социологии религии. Классики социологии религии (М. Вебер, Э. Дюркгейм) единодушно выделяют интегративную, консолидирующую функцию религии (или в терминах русской философии – соборная функция). Американский социолог П. Бергер считает стратегической функцией религии функцию освещения социального строя (или в терминах марксистской философии – идеологическая функция). В советской литературе социальные функции Церкви не рассматривались, так как кроме культурной деятельности ей не полагалась никакая иная, а роль самой религии и Церкви оценивалась как реакционная и антинародная.

М.Е. Добрускин отмечает, что до сих пор в отечественной социологии религии социальные функции Церкви не получили достаточного рассмотрения и анализа, «изложены с предельной краткостью и описательно, без раскрытия на материалах церкви и с упущением некоторых функций» [5]. В качестве основополагающих М.Е. Добрускин

выделяет две функции Церкви – социально-политическую и «мировоззренческую», «обращенные ко всему обществу и являющиеся базой для реализации остальных». Затем исследователь выделяет компенсаторную и морально-этическую функции, ориентированные на психику и сознание верующего; культурную и «международную», направленную на связь с другими конфессиями. Интегрирующую функцию, которую западная социология религии считает основополагающей, Добрускин расположил как «добавочную» функцию в ряду с такими, как благотворительная, коммерческая функции.

Иной точки зрения на социальные функции Церкви придерживаются В.П. Култыгин и А.Е. Крухмалёв, которая заложена в рецензии на книгу Ж.Т. Тощенко «Теократия: фантом или реальность?» [6]. Вслед за автором монографии они утверждают, что властная (или социально-политическая, в терминах М.Е. Добрускина) функция не входит в перечень задач религии, как и мировоззренческая функция, ибо «религия не должна обладать монополией на формирование мировоззрения и социальных ценностей общества» [7]. Интегративную функцию Церкви авторы охарактеризовали как эйфорическую, «означающую объединение людей, формирование социальной солидарности с ориентацией на самые светлые, возвышенные ценности и чувства».

А.М. Капалин в диссертационном исследовании «Социальные функции института Русской Православной Церкви», проводимом на материалах опроса респондентов, выявил оценку населением Тюменской области роли Русской Православной Церкви на примере деятельности Тобольско-Тюменской епархии. Эмпирический анализ социологических данных позволил автору выделить следующие функции РПЦ: культуротранслирующую нормативную, социализирующую, интеграционную и адаптационную. Культуротранслирующая функция Церкви, по мнению респондентов, должна проявляться в сохранении и возрождении культурного наследия, в воспитании патриотизма [8].

Русские религиозные философы (К. Аксаков, В. Соловьев, Н. Бердяев, Д. Мережковский, В.В. Розанов) имели дерзновение различать Церковь Вселенскую (как мистическое тело Христово) и церковь земную, институциональную (историческую, по Бердяеву), о которой порой были невысокого мнения. «Ни одна из исторических форм христианства, – пишет Н.А. Бердяев, – не была Вселенской Церковью, ни в одном из исторических вероисповеданий подлинное православие не завершилось, не исполнились обетования и пророчества» [9].

Мы говорим о Церкви как о социокультурном институте. Социальный институт воспринимается как важный инструмент организации общественной жизни. Это понятие, как известно, ввел в социологию Г. Спенсер (1820–1903). С тех пор теория социальных институтов развивается и обогащается. Родоначальник институционализма – Т.Б. Веблен (1857–1929) – утверждал: чтобы понять характер социальных связей общества, необходимо изучить его институты. Институционализация – это процесс обнаружения социальных институтов, определение и закрепление социальных норм, статусов, ролей. Сам термин «институт» связан в первую очередь с нормами – регуляторами социальных отношений.

Классические социологические теории (М. Вебер, Э. Дюркгейм) рассматривают социальные институты как постоянно воспроизводящиеся типы отношений между людьми. Представители структурного функционализма (Т. Парсонс, Р. Мертон) больше внимания уделяли функциям социальных институтов, которые удовлетворяют потребности отдельных индивидуумов и социальных групп. Сторонников феноменологии (А. Шюц, Н. Луман) интересует, как люди создают и видоизменяют социальные институты. В современной социологии оформилось целое новое направление – институциональная социология (Б. Мур, Дж. Ландберг), которая рассматривает историю общества как смену социальных институтов.

Развитие социальных институтов происходит по двум направлениям: возникновение новых социальных институтов и развитие, видоизменение традиционных. Совершенствование социальных институтов происходит по пути переосмысления некоторых социальных связей, когда институт не уничтожается, но кардинально перестраивается, его механизм переналаживается. Это важно для понимания путей реформирования Церкви как социального института (этим проблемам был посвящен Поместный Собор 1917–1918 гг., труды русских религиозных мыслителей, размышлявших о судьбах Православия в России). Но известные трагические события в истории страны прервали традицию, а проблемы остались. О необходимости реформирования Церкви говорят и высшие церковные иерархи, например, В. Чаплин, возглавляющий ОВЦС РПЦ.

Таким образом, институт – не только определенная устойчивая норма, правило, закон, но и саморазвитие этой нормы, правила, закона, а также деятельность по установлению нормы, правила и закона. Здесь совмещаются статическая, динамическая и управленческая характеристики института, его устойчивость, способность устанавливаться и

способность быть установленным. Достижения и методология институциональной социологии могут быть плодотворно использованы при анализе Церкви как социального института.

Совершенно очевидно, что одной из ключевых проблем в религиоведении является задача определения религии, которая связана с многообразием исторических, социокультурных, конфессиональных и организационных форм данного феномена. Религия есть связь человека с Богом, которая может облекаться в разные формы. От определения религии зависит и методология в изучении феномена Церкви. Анализ литературы позволяет выделить несколько основных подходов к определению религии, сложившихся в социогуманитарной науке: номиналистический и реалистический (1), субстанциональный и функциональный (2).

*Номиналистические определения* религии основываются на индуктивном методе и строятся как обобщение эмпирических данных. Например, М. Вебер отмечал, что для понимания того, что есть религия, необходимо изучить конкретные социальные формы этого феномена. Однако метод эмпирических исследований сам по себе еще не гарантирует научного подхода. Его недостаток заключается в возможной неадекватной интерпретации фактов, в отражении не тенденций и законов социальной и духовной жизни, а явлений частного порядка.

*Реалистические определения религии*, основанные на дедуктивном методе, формулируются, исходя из признания объекта религиозного поклонения – «священного», находящегося за пределами эмпирического опыта. К этой группе дефиниций относятся:

– определения религии как переживания связи человека со сверхъестественной силой (П. Флоренский, С. Булгаков, М. Элиаде, П. Бергер, Т. Лукман и др.);

– определения религии как особого «религиозного опыта», характерные для психологии религии (У. Джеймс, З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм).

Однако социологический подход к религии ограничивается социальным поведением и взаимодействием, возникающим по поводу отношения людей к «священному», не включая сам объект религиозного поклонения. Социологический подход предполагает признание реальности религиозной веры и ее влияния на поведение людей. В связи с этим в социологии возникают две группы определений религии: субстанциональные и функциональные.

*Субстанциональные определения религии* ищут ответ на вопрос: «Что есть религия?». Они связаны с реалистическими определениями и при-

знанием сверхъестественного начала главным атрибутом религии (Э. Тайлор, П. Бергер, Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков).

Субстанциональные определения религии позволяют отличить ее от функциональных эквивалентов – идеологий. Но они недостаточны для анализа мировых религий, так как идея Бога или трансцендентная сила не характерны для буддизма и конфуцианства.

*Функциональные дефиниции* связаны с попыткой понять сущность религии через ее действия. Они отвечают на вопрос: «Что делает религия?». При таком подходе исследователи уходят от отождествления религии с верой в сверхъестественное (Т. Парсонс, Р. Белла, М. Йингер). Здесь важен сам факт верования, а не его существо. При таком подходе происходит отождествление религии с другими формами проявления духовности. И субстанциональные, и функциональные определения религии сталкиваются с проблемой содержательного характера.

Наиболее полно и последовательно применительно к религии институциональный подход реализуется в отношении Церкви как социокультурного феномена. Это выявляется при анализе типологии религиозных организаций. Основой для изучения типов и форм организации религии считаются исследования М. Вебера, который первым определил понятия «церковь» и «секта», а также немецкого теолога и философа Э. Трельча, который создал типологию «церковь-секта».

М. Вебер выдвинул гипотезу о том, что любое новое религиозное движение возникает в виде религиозной группы, возглавляемой харизматическим лидером. Если харизматическая группа не институционализируется, то она умирает почти сразу после смерти лидера. Чтобы этого не произошло, община вместе со своим лидером должна выработать постоянную матрицу норм, ролей и статусов. Это процесс Вебер охарактеризовал как «рутинизация харизмы». Без институционализации коллективной жизни религиозная группа не выживет. В американской социологии такое явление обозначено термином «культ». В сектантских (реформаторских) движениях с уже существующей религиозной традицией необходимость в харизматическом лидере минимальна [10].

Таким образом, М. Вебер непосредственно связал Церковь с процессом институционализации, охарактеризовав его как «рутинизация харизмы». Для него Церковь есть «не что иное, как учреждение по дарованию благодати». Причем, согласно Веберу, «принадлежность к секте – в противоположность к церкви, которая «дана» человеку

от «рождения», – является своего рода нравственным аттестатом личности» [11]. Иными словами, Церковь – общедоступная организация в противоположность секте. Кроме того, Церковь представляет собой административно-бюрократический институт, а секта тяготеет к руководству харизматического типа.

Эрнст Трельч, восприняв идею М. Вебера, разработал классическую схему «церковь-секта». Он увидел в них различные способы самовыражения религиозной идеи. Как для теолога Трельчу важно было отметить, что Церковь принимает и одобряет социальный порядок общества. Секта же не стремится к универсальности, она хочет быть общиной «избранных» [12]. При этом Трельч отмечает, что Церковь консервативна, склонна принимать мирской порядок, так как является универсальной организацией. Секты – относительно небольшие группы, члены которой стремятся к личному совершенству, отказываясь от идеи овладения миром. Церкви использовали довольно часто государство и высшие слои общества, попадая в зависимость от них. Секты, наоборот, были связаны с низшими слоями общества, они работали как бы «внизу», а не шли «сверху» «вниз», как представители Церкви. Трельч характеризует Церковь как «компромисс» христианских ценностей с социальным устройством общества.

Таким образом, анализ основных научных подходов к исследованию религии и типологии религиозных организаций показывает, что эти подходы существенно влияют и определяют методологию при анализе Церкви как социального института. Еще Н.А. Бердяев отмечал, что дать определение Церкви (правда, он ведет речь о ее высшей форме проявления – теократии) невозможно. Очевидно одно – необходимо ориентироваться не методологию, которая адекватно сочетает теоретический и эмпирический уровни исследования религии и Церкви, социального и личностного феноменов. Категория «социальный институт» используется в качестве метода исследования многих сфер социальной действительности – семьи, образования, науки, религии.

Сохраняющиеся кризисные явления в мире и в российском обществе позволяют прогнозировать усиление в ближайшем будущем значения религии и Церкви как одного из важнейших социокультурных институтов. Включенность Церкви в современное информационное пространство при выполнении ею ряда социальных функций обуславливает необходимость изучения Церкви как социального института с использованием социологического, культурологического и философского подходов.

*Примечания*

1. Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1995. – С. 11.
2. Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. Орган русской религиозной мысли. – М., 1992. – Книга 1 (I–VI). – С. 687.
3. Там же. – С. 289.
4. Яхонтова Е.С. Православная церковь как социальный институт в современном информационном пространстве. – СПб., 2008. – С. 15.
5. Добрускин М.Е. О социальных функциях Церкви (на материалах Русской православной Церкви) [Электронный ресурс]: Социологические исследования. – 2002. – № 4. – С. 76–86 // URL: <http://www.ecsocman.edu.ru/socis/msg/309052.html> (дата обращения 5 апреля 2010 г.).
6. Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? – М., 2007. – С. 5.
7. Култыгин В.П., Крухмалев А.Е. Фундаментальное исследование современных ликов теократии // Вестник Российской Академии наук. – 2008, том 78, – № 12, – С. 1118–1126 / URL: [http://www.ras.ru/publishing/raserald/raserald\\_articleinfo.aspx?articleid=10cb3487-6b29-4313-8528-](http://www.ras.ru/publishing/raserald/raserald_articleinfo.aspx?articleid=10cb3487-6b29-4313-8528-) (дата обращения: 5 апреля 2010 г.).
8. Капалин А.М. Социальные функции института русской православной церкви: Автореф. дис. канд. соц. н. – Тюмень, 2009.
9. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С. 281.
10. См.: Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 273–306.
11. Вебер М. Указ. соч. – С. 277.
12. Трелья Э. Церковь и секта // Религия и общество: хрестоматия по социологии. – М., 1990. – С. 226–238.

## Философия и искусство

### СОВРЕМЕННОЕ РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ СООБЩЕСТВО: КОМПОЗИЦИИ ВЛИЯНИЯ, ФОРМЫ КОММУНИКАЦИИ И ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТИПАЖИ\*

*В.И. Красиков*

При первом приближении философское сообщество предстает большой армией преподавателей философии и небольшим отрядом философов из академических структур РАН с присовокуплением некоторого неизвестного, но по частоте встреч с ними довольно порядочного количества доморощенных, так сказать, «стихийно-философствующих». Однако это лишь вершина айсберга. На деле существуют разнообразнейшие, формальные и неформальные объединения, обладающие разной степенью влияния на процессы распределения культурных капиталов, материальных средств и интеллектуальных репутаций.

Начнем с формальных структур организации философского сообщества. В обозримые для нас времена история философии была институционально привязана к государственной системе образования, именно в последней сосредоточивалась реальная власть. Не исключение и современное российское философское сообщество.

Под «властью» в философском сообществе мы понимаем определенные места – как в государственно-академической, так и в государственно-образовательной системах, позволяющие замещающим их лицам, в силу конгруэнтности с системновластным положением, осуществлять контроль над соответствующей областью деятельности и проводить свою политику распределения ресурсов. Так, в структурах гособразования Москвы (головные советы при министерствах, ВАК, УМО), отделах и секторах ИФ РАН принимаются решения, определяющие формы профессиональной (в нашем случае – философской) самодетельности в регионах. Это открытие-закрытие, перепрофилирование новых и старых специальностей, кафедр, факультетов, диссоветов, аттестация, лицензирование, утверждение кандидатской, присвоение докторской степени, установление «правил игры» в пре-

подавании (госстандарты); в реабилитации: номенклатура специальностей – «что» и правила – «как» защищаться – непременно через ВАКовские списки журналов, большинство из которых московские.

Распределение культурных ресурсов: академические структуры, патронирующие в качестве экспертов крупнейшие отечественные фонды (РФФИ, РГНФ), определяют, кому и как часто давать гранты, зарубежные командировки. Они же, контролируя центральные философские издания («Вопросы философии», «Философские науки», «Человек», «Эпистемология и методология науки», «Логос» и пр.), вольны решать: кому и как часто в них печататься.

С «властью» понятно: она имеет общеполитическое происхождение. Сложнее обстоит дело с вопросом об истоке московского интеллектуального влияния. Исток – в исконно центрированном положении столицы (отчасти и Санкт-Петербурга) не только в политическом, но и в интеллектуальном пространстве внимания. Москва «на виду» в силу того, что традиционно здесь наибольшая концентрация российских интеллектуалов, многие из которых, не будучи профессиональными философами, собственно и составляют, так сказать, «философский электорат» страны, да и «выборы» знаковых тем и фигур в философии происходят именно здесь. Организационно это подкреплено тем, что практически абсолютное большинство крупных издательств находится в белокаменной, отсюда же организуются потоки печатной продукции в провинцию.

Да, в Москве много талантливых людей, плюс она, как пылесос, отсасывает людей из регионов, обратный процесс эпизодичен и экстравагантен. Все же получить имя, репутацию в Москве несравненно легче, чем где-либо еще в России – в зоне «московского внимания», практически тождествен-

\* 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

ной в этом плане «русской». Это центральный интеллектуальный подиум: центральные журналы, подмостки дискуссионных клубов, академических семинаров, аудиторий МГУ. Нельзя сказать, что интеллектуальные репутации создаются самими «местами» (в ИФ или же МГУ), но на них талантливому человеку, которому есть что сказать, гораздо легче «засветиться», нежели за пределами Москвы. «Засветиться» – именно благодаря феномену «московского интеллектуального подиума». Это определенно элитные места – потому провинциальные философы и стремятся к их штурму, это Олимп отечественного сообщества.

Речь идет о «двуглавом орле русской философии»: ИФ РАН и философском факультете МГУ. Хотя каждая из глав возглавляет самостоятельные государственные структуры: академическо-философскую и философско-образовательную, люди, их составляющие, образуют по сути одну касту в силу русского житейско-образовательного феномена «совместительства». Однако бесспорна приоритетность института философии РАН в этом тандеме – как численностью (280 сотрудников, 6 отделов, 20 секторов) и качественным составом (4 академика и 6 членов-корреспондентов РАН, 100 докторов), так и монополизацией центрального философского печатного органа («Вопросы философии»), вкуче с экспертизой РФФИ и РГНФ.

По количеству и качеству сотрудников, подразделений (19 кафедр) философский факультет МГУ почти не уступает ИФ, но у него другая зона компетенции: контроль над содержанием философского образования в стране. Учебно-методический совет философского факультета МГУ формирует программы преподавания философии и госстандарты через учебно-методическое объединение по классическому образованию России, структурным подразделением которого он является.

Следующий по влиятельности уровень в обществе – философский факультет СПбГУ (180 преподавателей, 15 кафедр, 55 профессоров и 75 доцентов). Общеизвестно соперничество двух столиц, есть оно и в интеллектуальной сфере. Москва выигрывает, скорее, благодаря своей «подиумности» и административным преимуществам, в остальном (интенсивность, глубина, многообразие) философский Питер выглядит даже предпочтительнее (чего стоят только ежегодные «Дни Петербургской философии»).

Третий уровень власти и влиятельности в обществе – провинциальные философские факультеты (деканы, профессура). Помимо собственных местных административных возможностей, они вхожи в московские кабинеты власти, личные знакомства и связи играют здесь определяющую роль.

Имеется информация о 13 философских факультетах кроме МГУ и СПбГУ, 12 из которых расположены в крупных провинциальных госуниверситетах: Екатеринбурге, Ростове-на-Дону, Томске, Саратове, Новосибирске, Уфе, Волгограде, Владивостоке, Воронеже, Омске, Перми и Ижевске. Лишь первые пять вкуче с философским факультетом РГГУ (Москва) могут похвастаться относительной «чистотой» своих философских рядов (кафедры по собственно философским дисциплинам), остальные вынуждены выживать за счет кооперации с культурологией, психологией, социологией, педагогикой, историей, информатикой и т. п.

Все они в 3–4 раза (по количеству преподавателей, профессоров, структурных подразделений) меньше двух столичных образовательных «монстров». Здесь также можно выделить «средние» факультеты – по 5–6 кафедр, 50–60 преподавателей и «малые» – по 2–3 кафедры, 20–30 преподавателей (Омск, Пермь, Владивосток, Воронеж, Новосибирск).

Наконец, четвертый уровень, чье влияние исчерпывается стенами провинциального областного университета, в лучшем случае – рамками интеллектуальной жизни областного центра – кафедры философии вузов, в которых нет философских факультетов (т. е. более широкой философской благодарной среды студентов). Это самый низ, предел, так как пирамидальная структура исключает сколько-нибудь действенного влияния на более высокие, не связанные непосредственной связью, уровни.

Каковы особенности формальных и неформальных форм коммуникации в современном отечественном философском сообществе: конференций, статей, семинаров, рецензий, журналов, монографий и защит диссертаций?

Конференции – самый массовый и публичный вид научной коммуникации. Воображение и амбиции организаторов присваивают им (симпозиумам, семинарам, школам, чтениям, съездам, круглым столам) самые разные велеречивые характеристики: научная, научно-теоретическая, научно-практическая, международная, всероссийская и т. п. Однако, по сути это собрание нескольких десятков человек, которые загодя присылают свои небольшие работы, имеющие какое-то касательство к теме мероприятия, соглашаются принять участие в некоем заведенном ритуале, который, как правило, заканчивается еще и озабоченным принятием каких-то рекомендаций, которые никто никогда не выполняет. Тем не менее, под это довольно охотно дают деньги, а ученые изредка пользуются возможностью поездить и повидать страну и коллег.

Можно выделить следующие виды конференций.

Стабильно тематизованные, т. е. выдерживающие некоторое, достаточно длительное время какую-то одну тему, одно направление. Как правило, они существуют «под лидером», представляя группу в разной степени индоктринированных и концептуально зависимых от лидера людей. Стабильно тематизованные конференции могут быть либо «мемориальными» – «Чтениями» в честь философов, признанных группой учеников и последователей «выдающимися», являясь формой «бронзовения», либо «актуальными» – когда лидер жив и активно пропагандирует свое учение, создавая «постоянно действующие» семинары, школы, клубы. Надо отметить, что это довольно действенный механизм создания научной репутации. Молодежь устремляется сюда, так как жаждет веры, обожания, истины в последней инстанции и избранности приобщения к ней. Для романтиков, обуреваемых неясными предчувствиями собственного великого предназначения, истины и новые идеи обретаемы не в академической рутине, а в некоей конфронтации, в необычном, эзотеричном, излучающем уверенность и метафизическое глубокомыслие лидере. Группа обособляется в сознании своей неординарности и глубины, идеи лидера, даже самые завиральные, но банальные по сути, как и его имя, становятся эмблемой их единства.

Другой вид конференций – философские внутридисциплинарные: по этике, онтологии, философии науки, истории зарубежной или русской философии и др. Здесь собираются в основном узкие специалисты, и тем они, собственно, и интересны друг другу. Не нужны соответствующие долгие вводные экскурсии для неспециалистов, категориальные растолковывания.

Весьма любопытен феномен «общего сбора» – Российского конгресса по философии, коих состоялось уже 5. Сам брэнд «большого сбора», «смотря сил» обуславливает для тех, кто участвует в нем очно либо заочно, формат конфигурирования диспозиций: политической и интеллектуальной влияния в сообществе. Диспозиция вовсе не означает манифестацию действительного, наличного в данное время соотношения позиций в поле интеллектуального внимания. Многие просто игнорируют подобные мероприятия, сознавая, что не обладают необходимыми административными или организационными ресурсами для участия в игре, определяемой «большими боссами» от философии.

Идет нешуточная подковерная борьба в виде переговоров, уговоров, компромиссов и торгов. Как в свое время советологи и просто проницательные люди по порядку перечисления членов Политбю-

ро, состава ЦК, комиссий, порядку расположения людей на похоронах лидера угадывали расклад влияния, так и сейчас многое скажет сведущему человеку состав оргкомитета, Программного комитета конгресса, состав докладчиков на пленарных заседаниях, фамилии руководителей секций и круглых столов. Соответственно, «смотря сил» превращается в состязание статусов, амбиций, где удовлетворенные притязания указывают на признание (завоевание) влияния в том или ином внутридисциплинарном направлении, особых прав (заслуг) в какой-то теме (по сути, ее приватизацию имяреком в качестве почти «главного специалиста»). Отсюда страсть непременно организовать, т. е. легализовать на «общем сборе» данные притязания, свой круглый стол, коллоквиум, возглавить секцию и т. п. Потому программа конгресса – это всегда и «политический документ». Особую интригу конгрессам придает и то обстоятельство, что здесь переизбирают состав правления РФО, что уже прямо сообщает ему некую политическую окраску.

Наконец, наиболее интересные, более свободные от лидерских и «политических» страстей, от «профессионального кретинизма» специалистов конференции «с изюминкой», посвященные какой-нибудь нестандартной теме: ревность, мода в философии, феномен компиляции или же образ русского человека в «Бхагавадгите». Здесь резко уменьшается число заявок (тезисов) как от узких специалистов, так и от людей, которые многие годы распечатывают свои пожелтевшие защищенные диссертации, посылая их (ведь надо же отчитываться!) на бесконечные, безразмерные, нетематизованные конференции типа «Актуальные проблемы (вопросы) ... чего-то там», или «Методология науки в современном мире», или «Человек, мир, вселенная». Понятно, что на конференции «с изюминкой» штампованные материалы «К вопросу о... чем-то там» не пойдут, да и автор постыдится посылать такое туда, где требуется хотя бы относительный кругозор и хотя бы минимальный креатив.

Хотя конференции и разнятся по типам, однако поведение их участников одинаково и следует некоторым устоявшимся паттернам. Пленарные доклады послушать почитается за долг. Все-таки ведь на конференцию приехали, и здесь организаторы всегда стремятся показать «товар» лицом, выставить наиболее внушительные силы. В отношении посещаемости остального – заседаний по секциям – армия посетителей конференций распадается на две неравные части: большинство, которое справно посещает многие секции и как минимум свою, и манкирующее меньшинство. Большинство – это организаторы и «упорные». Организаторам

волей-неволей приходится высидеть томительные часы, тихо кляня про себя исправно сидящих «упорных» в очереди на свое эпохальное выступление. Минутная стрелка нехотя движется по циферблату под убаюкивающие разглагольствования очередного оратора, который, как всегда, только входит в раж и не успевает связать свои мысли и лишь приближается к своему сокровенному, когда ведущий облебенно и радостно-мстительно возглашает «регламент!»

Упорное большинство условно можно поделить на три категории. Большая часть – это соискатели степеней, молодые и пожилые, напряженно вслушивающиеся в каждый доклад, беспокойно рыщущие в поисках новой литературы, еще верящие в то, что идеи можно найти, а не придумать их самим. Наиболее смысленные из них искательно путаются под ногами светил и профессуры, задают подобострастно-дурацкие вопросы.

Другая категория «упорных» – непроходимые тугодумы, полагающие, что поток словопрений, воспринятый целиком, их действительно как-то обогатит. Это те, кто читает все философские книжки подряд, от корки до корки, прочитывают всю философскую периодику. Они все знают и всегда в курсе, не сказал бы, правда, что это как-то сказывается на их аналитических способностях и продуктивности.

Третья категория «упорных», самая меньшая, – это весьма странные люди, как правило, не из ряда профессионалов, но постоянно посещающие философские мероприятия. Они странновато одеты и прямо-таки излучают странность. Никто не знает, что у них в головах, а задаваемые им вопросы лишь затемняют ситуацию. Благо, что они довольно смиренные и охотно подчиняются моментально распознающим их организаторам, быстро успокаиваются.

Меньшинство, или «бывалые», кроме пленарных делают обычно одну-две «ходки» либо в те секции, где их тематически заинтересовал какой-либо доклад, либо на докладчика, имеющего высокую интеллектуальную репутацию. Они-то знают, что основные события конференции разворачиваются в ее неформальной части: общении по вечерам в гостинице с друзьями и новыми знакомыми по «цеху», либо на банкете. Впрочем, в любом случае интеллектуальная жизнь на секциях имеет обыкновенное потихоньку затихать уже ко второму дню проведения конференции, ближе к обеду.

Докладчиков, представляющих почтенной публике свое потаенное, можно разделить на две категории: тех, кто читает по бумажке, и импровизаторов. Самые нудные из первых слово в слово зачитывают свои уже напечатанные тезисы и до-

ставляют толику удовольствия разве что тем, кто отслеживает по сборнику правильность озвучивания. Благоразумные сокращают подготовленное – по ходу дела и по реакции зевотного оцепенения слушающих, отрываясь от чтения и даже позволяя себе перефразировать написанное. Их сообщения представляют интерес, если они, даром что «благоразумные», хотя и не обладают даром импровизации, подготавливают несколько иное, чем то, что было предложено организаторам в печать.

Конечно, легче и непринужденнее воспринимаются импровизаторы, однако и здесь не так все однозначно. Есть импровизаторы – просто говоруны, способные говорить долго, с жаром и ни о чем. Вначале их слушать приятно, многие просыпаются, они веселы, забавны, однако после первых пяти минут начинает охватывать недоумение от непонятной веселости затейника, переходящее затем в досаду от пустой риторики. Особо комичны среди них позы с интенсивной жестикуляцией, картинной модуляцией голоса, у которых пафосный стиль речей с претензией на академическую вальяжность обрамляет всегда посредственное содержание. Однако подлинные именины сердца, интеллектуальная отрада – редкое выступление импровизатора, соблюдающего правила дискурса, у которого живость и глубина достигаются размышлениями вслух, естественно, заранее продуманными, но каждый раз воспринимаемыми как рожденные у вас на глазах. В любом случае значительность доклада определяется, как правило, его провокативностью (но не пустоватеньким эпатированием) и коррелирует с количеством вопросов, задаваемых аудиторией, градусом их эмоциональности. Если «завел», значит «зацепил», значит запомнят, будут и в дальнейшем интересоваться.

Но вот дни, наполненные работой или бегом-позади, и конференцию венчает банкет. Сей венец имеет значение, сопоставимое с предшествующими днями трудов и забот. Если в прежние дни неформальное общение замыкалось, растекалось ручейками по группам и гостиничным номерам, то в последний день оно сливается в единую полноводную реку, обставленную шведскими столами с кушаньями и горячительными напитками. Здесь у одного демократического стола стоят люди разных степеней и званий, больших и малых репутаций, как мальки, снуют стайки студентов и аспирантов. Как во всеобщей карточной игре, тусуются визитки, обнаруживаются старые знакомые, один представляет другому своих протеже, заключаются сделки по обмену оппонированиями, рецензиями, идет реклама новых журналов их редакторами, почтенных академиков и светил окружают толпы млеющих от такого счастья интересантов.

Чем больше конференция, где естественный предел – конгресс, тем быстрее заканчивается банкет. Редкий бюджет большой конференции может выдержать такие многочисленные орды «халывщиков», а принцип демократизма воспрещает устраивать элитарные банкеты. Потому, когда ученые толпы с победными возгласами устремляются к заветным шведским столам, тотчас начинается «обратный отсчет». Всего становится меньше и меньше, причем с ужасающей скоростью. Вначале выпивается все шампанское и вино, затем кончается коньяк и водка, под конец сметаются и все бутерброды. Спустя час с небольшим, на столах лишь объедки, снующие полуголодные, разочарованные новички и тесно сомкнутые группки «бывалых», которые, целеустремленно подготовив во всеобщей сутолоке стратегические запасы пищи и алкоголя в своих закутках, теперь могут еще пару часиков непринужденно общаться, иронично косясь на броуновское движение новичков. Право, люди лучше узнаются в этой полноводной реке неформальной научной коммуникации, нежели во всех остальных ситуациях формальной.

Следующие по массовости охвата аудитории интеллектуалов формы формальной научной коммуникации – статья и монография. Неформальная коммуникация в данном случае обеспечивает проникновение статей имярека в солидные философские журналы, равно как и доступ к финансированию издания книг. Независимо от степени гениальности статей и монографий, здесь трудно судить, что одним нравится, что другим, всех их объединяет одно – их необходимо куда-то пристроить, издать. И для многих авторов это большая проблема, требующая немалых трат энергии и средств.

При первом приближении кажется, что по степени доступности журналы подразделяются на столичные (обеих столиц) и региональные. Однако это не совсем так: и в столицах есть вполне доступные для авторов специализированно-философские журналы и, напротив, в регионах есть издания, в которые практически невозможно попасть «со стороны» из-за корпоративной замкнутости и внутриклановой борьбы. Более адекватной мне представляется следующая классификация степеней доступности журналов для простого обывателя сообщества: недоступные, труднодоступные и доступные. У них есть общая закономерность: чем стабильнее и надежнее финансирование – тем менее они доступны.

К недоступным как для обывателя, так и для большинства региональной профессуры, не вхожей в московские, либо питерские коридоры философской власти, относятся госбюджетные журналы академических и центральных образовательных структур. Пик недоступности среди них – «Вопро-

сы философии», где есть даже гонорар авторам, затем идут «Человек», «Философские науки» и некоторые другие. Узок круг этих авторов, страшно далеки они от остального философского народа. Приглашают, правда, кого-нибудь и из «сырых и убогих», если только какой-нибудь столичный философский барин приветит какую-нибудь провинциальную сироту или же последняя понравится ему на одном из светских раутов. В целом столичная философская тусовка высокосплочена, строго блюдет иерархию, дисциплину, а если кого и подпускают к издательской кормушке (либо сейчас и к размещению на столичных электронных ресурсах), то не за просто так, в виде особой милости, на коей, собственно, и держится их «философская власть». Для «демократизма» иногда пропускают либо очень талантливую вещь, либо кого-нибудь из столичных же философских маргиналов.

Труднодоступны для авторов со стороны госбюджетные гуманитарные издания региональных вузов. Однако, если у вас есть верный приятель или же приятель приятеля в стенах этого вуза, то проблема решаема. Такое славное философское панибратство сейчас ослабевает в связи с недавно возникшим явлением корпоративной алчности, образовавшейся вследствие вроде бы благонамеренного решения ВАК о перечне так называемых рецензируемых журналов, публикации в которых обязательны для соискателей ученых степеней. Корыстолюбие на этой ниве приобретает прямо-таки раблезианские масштабы.

Доступными демократическими журналами, в которых печатают добротный материал, хоть и не без кумовства, являются инициативные журналы. Их создает полуальтруистическая, полуамбициозная энергия их редакторов и групп. Главное их отличие от двух первых групп изданий – отсутствие стабильного, гарантированного, централизованного бюджетного финансирования. Они существуют за счет спонсирования организаций (образовательных или коммерческих, грантов, пожертвований, взаимозачетов услуг и пр.). Здесь благополучие издания, известность его бренда зависимы именно от пробивных талантов руководителей журнала и их подвижнической энергии. Это журналы «Вестник РФО», «Credo new», «Здравый смысл», «Философия и общество» и ряд других.

Но вот если имярек совершил ратный подвиг на поле философской брани и написал монографию, то насколько реальны у него шансы в наши дни увидеть ее хотя бы относительно прилично изданной? Шансы эти, прямо скажем, невелики, но они есть.

Первый, наиболее малозатратный шанс представляется в том случае, если вы докторант, пусть

и не первой молодости, но ваша будущая докторская степень нужна вашему вузу для различного рода аттестаций и аккредитаций, тогда вы смело можете рассчитывать на оплату издания одной-двух, реже трех ваших опусов – «под защиту». Молодой автор, трепетно держа свои первые издания, преисполняется радостью и чувством собственной значительности – не за горами и бессмертие, однако, увы, как бы вы не были гениальны, вам не издать после защиты философски узкоспециализированную монографию, разве что под видом учебного пособия, что будет откровенным «мухляжом». Учебную литературу, методическую, пожалуйста, но вот вашу философскую «заумь» терпят в вузе только один раз – перед вашей докторской инициацией.

Другой, достаточно редкий шанс может выпасть, если вы способны выигрывать гранты РФФИ или РГНФ. Среднего гранта в гуманитарных науках, где отсутствует необходимость закупа дорогостоящей экспериментальной техники, вполне хватит и на издание книги, и на 1–2 командировки в столицы. Однако здесь много «но», главное из которых – научиться писать грамотные и интересные заявки, что есть целая наука и дается после многолетних трудов и десятков неудачных попыток. Есть, правда, и «благные» гранты, но таких, к счастью, становится все меньше. Помимо трудов праведных, для того чтобы «набить руку» в строгости и внятности формулировок, креатива в выборе тем, проницательности в определении подходящей классификации для своего проекта, от чего зависит адресование тому или иному экспертному совету, большую роль здесь играет и случай.

Наконец, самый реальный, но одновременно и крайне малопривлекательный вариант – издание за свой счет. Как-то мало стимулирует то обстоятельство, что помимо огромного труда, вложенного в корпение над своей нетленкой, надо еще и выложить сумму, в среднем эквивалентную от 3 до 6 месячных профессорских окладов. Можно гипотетически найти спонсора, но тогда необходимо и спонсору взамен дать нечто реальное, а для этого надо быть уже администратором как минимум средней руки. Что делать? Писательство всегда было в массе своей неблагодарным, рискованным и тяжелым трудом.

Анализ режимов доступности статей в журналы, а текстов книг в издательства, показывает, что редакторская власть в философских, особенно госбюджетных, журналах и сеть связей в экспертных (и «околоэкспертных») кругах – похоже, основные ресурсы влияния в отечественном философском сообществе.

Но вот настоящим самобытным феноменом именно российской (советской) научной коммуни-

кации являются диссоветы, их жизнедеятельность, формальные и неформальные процедуры защит. Западные защиты Ph.D – бедное и безыскусное явление на фоне полноцветной феерии отечественных габилитаций. В сравнении с конференциями это гораздо более уплотненный и активно функционирующий узел научной коммуникации. Уплотненность выражается в долговременности диссоветов (некоторые существуют в течение нескольких десятилетий, что уже хватает для создания «племенного» предания), регулярности собраний, постоянстве основного состава и полифункциональности. Последнее предстает в том, что диссовет – это одновременно лига избранных, дискуссионный клуб, постоянные курсы переподготовки самого состава совета, торжище и местная интеллектуальная сцена.

Быть членом совета почитается престижным в сообществе – это свидетельство признания высокого квалификационного уровня, членство повышает влияние философа через участие в принятии важных решений по оценке работ соискателей и постоянное личное общение с ключевыми фигурами совета, а через них с администрацией вуза. Поэтому, хотя работа считается общественной и не оплачивается (участие в заседаниях, экспертизах), занимаются ею охотно из-за подобных неочевидных бонусов.

Преподавателей философии в вузах областного центра, не говоря уже о столицах, всегда в несколько раз больше, чем «избранных», что также поддерживает престижность членства. Лидеры, создающие советы, отбирают в состав совета не обязательно только самых квалифицированных и требовательных. Конечно, без парочки авторитетов не обойтись, однако лидер (председатель) должен быть уверенным, прежде всего, в потенциальной управляемости совета. Это достигается, наряду с приглашением людей, известных своей толерантностью и покладистостью, также не менее трети людей, лично обязанных лидеру, на чью безусловную лояльность он мог бы положиться в ситуациях, чреватых конфликтами. Такое, увы, случается в любом совете, и в эволюции советов происходит естественный отсев на конфликтность: чересчур амбициозные и принципиальные члены совета рано или поздно выдавливаются из его состава. Это нормальное явление, какой бы личной трагедией для кого-то это ни было. Внутри разорванные советы недолговечны, так как соискатели боятся непредсказуемости голосования, которое обычно при внутрисоветном «раздрае» на соперничающие фракции. Люди просто не идут в эти советы, предпочитая даже ехать в другие города, в предсказуемые, стабильно работающие советы, в которых

основные события разыгрываются на стадиях защиты, где основательно «зачищают» соискателя, с тем чтобы не было никаких случайностей на самой официальной процедуре габилитации. Совет, таким образом, как и любое другое живое образование, конгломерация индивидов, начинает жить, помимо жизни составляющих его элементов, и некой новой, надындивидуальной жизнью целого, стихийно находя оптимальные конфигурации и добавляясь от своих малопригодных элементов.

Такая разная жизнь советов, одни из которых оказываются более, другие менее успешными, вызывает скрытое естественное соперничество между советами в разных городах, либо в одном крупном университетском центре. В целом соблюдается обоюдная благопристойность, но изредка случаются ужасные своим обоюдным черным пиаром войны между советами. В ход идет все: обмен черными рецензиями, доносы в ВАК, использование прессы и административных «накатов». Глубинная их причина всегда в амбициях лидеров, рядовые члены совета – те холопы, у которых «чубы трещат», как и у «попавших в случай» бедаолаг-соискателей. К счастью, подобные «войны Роз» бывают нечасто.

Среднестатистический нормальный совет – обязательно дискуссионный клуб. Ненормально, когда в условиях уж очень большого сообщества философов в каком-нибудь мегаполисе, лидеру удается так «подобрать людишек», что большинство из них придерживается одних тех же взглядов, оценочных стандартов. Это уже одиозные, тенденциозные советы, независимо от того, какой они ориентации: марксистской или же постмодернистской. Такой совет занимается не экспертизой, но самовоспроизводством своей тенденции, и соискателей буквально «ломают» под себя. Как следствие, такой совет также имеет популярность только в своих кругах.

Норма – это когда члены совета придерживаются разных, часто диаметрально противоположных взглядов и учатся друг у друга видеть в работах соискателей не тенденцию, а соблюдение общефилософских исследовательских стандартов (обоснованности, последовательности, нетривиальности), наличие необходимой эрудиции, кругозора, бойцовских качеств. Стороны постепенно к этому привыкают, демонстрируя высший пилотаж и получая интеллектуальное удовлетворение от диссертаций на предмет их логической анатомии и креативного остова. Несомненно, это дополнительно поддерживает профессиональную форму на высоком уровне в сравнении с остальными «изолятами», не членами совета.

Диссовет, однако, – это не только инстанция интеллектуальных гуру, но и постоянно функционирующие «курсы повышения квалификации,

переподготовки» для самих членов. Экспертиза диссертаций постоянно дает обновление знаний самих экспертов: новая литература, новые понятия, идеи, подходы, растущие, как снежный ком, благодаря невероятному ранее междисциплинарному взаимодействию как внутри самой философии, так и в смежных с философией гуманитарных дисциплинах.

Номенклатура специальностей ВАК сейчас лишь приблизительно и очень схематично размечает это интенсивное взаимодействие. Те члены совета, которые являются активными экспертами, постоянно получают ценные информационные ресурсы в виде уже обработанного, отрефлектированного знания. Это не «сырье» в виде множества статей и книг по специальному вопросу. Собственно работа в совете для его членов делает излишними формально требуемые периодические переподготовки где-нибудь еще. Более того, было бы целесообразным создавать ИПК или курсы попроще именно на базе специализированных советов для остальных преподавателей данного города, которым бы прививали не только новые знания, но и, что важнее, навыки экспертизы и полемики.

Диссоветы – важная форма взаимосогласований, обмена научными услугами, взаимозачетов и взаимообменов между наиболее влиятельными единицами местного философского сообщества. Пакты о ненападении, нейтралитете, временные альянсы позволяют провести своего аспиранта через все тернии экспертиз и процедур обсуждения. Взаимные уступки, толерантность вкупе с общесогласованными стандартами требовательности создают и рабочий, и гуманистический форматы профессиональной социализации кадров высшей квалификации. Однако, как и всякая политика, внутренняя политика в диссовете может быть «грязной». Такое случается по причинам и узурпаций, маккивиализма лидера, и тираноборческого возмущения, и грехов интеллектуальной гордыни.

Когда известное количество людей периодически собирается, разыгрывая каждый раз одну и ту же пьесу (жесткий ритуал процедур защиты), то не может не появиться лицедейство, некий род театральщины. Одни не желают ударить в грязь лицом, им нужно не затеряться, как-то выделиться, другие, особо артистичные натуры, не упускают возможности «порисоваться». Так спонтанно складывается определенный поведенческий репертуар данного совета, в котором за каждым закрепляется некая роль, тот образ поведения, который ассоциируется с теми или иными людьми: критикан, догматик, серая мышка, двурушник, мракобес, склочник, позер, скептик, умная дама, ироник, важная особа, сноб и мн. др. Понятное дело, что подобные ярлыки

всегда субъективны, условны, могут иметь и добавочные характеристики, но на то она и психология, в данном случае совета, чтобы выразить «слишком человеческое».

Заканчивается каждая защита «дружеским чаепитием» или «товарищеским ужином». В отличие от банкетов конференций, здесь всегда всем всего хватает, разве что иногда кончается более дорогое вино, но ученые мужи не чванливы и быстро переходят на более демократическую водочку. Иссушающий зной формализации диссертационных процедур достигает и их неформальных составляющих. Тут сложился порядок, табель о рангах: кому, в какой последовательности предоставляется произнесение тостов о подвигах соискателей и их оппонентов. Несколько обязательных тостов приводят публику в благодушнейшее состояние взаимной любви, и «товарищеский ужин» плавно переходит в разговор о текущих учебных и административных событиях, достоинствах и недостатках полов, политических судьбах страны. Философия напрочь забыта, ею насытились предостаточно. Время от времени вспоминают о соискателях, особенно когда что-то заканчивается на столе.

Первая смена – трезвенники, мало пьющие и контролируемые извне, уходят после 1,5–2 часов «чаепития». Вторая смена задерживается еще на 1–2 часа, когда начинается распад единого стола на группы по интересам, уже несколько чересчур оживленно обсуждающих какие-то вопросы, кажущиеся очень важными, но упорно не приходящие на ум следующим утром. Самые стойкие, третья смена, расходятся (или разводятся) только после того, как обязательно поплясали, спели любимый репертуар, уверили друг друга в том, что именно они, самые стойкие, и есть соль и земля совета – не в пример тем хлюпикам, которые уже ушли. Изредка слышится сакраментальное: «караул устал» – со стороны то ли вахтеров, то ли гардеробщиц, значит, праздник все же заканчивается. Неформальная сторона органично дополняет формальную, недаром же совместное преломление хлеба и возлияния всегда почитались по-настоящему сближающим актом. Мэтры, маститые ученые-небожители, превращающиеся в таких же простых смертных, как и соискатели степеней, уплетающие и выпивающие за общим столом, становятся вполне земными, близкими и понятными.

Часто философские собрания производят на людей со стороны превратное, несколько опасливое впечатление сборища странных зануд и экстравагантных типов, рассуждающих о теории всего или объясняющих, как людям жить. Наверное, это потому, что в силу специфики философии как области отвлеченнейших умствований, сюда

идут люди совершенно определенного душевного склада, который можно назвать при первом приближении «идеалистическим». Речь идет не о тех идеалистах, представителях традиционной философской позиции, утверждающей онтологический приоритет мысли, сознания перед материей, но об идеалистах как людях интровертированного склада психики, любящих размышлять и довольствоваться немногим. Их определенно большинство среди тех, кто считает себя философами.

Кто же они? Каковы наиболее характерные типы имеют место быть в отечественном философском сообществе? Последующие описания типов условны, в силу особенностей процедур мысленной типизации. За основу берется какая-то одна преобладающая черта, и отвлекаются от других, менее отчетливых, хотя, возможно, и присутствующих. Мы говорим лишь о типах философствующего мышления, не о личностях как таковых. Также необходимо помнить, что в реальности встречаются, как правило, комбинации выявляемых типов.

Поскольку философия сильна своей предельной отвлеченностью, то здесь естественно встретить обилие людей идеалистической душевной формации, хотя существует много и более приземленных типов, у которых «градус идеализма» неуклонно снижается.

Итак, по шкале «приземленности», состав отечественного философского сообщества можно представить в виде четырех условно «чистых» типов: идеалисты – ироники – прагматики – функциональные единицы (только преподаватели философии). Собственно к философам относимы первые три категории, с разной степенью отчетливости и уверенности идентифицирующие себя именно «философами». Думаю, их пропорция примерно 3:2:1.

Идеалисты – это люди, более интересующиеся духовными вещами, нежели материальными, очень любознательны в отношении тех вопросов, которые большинству населения представляются надуманными и лишены практического значения. Они культивируют творчество, существенно изменяя свою жизнь в пользу увеличения возможностей для занятий, связанных либо с культурным потреблением (чтение, просмотры театров, выставок и пр.), либо с теми или иными формами самореализации (как индивидуалистическими, так и альтруистическими: борьба за освобождение человечества, к примеру). У философов-идеалистов все эти «родовые признаки» общечеловеческого типа идеалистов еще более экстремализованы – в силу уже упоминавшейся специфики самой философии. Количество подвидов идеалистов необозримо, приведем лишь некоторые из них.

В самих идеалистах есть разброс по крепости «градуса идеализма». Идеалисты-экстремалы еще в этой своей земной жизни практически переселяются в создаваемый ими же душевный мир. Это *«люди не от мира сего»*. Для них характерны постоянная погруженность в себя, отстраненность, выключенность из этого времени и этого места. Характерный их признак – *пугливость*, происходящая от томительного неумения и нежелания находиться здесь и влачить непонятные и бессмысленные для них обязанности. Они не любят, по большому счету, боятся этого мира. Все, что происходит, для них неожиданно – как внезапный громкий стук в дверь их внутреннего мира, свидетельство бесцеремонных, непрошенных и наглых попыток вторжения извне. Это очень одаренные люди с богатым воображением, но плоды их творчества – не для широкой публики, а для таких же, как они. Публика не понимает и отторгает их идеи и образы, которые для нее чересчур манерны или гротескны: они не из этого обыкновенного мира, но из сумрачной зоны их сознания.

Другой подвид философов-идеалистов – *«говоруны с неясным мерцанием разума в глазах»*. Это своего рода экстравертированные интроверты. «Люди не от мира сего» все свое носят с собой и редко выставляют напоказ. Это они делают только, когда всё подготовлено, обдуманно и может быть явственно преподнесено в подходящем месте и в подходящее время. Говоруны постоянно фонтанируют тем, что вот в этот момент зародилось в их креативном, но беспорядочном мышлении. Как правило, это поверхностные ассоциации, субъективные, зависимые от собственного настроения, наития, вместе тут же соединяемые в целые концепции глобального характера с пафосными выводами. Это маниловы в философии, в сущности, славные ребята, но всегда какие-то шумные, слезливые и истеричные. Они не могут остановиться, подумать, подождать и помолчать, пока бы их идеи немного отлежались и пообтесались, с тем чтобы дать их более уместными, релевантными к всегда неоднозначному положению вещей. Потому-то разум и неясно мерцает в их очах. Он не горит, а, скорее, пульсирует, прерываемый неудержимыми эманациями.

Самый опасный для своих же собратьев по философскому разуму подвид идеалиста – *«носитель фикс идеи»*. Вот у кого все уже навечно отформатировано и в полном порядке. Их глаза всегда уверенно и победоносно блестят. Людей со стороны они всегда впечатляют – ни тебе сократовского нытья «я знаю, что ничего не знаю», ни паскалевского малодушного «мыслящего тростника». Они все знают, и на все у них есть свой уверенный однозначный

ответ. Их внутренняя идеалистическая вселенная – одномерный, простой и рациональный мир с всегда обозримыми и ясными профилями и пропорциями. Вот только это неживой мир, и здесь не дуют гибельные ветра сомнений. Он подобен большому, вечно строящемуся непрветриваемому зданию, которое никогда не будет достроено и в котором никогда не будут жить люди. Однако здание упорно строится по единственно верному и единственно им известному плану, что вызывает все же оправданное уважение подобной целеустремленности и самоуверенности, которая всегда почему-то в дефиците у «рефлексирующих самоедов». Вот только более раз уговорить с ними по поводу предмета их жизнеобразующей философской страсти не рекомендуется. Будьте уверены в том, что всякий раз потом будет то же самое. Как бомбардировщик, он всегда готов сбросить на незащищенные города один и тот же неиссякаемый бомбовый запас. Это могут быть высококвалифицированные, эрудированные специалисты, однако вся их квалификация и эрудиция не делает их мышление гибким, а мировосприятие многофасеточным. Это слишком цельные люди, отлитые из единого куска стали целеустремленности, что делает их ригидными и догматичными. И этого не изменить никогда. Их творчество – бесконечные вариации фикс идеи. Это бог их вселенной, все получает свою форму, представленность из нее. Это настоящие неоплатоники: Единое (фикс идея) эманурует все и вся. Потому у них туго с воображением, фикс идея все подминает под себя.

Проблема с воображением (тоже по причине давления фикс идеи) существует и у идеалистов разновидности *«людей гамбургского счета»*. Только в отличие от носителей фикс идеи, которую те выпестыивают у себя в сознании самостоятельно, здесь она находима вне сознания «гамбургцев», предстает в виде «божественных классических образцов» творчества какого-либо ими любимого философского гения. Это, наверное, самые способные из идеалистов к эмпатии и быстрому, четкому пониманию чужих интеллектуальных позиций. Это люди очень тонких интеллектуальных и эстетических вкусов, прекрасные эксперты и интерпретаторы. Однако эти качества обращаются во вред самим их носителям. Великолепное понимание и наслаждение чужими интеллектуальными шедеврами ставит перед ними самими, как правило, невыполнимую задачу: если делать, то делать не хуже. Воображение отказывается работать на себя – оно безнадежно экстравертировано и эмпатировано в недостижимые шедевры-образцы. Без раскованного воображения в философии, как и в искусстве, нечего делать. Не верьте, если вас будут уверять, что здесь можно, как и в науке, методично описывать какой-либо

фрагмент действительности. Ничего, кроме занудства и схоластики, не получится.

«Гамбуржцы» – это люди, всю жизнь пишущие одну Великую Работу, которая, за редчайшими исключениями, так никогда и не заканчивается. Самоедство заставляет их вновь и вновь разочаровываться в плодах своих трудов, отказываться, мучительно стараясь найти аналог «божественным образцам», но взять нечего и неоткуда: фикс идея совершенства оскопляет их творческое воображение.

Другая большая группа философов может быть отнесена к типу «ироников». Это более гомогенная группа, хотя и здесь есть подразделение на продуктивных и бесплодных. Градус идеализма здесь существенно падает в сравнении с идеалистами, однако не настолько, чтобы они стали неспособными к самозачаровыванию и подверженности идеям. Они блестящи, саркастичны, часто креативны, – это признанные любимцы публики и женщин. Но они разорванные люди, которые не могут уже всецело принадлежать философии, хотя, может быть, лишь этого и жаждут в глубине своей души. Одной ногой они в царстве философских грез, но другой уже крепко стоят в повседневности. Это-то и мучит их, но и дает искомую позицию их силы и философской веры – они в приграничье, что позволяет им равно критично относиться и к философии, и к повседневности, и при этом пользоваться обеими.

Это наиболее здравые головы и критически рефлексирующие умы, успешно вскрывающие как своеобразный мистицизм философов-идеалистов с их собственными реальностями, так и убогий, бескрылый прагматизм повседневности. Потому критическая рефлексия и ирония – их основные качества. Проблема ироников в том, что конструирующая рефлексия им малодоступна, претит природе их иронического ума. Сама ирония вредит себе, постоянно обращаясь на себя. В них нет идеалистического размаха, всё гораздо скромнее и приглушеннее, зато есть обработанность и изящность форм, артистизм стиля, правда, всегда в рамках какого-либо направления, к которому ироники примыкают, сознательно о том говоря. Сгенерировать направление могут единицы, люди, скорее, комбинативных типов. Большинству ироников это не под силу из-за упомянутого здравомыслия: безумства не хватает.

Ироники – блестящие аналитики, хорошие полемисты, интересные собеседники, эрудиты, амбициозны, как правило, успешны в реализации своих планов, которые они вполне адекватно соразмеряют с имеющимися реальными возможностями, чего не скажешь об идеалистах. Однако время от времени на их челе проступает грусть, экзистенциальная печаль о том манящем идеале, который они сами же

объявляют заблуждением, навязчивой идеей мировой философии. Это проклятые вечные вопросы жизни и смерти, безумные метафизические проекты, сладкому обаянию которых они внутренне все же подвластны, несмотря на свой ироничный задор. Не раз уже происходило и в мировой, и в отечественной философии, что отъявленный философ-ироник, всю свою жизнь посмеивающийся над «проклятием», на излете своей философской карьеры совершает грехопадение: погружается в метафизику ли, этику ли, экзистенциальные вопросы.

Также подвластен обаянию метафизики и другой типаж философов – «прагматики». Прагматиков-философов не стоит путать с общечеловеческим типажом прагматика. Да, приходят и в философию просто прагматики, но уходят по истечению определенного времени. Чтобы остаться здесь, нужна все же философская закваска, зов сердца, пиетет перед глубинами мысли, интеллектуальными приключениями. Таким образом, идеалистический градус остается даже у прагматиков-философов, что, собственно, и оставляет их философами. Падает же он здесь до уровня слабоалкогольных напитков. Метафизическое опьянение суровыми градусами у идеалистов сменяется воздействием умеренных напитков ироников и переходит в легкое баловство слабоалкогольной эйфории у прагматиков.

Прагматики, в принципе, всецело, обеими ногами в этой жизни, философия же – сама по себе, скорее, одно из прочих ценимых ими удовольствий. Это, прежде всего, люди, ищущие власть и влияние, а если при том еще и почитать философские книжки, слыть философами, то это и есть соединение полезного с приятным.

Они харизматичны, выдающиеся организаторы, вальяжны, имеют хорошее чувство юмора – без всех этих прирожденных качеств просто не достигнуть командных высот в образовательных и научных структурах, не расположить к себе других влиятельных людей, близнецов-братьев из соседних сообществ. Вся их жизненная страсть направлена на достижение власти и влияния, и здесь они энергичны, деятельны и динамичны. Они имеют хороший аналитичный ум, быстро схватывающий суть и генерирующий возможные варианты разрешения запутанных ситуаций, но лишь для «служебного пользования» – в коммуникации, дискуссиях, обсуждениях. Вникать в тонкости философских систем они не любят, тем более, они не могут сами продуцировать оригинальные философские мысли, жить в них и культивировать их. Они уже слишком «материалистичны» для этого, социально приземлены, их философские знания поверхностны и не первой свежести.

Гении коммуникации, они, в общем-то, малопродуктивны в самостоятельном философском творчестве. Идеализм, подпитывающий философское воображение, настолько здесь разряжается, что из его дымки могут образовываться только весьма худосочные, испуганно колышущиеся от малейшего ветерка скепсиса, конструкции. Прагматики страшными усилиями вымучивают несколько книжонок – только потому, что без этого не дают высшей квалификационной степени или потому, что надо как-то поддерживать высокие руководящие амбиции. Содержание под стать мучительности подобных потуг: частокол слов, который огибаёт дорога, вымощенная банальностями и желтым кирпичом обильных цитат, чужих парафраз, на ней сиротливо маячит полупрозрачный недотыкомка, называемый «авторской концепцией».

Подобный абортивный материал – их ахиллесова пята и самый большой, тщательно скрываемый комплекс. Они все же не потеряны, они все же философы. Какой бы цейтнот они сами же себе не создавали в качестве благовидной объяснительной причины, внутри себя каждый из них лелеет несбыточную мечту, воодушевляясь ею время от времени – разомкнуть слепившиеся губы и сказать что-то важное, значительное, свое.

Как уже было сказано, чистые типы философов, о которых здесь шла речь, большая редкость. По обыкновению в каждом из нас, философов, есть взвесь отмеченных типов: каждый из нас понемногу и идеалист, и ироник, и прагматик. Вместе с тем,

какой-то из обозначенных профилей все же доминирует. Думаю, что наиболее оптимальны те из нас, в которых содержится взвесь идеализма, иронии и прагматизма в той же, «золотой» для философии, пропорции: 3:2:1.

Наконец, известная часть сообщества – «функциональные единицы», не философы, но преподаватели философии. Их отличительная черта – глубокая внутренняя отчужденность от философии. Они имеют философские знания, защищают даже диссертации и регулярно пишут статьи, тезисы – для отчетности, однако все это лишь из-за куска хлеба, по жизненному принуждению злосчастному жребия судьбы, но отнюдь не из любви к философии.

Тем не менее, как правило, это самоуверенные, полные апломба люди в отношении мнения, оценок своих аналитических или же исследовательских способностей, хотя единственное, что их по-настоящему волнует, – это повседневные дела. Профессия, однако, обязывает, и они в совершенстве постигают искусство мимикрии: казаться знающим, любящим и умеющим. Профессионалов, разумеется, не обманешь, но вот неспециалистов, а особенно бедных студентов, вынужденных зубрить то, что ими называется «философией», – вполне. Ничего не поделаешь, наверное, в каждой профессии есть подобный балласт, который никуда не деть по гуманистическим соображениям.

Узнали в каком-нибудь из типов себя? Не берите в голову, это не о вас.

СКЛАДЫВАНИЕ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ (1920–40 гг.)\*\*

*В.И. Красиков, Сандаг Энхтуяа*

Трудно найти в истории такие периоды и такие общества, в которых бы философии было уделено столько внимания со стороны власть предержащих, а философы, вернее те, кто таковыми почитались, чуть ли не командовали другими учеными мужами. Речь идет о философии в СССР после Октябрьской революции вплоть до смерти Сталина.

Первые лица государства читали философские книги, высший орган власти в стране (ЦК, Политбюро, генсек) принимал живейшее участие в философских дискуссиях, выносились постановления по абстрактным философским вопросам. Где и когда такое было видано?

Правда, сама философия ужалась сначала до марксизма-ленинизма, затем до сталинизма, в помине не было свободы слова и плюрализма, но, тем не менее, философия была. Существует максималистская точка зрения, отрицающая статус философии для того, что преподавали и обсуждали в те годы. Она апеллирует к рефлексивной природе философского знания, призванного определять формат всех возможных дискуссий. С ней можно согласиться, но как с идеалом философского знания, достигаемым в отдельных, пиковых точках философствования «исторических народов» («золотые века» китайской, индийской, греческой, французской, немецкой, английской, американской и др. философии). В остальном же редко наблюдаемы подобные предельные уровни абстрагирования и такая вот рефлексивная чистота. В большинстве своего исторического времени философия существует в смешении, сочетании с другими формами знаний и занятий, чаще всего, с этикой, религией, идеологией, эстетикой. В противном случае из истории философии исключаемы столь обширные периоды и столь много народов, что сама она превращается в редкое исключение, нежели оставаясь тем, чем она является – выражением неотъемлемой высшей потребности и способности человеческого разума к рефлексии.

Последняя же реализует себя всегда и везде, даже в условиях или безраздельного господства одной идеи, одного формата мышления – будь он религиозный либо идеологический. Бесспорно, что в условиях политической свободы и плюрализ-

ма мнений она расцветает пышным цветом многообразия философских учений, определяя вместе с подходящими социально-экономическими условиями поддержки нормальный режим «социальных сетей». Однако и в «ненормальных» условиях деспотизма и резких духовных ограничений – будь то в религиозном средневековье или же в советское время – существует, пусть куца и стесненная в жестких духовных рамках, но философия, находя и в этих условиях пути своего самовыражения.

Советская философия по формату своего существования удивительно напоминает духовно-академическую в XIX веке – та же ограниченная тематика, то же подчинение «вере» марксизма-ленинизма, та же сосредоточенность в образовательных либо исследовательских учреждениях. Но и здесь существовали свои школы, фракции, борьба между ними, т. е. хотя и редуцированные, стесненные, но все же некие подобию социальных сетей. Однако если в духовных академиях философия была нелюбимой падчерицей, то в 20–40 гг. XX века в советском обществе философия (хотя и в марксистском облачении) была любимой дочерью ревниво следившего за ней «отца всех народов», мечтавшего о лаврах единственно великого философа. Логика политического развития страны и логика эволюции советской философии были конгруэнтны – устранение любого иного, предельно возможная гомогенизация на основе одного учения и одного учителя.

Философия всегда высоко котиновалась в социал-демократических кругах благодаря философскому первородству марксизма, серьезнейшему вниманию к ней со стороны основоположников. По принципу мимезиса партийная элита ленинско-сталинского поколения была философски эрудированной и тяготеющей к самостоятельному философствованию. Подобная тяга к философствованию значительно ослабела в более поздних поколениях партийных бюрократов, но и после осталась в виде обязательных «философствований» первых лиц партийной иерархии.

Пришедшие в 1917 году к власти большевики не могли терпеть инакомыслия. Как и многие философы (Платон, Гегель, Шопенгауэр, Ницше,

\*\* 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.

Витгенштейн, Деррида) до и после него – Маркс полагал свою систему прорывом, прозрением, некоторого рода подведением финальной черты в поисках последних и сокровенных тайн бытия, истории и человека. Однако если у чистых мыслителей попросту не было организационно-материальных возможностей строго и настоятельно указать заблудшим на ненужность их заблуждений, приобщить массы к чистому и незамутненному источнику истины, то у последователей Маркса в России такая возможность появилась – дать всему обществу ясную, четкую и простую картину сущего – без всяких, порождающих лишь скорбь, излишних знаний и плюрализма. Что надо было сделать для того? Логика вещей подсказывала три пути.

– Во-первых, убрать наиболее сильных непримиримых и харизматичных, идейно и философски чуждых противников.

– Во-вторых, силком переучить тех, кто был согласен на компромисс, уволить недостаточно репутных, 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.

#### *Зачистка*

Первые годы после революции, когда все силы и заботы большевиков были направлены на борьбу с вооруженными попытками реванша, интеллигенция, не примкнувшая ни к одной из враждующих сторон, была предоставлена на время самой себе. Все прежние границы между существовавшими фракциями в прежнем поле интеллектуального внимания стремительно исчезали, ситуация казалось все еще неопределенной, и оставались надежды на ее изменение в какую-либо сторону. И вот к этому возможному изменению интеллектуалы – как определившие (радикально левые), так и не определившие свое отношение к красным или белым (в силу, возможно, неприятия обоих путей) – стремились консолидироваться. Они полагали найти новые пути духовного, метафизического обновления, а может быть, просто пытались обрести взаимную поддержку в столь катастрофических условиях. Подобные условия отобилизовали появление знаменитых собраний в Москве и Петрограде под названием «Вольфила».

Вольная философская ассоциация была создана в 1919 году по инициативе Р. Иванова-Разумника, А. Белого и других членов редколлегии сборника «Скифы». Целью «Вольфила» ставилось исследо-

вание и пропаганда философских вопросов культуры, установление связи философии с жизнью, свободное творческое общение. Среди членов-учредителей были такие известные интеллектуалы, как А. Штейнберг, А. Блок, К. Эрберг, К. Петров-Водкин, Д. Пинес, С. Мстиславский, В. Мейерхольд, Н. Лосский, Л. Карсавин, А. Чебышев-Дмитриев и др. Руководящий орган – Совет Ассоциации (председатель в 1919–21 гг. А. Белый, с 1921 г. – Р. Иванов-Разумник). В разные годы «Вольфила» объединяла несколько сотен участников – писателей, поэтов, художников, философов различных направлений (от марксизма до антропософии), ученых, рабочих и служащих, преимущественно молодежь. Число членов доходило до 350, открытые заседания посещало до 1000 человек. Имелись отделения в Москве (1920–21 гг.) и Берлине (1921–23 гг.). Политика в «Вольфиле» открыто не обсуждалась. Научную и учебную работу вели «закрытые курсы» или кружки (позднее отделы): философского символизма, философии творчества, философии культуры, творчества слова, философии математики, религиозно-философский кружок «Воскресенье» и др. Культурно-просветительная деятельность «Вольфила» заключалась в организации открытых лекций, бесед и докладов в «субботнем клубе» и на «воскресных публичных заседаниях». Среди лекторов и докладчиков были А. Блок, А. Белый, И. Гревс, С. Платонов, Е. Тарле, В. Мейерхольд, К. Петров-Водкин, Е. Данько, Ф. Зелинский, Е. Замятин, В. Пяст, А. Ремизов, Питирим Сорокин, В. Тан-Богораз, Е. Полонская, Н. Лосский, Д. Михайлов, С. Алексеев-Аскольдов и др. Активными участниками Вольфила были: Э. Радлов, Н. Гаген-Торн, М. Зоценко, О. Форш, С. Каплун, Л. Пумпянский и др. 4 сентября 1924 г. «Вольфила» была закрыта, имущество передано Всероссийскому союзу писателей.

На заседаниях «Вольфила» были затронуты воистину «сумеречные» темы: крушение гуманизма и проблема постчеловечества, пределы и телеология радикально-революционного действия, баланс солидарности личностей и индивидуалистического произвола вопрос об отдельной от остального культуре трудящихся классов, вклад поэзии в осмысление мира, история формального метода на фоне его эпохи.

Как бы ни были прекрасны и трагичны (зная о последующем) эти последние цветы духа в предстоянии лютых морозов диктатуры и репрессий, деятельность этих сообществ не подпадает под анализ нормального развития социальных сетей. Это объединение от отчаяния, против нависающей общей опасности, и это, скорее, предмет эк-

зистенциального исследования и восхищения. Эти люди принадлежали духовному строю ушедшего и уже не принадлежали себе – ими уже распоряжались новые хозяева России, поставившие себе целью изменить ее по-настоящему, метафизически и основательно.

В марте 1922 года 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 года 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. Интеллигенция была распределена по профессиям и изучена по составу. Философы составили в этом «реестре» сравнительно небольшую группу, но их известность 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 года, причем интеллектуалы высылались частью в северные и восточные губернии России, частью за рубеж. Наиболее известным стал так называемый «философский пароход» – собирательное имя для двух рейсов немецких пассажирских судов «Oberbürgermeister Naken» (29–30 сентября) и «Prussia» (16–17 ноября), доставивших из Петрограда в Штеттин более 160 человек.

Среди высланных летом – осенью 1922 года за границу и в отдаленные районы страны наиболее высокий процент составили преподаватели вузов и в целом лица гуманитарных профессий. Из 225 человек врачи – 45, профессора, педагоги – 41, экономисты, агрономы, кооператоры – 30,

литераторы – 22, юристы – 16, инженеры – 12, политические деятели – 9, религиозные деятели – 2, студенты – 34. Среди высланных были и философы – Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Булгаков, И. Ильин, С. Франк, Л. Карсавин, Б. Вышеславцев, С. Трубецкой, И. Лапшин, П. Сорокин.

Эта акция не была частным эпизодом, а существенным элементом 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 переформатирована. 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.

#### *Индоктринация*

Другой путь духовных перемен воспринимался самими, всерьез этически озабоченными инициаторами, вполне культуртреггерски – работа с имеющимися преподавательскими кадрами, избавление от негодных и подготовка новых для предстоящей глубокой «духовной революции». Сохранилась запись беседы Ленина с заместителем Народного комиссара просвещения М. 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 (типа сегодняшних: «материя», «диалектика» – В.К.)... Потребуйте, кроме того, от каждого из них основательного знания марксистской литературы: объявите, что кто не сдаст специального марксистского экзамена, будет лишен права преподавания» [1]. В 1923 году 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 года появился декрет «Об установлении общего минимума, обязатель-

ного 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 года 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.

25 июля 1918 года декретом ВЦИК создается Социалистическая академия общественных наук в качестве противовеса социально-гуманитарным отделениям Российской академии наук. В 1919 году организуется Российская академия истории материальной культуры, объединившая вокруг себя тех интеллектуалов, которые не вошли в историко-филологическое отделение академии наук. Формирование новых институтов было особенно активным в первое десятилетие Советской власти. В это время были созданы Коммунистический научно-исследовательский институт в Петрограде, Научное общество марксистов, общество воинствующих материалистов, общество «Октябрь мысли» по изучению культуры современности, Государственный научно-исследовательский институт изучения и пропаганды естественнонаучных основ материализма им. К.А. Тимирязева, университет им. Я.М. Свердлова и др. [2]. В 1919–20 гг. закрыты Московская, Киевская и Казанская духовные академии, и к середине 20-х гг. окончательно установлен приоритет марксизма в преподавании философии [3].

Предполагалось формирование новой генерации интеллектуалов, которые в силу своего классового и партийного происхождения были бы предуготовлены к пониманию «подлинно научных закономерностей развития природы и общества». Процессуально подготовка новой интеллектуальной элиты связывалась с «пролетаризацией» и «большевизацией» профессорско-преподавательского состава.

Вначале предполагалось создать лишь небольшую прослойку партийных интеллектуалов и от нее получить новую генерацию советских преподавателей и ученых – носителей марксистского научного сознания. Н. Бухарин, являясь одним из главных разработчиков и поборников такой политики, сетовал, что нельзя всех сразу превратить в профессоров и инженеров. Он считал, что скорейшая подготовка «генералитета», т. е. профессорского состава, который, по его мнению, мог бы явиться источником обновления, – гораздо важнее, чем все-

общее обучение грамотности. В общественных науках результатом этой стратегии должна была стать полная реорганизация профессионального сообщества. Созданию институтов красной профессуры предшествовал целый ряд специальных указов и постановлений, цель которых сводилась к тому, чтобы усилить приток в вузы рабоче-крестьянской молодежи и ограничить численность выходцев из «буржуазных» слоев.

Следующей важной акцией стал декрет от 1 октября 1918 года «О некоторых изменениях в составе и устройстве государственных высших учебных заведений Российской республики». Он, в первую очередь, был направлен на обновление кадрового состава высшей школы или, как того требовала программа партии, устранение «всех и всяческих искусственных преград между свежими научными силами и кафедрой». С его помощью предполагалось сократить численность преподавателей, работавших в дореволюционное время, и увеличить приток новых, воспитанных в духе марксистской идеологии. Отменялась существовавшая ранее система разделения преподавательского состава вузов на доцентов и профессоров (заслуженных, ординарных, экстраординарных, адъюнкт-профессоров). Теперь звание профессора могли получить преподаватели, самостоятельно работавшие в вузах. Кандидаты на замещение профессорских должностей избирались на основании всероссийского конкурса. Процедура обновления кадрового состава предусматривала следующее: преподаватели, у которых на 10 октября 1918 года истекал десятилетний срок работы в данном учреждении или пятнадцатилетний в системе вузовского образования, с 1 января 1919 года автоматически выбывали с места работы, где могли восстановиться лишь на основании всесоюзного конкурса. Таким образом, жесткой оценке подлежал опыт работы именно тех преподавателей, которые начали ее задолго до установления советской власти.

Первый такой конкурс не принес желаемых результатов: практически все вакантные должности профессоров были замещены старыми кадрами, продемонстрировавшими высокий уровень компетенции. Стало очевидным, что для обновления преподавательского состава высшей школы требуются специальные усилия и что часть их должна направляться на формирование нового поколения профессоров и преподавателей. До поры до времени кафедры института красной профессуры делили между собой «белые» и «красные» профессора (студенты или вчерашние выпускники этого вуза), причем преобладали последние. Пока не было плана кадровой реорганизации, власти разра-

батывали систему контроля над профессорско-преподавательским составом, специальные селективные меры.

В сентябре 1921 года СНК РСФСР утвердил «Положение о высших учебных заведениях», согласно которому научно-преподавательские кадры делились на три категории: профессора (вели самостоятельные курсы, утверждались Государственным ученым советом Наркомпроса на основании всероссийского конкурса); преподаватели (вели вспомогательные курсы под руководством профессоров) и научные сотрудники. Две последние категории утверждались правлением высших учебных заведений. Штатные профессора переизбирались через десять лет работы, преподаватели – через семь, сверхштатные профессора и преподаватели – через пять лет. Научные сотрудники утверждались на три года и могли быть переизбраны в особых случаях и сроком только на один год. Планировалась регулярная проверка на благонадежность.

С 31 декабря 1920 по 4 января 1921 года проходило партийное совещание, специально посвященное проблемам образования. Основная линия ВКП(б) в этой сфере деятельности была определена как «политическое завоевание высшей школы». В комплекс задач включались следующие: придать вузам революционно-марксистскую направленность, наладить политическое воспитание молодежи, назначать ректорами красных вузов партийных работников, мобилизовать теоретические силы партии для преподавания общественных наук в вузах, откомандировывать в высшую школу партийную молодежь. Совещание приняло резолюцию «О реформе высшей школы», закрепившую принцип «общественно-планомерного» комплектования научно-преподавательского состава из числа партийной молодежи, «хотя бы и не получившей законченного университетского образования», как предлагал в своем докладе М. Покровский. Преподаванию общественных наук совещание уделило особое внимание. В частности, его резолюция «О подготовке преподавательского состава высших школ по обществоведению» включала следующие пункты: (1) изъять из ведения буржуазной профессуры общественные дисциплины, формирующие идеологию студентов; (2) немедленно приступить к организации ускоренных курсов «красной профессуры» из партийной молодежи; (3) мобилизовать всех теоретических работников партии для преподавания общественных наук.

Понимая, что новую науку и образование невозможно построить на пустом месте, В. Ленин настоятельно предлагал использовать в общественных науках и образовании работу «спецов», под-

вергая ее следующей регламентации: «Во-первых, «спецы» – некоммунисты должны работать под контролем коммунистов. Во-вторых, содержание обучения, поскольку речь идет об общеобразовательных предметах, в особенности же о философии, общественных науках и коммунистическом воспитании, должно определяться только коммунистами» [4]. Однако красноречивые на митингах, большинство партийных демагогов совершенно терялись в аудиториях, требовавших не риторики, а знаний. Партийные же комитеты при вузах могли предложить лишь следование букве постановлений высших партийных органов и не могли разбираться в нюансах дел, опять-таки требовавших систематического и обновляемого знания, т. е. профессионализма.

Рабоче-крестьянская молодежь без особого энтузиазма откликнулась на призыв получить высшее образование. Несмотря на многочисленные резолюции, в первые годы советской власти в вузы поступали преимущественно «интеллигенты». Чтобы исправить положение, были введены специальные меры по «орабочиванию» и «большевиизации» студенческого состава, а именно: командирование (фактически принудительное, по разряду) рабоче-крестьянской молодежи на учебу командованием Красной Армии, партийными и комсомольскими организациями. Это мало помогло. Общие наборы в институт красной профессуры уменьшались в десять раз при их выпуске за счет «естественной убыли» людей без мотивации к учебе, и большинство выпускников все равно составляли выходцы из непролетарских слоев. Основное значение института красной профессуры заключалось в том, что здесь началось формирование профессиональных норм и ценностей обществоведов советского типа. Институт стал своего рода лабораторией, в которой отработывались формы генерирования обществоведческого знания, в том числе критика научного и идеологического инакомыслия. Именно в институте красной профессуры развертывались идеологические кампании против троцкистов, «меньшевитствующих идеалистов», школы Бухарина и т. д. Здесь сформировалась тематика диалектического и исторического материализма, определилась структура лекционных курсов, учебников и вузовских программ.

#### *Фракциогенез и гомогенизация*

Как же обстояло дело в собственно философии? Ясно, что в контексте движения по первым двум путям она осталась только в одной возможной форме, а марксистская фракция стала единственной. Ясно также, что к победителям присоединяются все, кто стремится найти свое место

под солнцем даже в этой эксклюзивной ситуации и при известных усилиях может сочетать свои взгляды с марксистскими. Тем более, что и ранее российский марксизм не отличался единством, да и крупнейшие лидеры-теоретики либо отошли в мир иной, либо были насильственно вытеснены из поля интеллектуального внимания.

Особенностью социальных сетей советской философии в 1920–40 гг. была их скорая гибель. Возникнув, как и подобает, в напряженных и первоначально даже относительно демократичных дискуссиях (1924–1929 гг.), появившиеся первые отчетливые организационные объединения единомышленников были насильственным образом разогнаны, а философская жизнь гомогенизирована вокруг политического центра.

После высылки в 1922 году философской элиты, руководившей дореволюционными фракциями в поле интеллектуального внимания, маховик обвинений и разоблачений не остановил свои обороты. 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 «прополки» еще не пришло.

С 1924 по 1931 г. в ходе двух «фокусных» дискуссий возникли, по крайней мере, три фракции в советской философии: «механицисты», последователи А. Деборина – «деборинцы» или, как их потом назвали оппоненты, «меньшевиствующие идеалисты» и, наконец, официальные «диалектические материалисты», возглавляемые М. Митиным и П. Юдиным. Институты, вокруг которых и в которых шел фракциогенез, были «Общество воинствующих материалистов», журналы «Под знаменем марксизма» и «Большевик», институт красной профессуры, государственный Тимирязевский научно-исследовательский институт, Коммунистическая академия, Институт Ленина, Институт Маркса и Энгельса.

Возникшие фракции были единственно возможными, родственными марксизму ответвлениями позитивизма («механицисты») и поклонников Гегеля в материалистической интерпретации («деборинцы»). По зловещей иронии судьбы они и возникли только лишь для того, чтобы тотчас же быть уничтоженными единственно форматной для сталинского режима фракцией «диалектических материалистов».

Позитивистствующие марксисты, получившие затем ярлык «механицистов», выражали настроенные естествоиспытателей, озабоченных вполне реальной, как показало последующее развитие, угрозой диктата со стороны агрессивных философских систем. Они (И. Степанов-Скворцов, Л. Аксельрод, А. Варьяш, А. Тимирязев, А. Богданов, С. Перов, В. Серезников, Л. Ческис и др.) утверждали, что не существует области философствования, отдельной и обособленной от науки. Марксистская философия – это последние и наиболее общие выводы современной науки. Не отрицая роль философии для естествознания, они полагали, что нельзя философов рассматривать как комиссаров, диктующих свою волю естествоиспытателям, преподнося им готовые принципы-указания.

Группа Абрама Моисеевича Деборина (Я. Стэн, А. Троицкий, И. Луппол, П. Сапожников, Н. Карев, А. Вайнштейн, Г. Дмитриев, А. Максимов, В. Егоршин, К. Милонов и Г. Баммель) – «деборинцы» или «диалектики» – основной задачей философии полагала разработку универсальной методологии для всех наук – диалектики. С их точки зрения, изучение произведений Гегеля – лучшее средство овладения этим самым «волшебным» диалектическим методом.

Дискуссия, в которой и сгенерировались обозначенные фракции, длилась четыре года в печати, а также публично в университетах, научно-исследовательских институтах, на многочисленных кафедрах. За это время были опубликованы сотни статей, на публичных диспутах произнесены тысячи речей.

Вот вкратце ее динамика. В 1924 г. вышла вторым изданием книга голландского демократа Германа Гортера «Исторический материализм» с послесловием видного философа тех лет, переводчика «Капитала» И. Скворцова-Степанова, называвшимся «Исторический материализм и современное естествознание. Марксизм и ленинизм». Это послесловие решительно не понравилось другому советскому ответственному работнику и по совместительству философу Я. Стэну, выдвинувшему против И. Скворцова-Степанова обвинения в механицизме и принижении роли диалектического метода по отношению к современному естествознанию.

В ответ И. Скворцов-Степанов публикует в журнале «Большевик» статью «О моих ошибках, «открытых и исправленных» тов. Стэном». Он, ссылаясь на русского биолога К.А. Тимирязева, писал, что все достижения современной физиологии приобретены только благодаря приложению к жизненным явлениям физических и

химических методов исследования, благодаря распространению на них физических и химических законов. В следующем, 15–16 номере «Большевика» за 1924 г. появилась статья Я. Стэна «О том, как т. Степанов заблудился среди нескольких цитат из Маркса и Энгельса». Она сопровождалась следующим примечанием от редакции. «Ввиду того, что спор между тт. Стэном и Степановым принял специальный характер, редакция предлагает перенести дальнейшую дискуссию в журнал «Под знаменем марксизма». Редколлегия журнала охотно приняла эстафету, и началась интенсивная дискуссия, длившаяся несколько лет.

Первым откликнулся государственный Тимирязевский научно-исследовательский институт. Сразу же после выхода в свет книги И. Степанова «Современное естествознание и исторический материализм» – 8 февраля 1925 года было организовано ее обсуждение. В том же году опубликованы стенограммы речей участников в книге «Механистическое естествознание и диалектический материализм». Основная масса ораторов поддержала И. Степанова. Совет института, кроме того, вынес резолюцию, в которой приветствуется появление его книги. Тимирязевский институт после первой книги-стенограммы обсуждения работ И. Степанова начал издавать нечто вроде журнала – сборник «Диалектика в природе», выходивший в Вологде. Первый сборник вышел в 1926 году, последний, пятый в 1929 году. В этих сборниках отстаивались позиции механистов. Вслед за обсуждением в институте им. Тимирязева в том же 1925 г. вспыхнула дискуссия в Первом Московском университете. Это был диспут между И. Степановым и А. Тимирязевым, с одной стороны, Я. Стэном и Н. Каревым, с другой.

Новое дыхание дискуссия обрела после публикации (1925) ранее не издававшейся книги Ф. Энгельса «Диалектика природы», названной тогда «Архивом Маркса и Энгельса, т. 2». Поскольку в ней большое место занимали вопросы естествознания, то дискуссия между Я. Стэном и И. Степановым сразу привлекла к себе еще большее внимание.

В 1927 году дебординцы впервые прибегли к административному ресурсу, используя такую официальную организацию, как «Общество воинствующих материалистов», принявшую 7 января на общем собрании резолюцию, полностью отражавшую их точку зрения.

Механисты, видя, что дебординцы обладают такими сильными рычагами официоза и публикация статей не приносит им желаемого результата, решили организовать публичный диспут – нечто вроде

противовеса возможным официальным собраниям. При таких условиях 19 декабря 1927 г. состоялся диспут «Коренные вопросы диалектического материализма» в помещении московского театра им. Мейерхольда. С докладом выступил Л. Аксельрод. Тенденциозный отчет о дискуссии был дан в № 1 журнала «Под знаменем марксизма» за 1928 год, в котором был опубликован не основной доклад Л. Аксельрода, а лишь его краткое изложение, в то время как выступления дебординцев публиковались полностью. Буквально на следующий день центральные газеты «Правда» и «Известия» опубликовали сообщение о закрытии XV съезда партии и новом составе ее руководящих органов. Лидер механистов И. Скворцов-Степанов был избран членом ЦК, а его главный оппонент, один из лидеров антимеханистов-дебординцев, Я. Стэн – членом Центральной Контрольной Комиссии. Это как бы символизировало равновесие, установившееся между враждующими сторонами.

Наконец дебординцы решили вновь использовать административный ресурс, который затем столь же успешно применят и против них. Весной 1929 года в Коммунистической Академии последовали друг за другом две крупные конференции: Вторая Всесоюзная конференция марксистско-ленинских научных учреждений (229 делегатов) и Первое Всесоюзное совещание воинствующих материалистов-диалектиков. Резолюции, осуждающие механистов и поющие дифирамбы А. Деборину, вряд ли произвели особое впечатление на их оппонентов, слывших принципиальными и бесстрашными, но на ученых-естествоиспытателей, которые поддерживали до поры до времени близких им теоретиков, они повлияли. Дело запахло политикой, в ход пошли уже «расстрельные» квалификации «антимарксизм», «антиленинизм». Дебординцы, ведая или не ведая, впускали и в сферу «чистой теории» джина политических обвинений. На их же совести и другой горестный посев семян, которые при новом, «сталинском» философском руководстве дали пышные всходы: диктатуру «теоретиков-философов», навязывание их воли естествоиспытателям.

Возмездие на головы открывших «ящик Пандоры» не замедлило. Несколько меньше, чем через год начались события, которые имели трагические последствия уже для А. Деборина и его учеников.

В конце 1929 г. Сталин развернул решительное наступление на идеологическом фронте, чтобы и в этой области захватить позиции в качестве «великого теоретика». Начало этому положила его речь «К вопросам аграрной политики в СССР», произнесенная в декабре 1929 г. на конференции

аграрников-марксистов. Начался период дискредитации не только теоретиков высшего ранга типа Н. Бухарина, но и среднего звена. В политической экономии это коснулось И. Рубина, много лет считавшегося признанным авторитетом в этой области. Против него был сосредоточен весь огонь критики, и вскоре он был отстранен от активной деятельности, а затем уничтожен физически. Такая же участь постигла и В. Переверзева, авторитета в области эстетики. Наконец, очередь дошла и до философов – А. Деборина и его окружения. И. Сталин заострил внимание на том, что теоретический фронт отстает от «успехов практического строительства». И естественно встал вопрос: относится ли это к философии, отстает ли философская теория? Но кто будет определять это?

И вот тут-то дал первые плоды институт красной профессуры. Красные профессора, с их особым «красным этосом» (ненаучной этикой) – бояться и любить только партию и ее руководство – впервые попытались верой и правдой послужить своим создателям. Партийное бюро философского отделения ИКП, во главе которого стояли только что окончившие ИКП никому не известные еще М. Митин, П. Юдин и примкнувшие к ним М. Камари и Ф. Константинов, попытались бросить вызов недавним победителям. Ясно, что подобная смелость была не случайна, а имела высшую властную подоплеку. «Новые силы» в прямом соответствии с установками тов. Сталина декламировали о необходимости установить «непосредственную связь философии и политики», обвинили деборинцев в формализме, призвав к критике и самокритике. Однако сразу же стала очевидной несостоятельность молодого «боевого отряда» философов: настоящими профессорами не становятся за несколько лет при отсутствии настоящего образования и настоящих габилитаций. Постепенно стало ясно, что силы «снизу» теоретически слишком слабы, чтобы справиться с деборинцами. Верхам пришлось сбросить маскировку, будто молодые философы – инициаторы решительного поворота на философском фронте. Примерно с конца марта-начала апреля 1930 года в философскую дискуссию начали вмешиваться представители ЦК, а несколько позже – орган ЦК газета «Правда». Первым бросили в бой Ем. Ярославского.

В марте 1930 г. состоялся 2-й пленум Центрального Совета Союза воинствующих безбожников, на котором вопрос о механистах и деборинцах встал в новом свете. Хорошо информированный в подводных властных течениях председатель Союза безбожников Е. Ярославский «вдруг» засомневался в абсолютной правоте деборинцев,

заявив, что сейчас нужно еще кое в чем разобраться: «диалектики» наговорили немало вещей, от которых следует отказаться. Подведомственные ему журналы с пафосными названиями «Безбожник» и «Антирелигиозник» выпустили против деборинцев специальный сборник «За поворот на философском фронте». В то же время раздался еще один предупредительный звоночек. В теоретическом органе ЦК, журнале «Большевик», была опубликована статья преподавателя того же института красной профессуры М. Фурщика, направленная против Деборина.

Звоночки были услышаны, и «диалектики» решили повернуть события в желаемую сторону, направить острие критики против механистов, напомнив, что главную опасность все-таки представляют последние. 20 апреля 1930 года они созвали соединенное заседание Института философии Коммунистической Академии и московской организации Общества воинствующих материалистов-диалектиков – организаций, где деборинцы сохраняли еще свое влияние. Доклад «Итоги и задачи на философском фронте» сделал А. Деборин. Видя, что теоретические вопросы им явно не под силу, группа Митина и Юдина уже в ходе заседания меняет тактику. Они отказались от претензии дать бой по важным философским вопросам, а выступили в роли политических комиссаров. Выдвигая против деборинцев политические обвинения, эта группа сразу же получила преимущества, зная, что против голословных, но крикливых политических обвинений люди рано или поздно становятся бессильными, их воля слабеет.

Несмотря на то, что группа Митина и Юдина составляла незначительное меньшинство, она перешла в решительное наступление, полагаясь, главным образом, на помощь партийных верхов, и предъявила философскому руководству три обвинения: 1) совершенно недостаточная борьба с троцкизмом; 2) отрыв теории от практики и 3) примиренческое отношение к рубиновщине. Деборинцы отвергли их, но это было большинство, которое уже не наступало, а оборонялось. С этого момента борьба против деборинцев стала развиваться более интенсивно, а вмешательство официальных средств массовой информации стало явным и откровенным.

7 июня 1930 года в «Правде» была опубликована «статья трех» (М. Митин, В. Ральцевич, П. Юдин), причем в специальном примечании было сообщено, что «редакция солидаризуется с основными положениями настоящей статьи». Основное назначение статьи – обозначить позицию ЦК. В счет предъявленных ошибок входило: пассивность деборинцев в разоблачении троцкистов, от-

ставание философской мысли от практического строительства, недостаточная критика идеалистических теорий В. Асмуса и А. Лосева. Деборинцы дали резкую, полную сарказма отповедь в философском журнале, который они все еще контролировали. Но философский журнал и газета «Правда» – совершенно разные по политическому весу издания. После статьи П. Юдина «Некоторые итоги философской дискуссии» 8 октября в той же «Правде» стала ясна наступающая победа «молодых товарищей».

17 октября открылось расширенное заседание Президиума Коммунистической Академии, превратившееся в общемосковское собрание, длившееся 4 дня. Центральное обвинение – недооценка роли В. Ленина как философа и слишком высокая оценка роли Г. Плеханова. Е. Ярославский и Н. Скрыпник концентрировали свое внимание на статье А. Деборина, написанной в его бытность меньшевиком. Эта статья никакого отношения к дискуссии 1930 года не имела. Первые дни А. Деборин еще держался и аргументировано отметал все обвинения. Однако потом сломался и сделал все, что от него требовали, осудив в заключительном слове свой содоклад. Многих сподвижников А. Деборина исключили из всех органов, но его самого пощадили, сделав впоследствии «академиком для битья». Руководство советской философией перешло к группе Митина – Юдина.

«Под занавес» на сцене появился истинный кукловод и единственный великий философ из ныне живущих. 9 декабря состоялась беседа Сталина с бюро ячейки Института Красной профессуры философии и естествознания. Вождь убедился, что его команда неплохо поработала, и наградил ее своим посещением. Он лично квалифицировал деборинское течение как «меньшевитствующий идеализм» и поставил задачу, как он выразился, разворошить все написанное по вопросам философии деборинцами, «перекопать навоз». Это был сигнал к тому, что научная продукция деборинцев была как бы поставлена вне закона. М. Митин возглавил журнал «Под знаменем марксизма», а в 1939 году был введен в ЦК партии и встал во главе Института Маркса – Энгельса – Ленина. П. Юдин же в 1932 году возглавил Институт красной профессуры, в 1937 году – Объединение государственных книжно-журнальных издательств (ОГИЗ), а в 1938 году одновременно стал руководить Институтом философии АН СССР [5].

25 января 1931 г. ЦК партии принимает свое знаменитое постановление «О журнале «Под знаменем марксизма»», где на высочайшем уровне были подведены итоги дискуссии. Однако еще много

лет «меньшевитствующих идеалистов», а также механистов будут клеймить со всех университетских кафедр, предавать анафеме со страниц газет и журналов. Надолго был создан пантеон патентованных «врагов».

Основные итоги двух дискуссий: временная теоретическая самоликвидация марксистской философии, превращение ее идеологического остатка в служанку политики и окончательная катехизация под сенью «великого Сталина». Именно в предвоенный период сложился догматический образ марксизма. Вся философская «работа» рассматривалась как изложение и комментирование трудов и идей Сталина, а то, что выходило за «прокрустово ложе» его философских указаний, отсекалось и пресекалось. М. Митин называл даже юношеские статьи Сталина наиболее зрелым итогом в развитии человеческой мысли, а уж в его последующих «теоретических трудах» он видел воплощение всего опыта мировой борьбы пролетариата, всего богатства содержания марксистско-ленинской теории. Уже в 1938 году специальным Постановлением ЦК ВКП(б) от 14 ноября «Краткий курс истории ВКП(б)», а тем самым и глава «О диалектическом и историческом материализме» были объявлены «энциклопедией основных знаний в области марксизма-ленинизма», где дано официальное, проверенное ЦК ВКП(б) толкование основных вопросов истории ВКП(б) и марксизма-ленинизма, не допускающее никаких произвольных толкований. Поиски истины в философских диспутах неизбежно приводили к констатации того, что объективная истина в Кремле, а главный философ в стране – товарищ Сталин.

*Периодические прополки, философское комиссарство*

Не следует думать, что с разгромом наиболее близкородственных отклонений от марксизма в виде позитивизма и гегельянщины в советско-марксистской философии установилась долгожданная благодать и согласие. Философия как потенциально рефлексивная, т. е. имманентно критичная область мышления всегда чревата неожиданностями профессионализма и таланта. «Направлений» уже не могло быть в силу явной их гибельности в существующем формате власти, однако всегда остаются настоящие профессионалы и неординарные личности, временно нашедшие себя в относительно деидеологизированных (как оказалось, «пока еще») областях философского знания: истории философии и эстетики. Полная гомогенизация требовала выкорчевывания даже этих одиноких деревьев, способных всегда стать в дальнейшем началом новой философской поросли [6]. Отчасти на подобное

выкорчевывание, отчасти на столь зарекомендовавшие себя в политике акции регулярных обновлений руководства и были направлены дискуссии 40-х гг.

Идеологическая акция 1944 года была вызвана тем, что «первый философ», похоже, счел целесообразным «почистить» философское руководство, открыв «огонь по штабам». Вождь, видимо, решил, что в философии пришла пора менять облевившихся и перекормленных коней. Внешне же все выглядело как реакция руководства на критику философских тружеников «на местах» – на деле завязтого кляузника, заведующего кафедрой философии МГУ З. Белецкого. Последний в 1944 году написал письмо Сталину, в котором разоблачил всю неправильность терпимого отношения к Гегелю в третьем томе издававшегося в то время фундаментальной серии «Истории философии». По З. Белецкому, выходило, что философия Гегеля есть «аристократическая реакция на французский материализм и Просвещение», а потому Гегеля нужно было как следует обругать. Сталин согласился с мнением философского труженика. Оперативно вышло специальное постановление ЦК «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв.», в котором констатировалось, что Гегель – апологет прусско-юнкерской монархии, третировал славянские народы и считал войну «освежающим ветром». Сталинская премия за третий том была снята, а его редакторы П. Юдин, М. Митин и Б. Быховский были освобождены от занимаемых должностей. Впрочем, М. Митин сохранил за собой членство в ЦК, а П. Юдин остался во главе ОГИЗа, так что их влияние осталось весьма заметным. Более того, М. Митин стремительно перестроился и до конца 1944 года уже сам громил «реакционные социально-политические взгляды Гегеля».

Но тут на горизонте интеллектуального внимания советской философии замаячил вполне сильный – и по аппаратным, и по теоретическим претензиям – претендент на место дряхлеющего «первого философа». Это был Г. Александров, начальник управления агитации и пропаганды ЦК и неплохой историк философии (по тогдашним меркам). Он предпринял серию акций по упрочению своих позиций на философском олимпе. На практике это выразилось в классической кадровой политике, когда освободившиеся руководящие высоты в философии заняли его соратники по агитпропу. В теоретических притязаниях это выразилось в издании в 1945–46 гг. книги «История западноевропейской философии», представлявшей собой сборник очерков о европейских философах, изложение

его лекций 1930-х гг. Книга была издана огромным тиражом и рекомендована в качестве вузовского учебника. Всегда держащие нос по ветру М. Митин и П. Юдин представили книгу на соискание Сталинской премии, а 30 ноября 1946 года Александров стал академиком АН СССР.

Но вождь не дремал до последней минуты своей жизни. Старания Г. Александрова были расценены как покушение на главенство в общественных науках и инициировали начало грандиозной философской дискуссии 1947 года. Прежде всего, всегда был под рукой запасной философский труженик. З. Белецкий в ноябре 1946 года отправил наверх очередное письмо, в котором обвинял Г. Александрова в том, что тот вместо политически окрашенной критики философов прошлого дает «беспардонное, академическое изложение» их теорий. В конце 1946 года ЦК предложил подвергнуть «Историю западноевропейской философии» обсуждению, которое и было проведено в январе 1947 года.

Обсуждение книги Г. Александрова «История западноевропейской философии» в Институте философии АН СССР проходило 14, 16 и 18 января 1947 г. [7] силами столичных философов, причем на заседании присутствовал секретарь Сталина А. Поскребышев. Однако в этот раз философы остались без внятных сигналов о том, что собираются сделать с Г. Александровым, начальником управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б), их прямым боссом, а потому высказывались очень осторожно.

Пришлось вождю прямо включаться в процесс. Он приказал организовать новую, широкую дискуссию, которую поручил возглавить и направлять А. Жданову. «Съезд философов», как называли его лъстецы, открылся в Москве 16 июня 1947 года. Опытный Г. Александров не сказал ни слова в свою защиту и жестко критиковал сам себя. И все снова поняли, что главный философ в стране только один. Он и есть объективная истина, данная советским философам в их ощущениях раз и навсегда. После дискуссии 1947 года даже изменили порядок преподавания предметов на философских факультетах. Теперь философию изучали не в хронологическом порядке появления различных учений с древнейших времен, а со сталинских трудов, как и требовали на «съезде философов». Г. Александров отделался понижением – его назначили директором Института философии АН СССР.

После смерти Сталина философские дискуссии не прекратились. Но из-за того, что никто из первых лиц СССР больше не претендовал на лавры первого философа страны, о них знали

лишь заинтересованные. Проигравших с тех пор, как правило, только лишали заработка и права публиковаться.

Философия в Германии начала XIX взяла непомерную власть благодаря участию философов в университетской революции обретения академической самостоятельности и блестящим гносеологическим и космологическим новациям, сделавшим немецкую философию «классической», а немецкие университеты «исследовательскими». В России 20–40 гг. XX в. столетия подобная же власть была дарована советским философам политиками, инфицированными через Маркса-Энгельса «немецким» комплексом превосходства философии над прочими частными науками [8]. Философия в виде «ортодоксального ленинизма-сталинизма» стала играть исключительную роль и стала чем-то вроде комиссара среди наук, цензором, законодателем. Принцип партийности философии стал магическим ключом, который открывал руководящим философам все двери во все научные учреждения, чтобы выяснить, нет ли там крамолы. Он был объявлен относящимся к любой науке, и логично, что именно философы должны были выполнять роль инспекторов. Они распространяли свое влияние на физику, генетику, статистику, социологию. Это сделало возможным дискредитацию не только отдельных ученых, но и целых научных направлений, которые объявлялись «буржуазными» и противоречащими социалистической идеологии. Упрощенчество пронизывает все и вся. Появились статьи о марксизме в хирургии, о диалектике двигателя внутреннего сгорания,

о марксистско-ленинской теории в кузнечном деле, о применении материалистической диалектики в рыбном хозяйстве.

Итоги «темного» для советской и вообще отечественной философии тридцатилетия (1923–1953) были катастрофичны, привели к практическому уничтожению философской традиции в России:

– высланы и репрессированы лидеры сложившихся в начале XX в. основных философских традиций: русской религиозной философии, гносеологических исследований неокантианской ориентации, персонализма, позитивизма, космизма, антропософии;

– разрушена прежняя система подготовки академических кадров в философии и заменена вульгарной идеологизированной стратой «красных профессоров»;

– уничтожены физически и морально марксистские интеллектуалы-теоретики дореволюционной формации, тем самым прервана возможная плодотворность и последовательность.

Философия оказалась, однако, неуничтожимой. Как никакие иссушающие ветра и жестокие морозы не способны убить жизнь, которая при малейшем послаблении природных жестокостей вновь и вновь пробивается к солнцу, так и философия, имманентная пытливость человеческого духа, вновь и вновь возрождается, как птица Феникс. Спустя лишь несколько лет после смерти тирана вновь мы видим разноцветье философской жизни: сначала робкое, а потом все более уверенное восстановление философской традиции в России.

#### Примечания

1. Кошарный В.П. У истоков советской философской науки. – М., 1991. – С. 52–53.
2. Огурцов А.П. Подавление философии // Суровая драма народа. – М., 1989. – С. 353–374.
3. Емельянов Б.В. Очерки русской философии XX века. – Екатеринбург, 2001. – С. 62–64.
4. Козлова Л.А. Комплектование Института красной профессуры, 1920-е годы // Социологический журнал. – 1997. – № 4. – С. 209–220; Козлова Л.А. «Без защиты диссертации...»: Статусная организация общественных наук в СССР. 1933–1935 гг. <http://www.nir.ru/sj/sj2-01koz.html>
5. Новиков К. Требуется утвердить один авторитет во всех областях // «Власть». – № 717.
6. Примеры А. Лосева, В. Асмуса, М. Бахтина, П. Копнина, Б. Кедрова и других ясно это продемонстрировали.
7. Есаков В.Д. К истории философской дискуссии 1947 года // Вопросы философии. – 1993. – № 3.
8. Вряд ли следует приводить известные позитивистские высказывания Энгельса о том, что философия становится лишь логикой и методологией. Гегелевское первородство марксизма неискоренимо.

КОНЦЕПТ «УТОПИЯ» В СОЦИОЛОГИИ К. МАНГЕЙМА

Ю.В. Клецов, М.В. Куликова

В эпохи глубоких социальных преобразований возникает опасность отклонения обновляющегося общества от магистральной линии мирового развития и даже его движения вспять – в направлении «цивилизационного тупика». В современном сложном, динамично меняющемся мире, испытывающем нарастающее давление глобальных вызовов и угроз, эта опасность намного возрастает, в связи с чем особую актуальность и значимость приобретает задача эффективного противодействия работающим на такую перспективу общественным настроениям и процессам.

Периоды масштабных и динамичных общественных перемен, происходящих на фоне системного кризиса и реактивного распада унаследованных от прошлого социальных связей, институтов и представлений, отмечены ростом индивидуальных и коллективных настроений, описываемых в современном общественном сознании термином «утопическое сознание». Речь идёт о комплексе интеллектуальных и эмоциональных реакций, взглядов и убеждений, характеризующихся радикальным противопоставлением должного существу, идеала – действительности, будущего или прошлого – настоящему.

Утопические представления сопутствуют всей истории социальной мысли, неизменно выступая в качестве объекта как иронии, так и эмфатических ожиданий. Но лишь в XIX веке, с окончанием «Эры Великих Обещаний Безграничного Прогресса» (Э. Фромм), они стали объектом систематической философской рефлексии и специального изучения. Как это ни парадоксально, но именно в эпоху «разволшебствования мира» (М. Вебер) и торжества калькулирующего разума утопизм становится одной из существенных черт массового образа мыслей и действий. В наше время этой черты не лишены самые разные, подчас прямо противоположные мировоззренческие позиции и идеологические ориентации – от социального критицизма и нигилизма до социального мессианизма и «титанизма» (Н. Бердяев).

В отечественной философии и гуманитаристике советского времени исследования утопизма велись преимущественно по линии истории социально-политических учений. Их вектор был задан известным положением классиков марксизма о европейском утопическом социализме как одном из трёх источников «научного коммунизма» и соответствующей традицией, восходящей к ра-

боте Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке». В связи с этим следует упомянуть исследования М.А. Авдеевой, Э.А. Араб-Оглы, М.А. Барга, Н.И. Бочкарёва, Г.Г. Водлазова, В.П. Волгина, А.И. Володина, В.М. Далина, Н.Е. Застенкера, И.И. Зильберфарба, А.И. Иконникова, К.Т. Кузнецова, Г.С. Кучеренко, В.А. Малинина, И.Н. Осинковского, В.Д. Тимофеева, Н.С. Федоркина, В.П. Шестакова, А.Э. Штекли и др.

В последней четверти XX в. сформировались новые исследовательские стратегии, ориентированные на выявление онтологических и гносеологических предпосылок утопизма, экспликацию его мировоззренческих оснований, социокультурных доминант и детерминант, культурно-исторических типов и форм. Вследствие этого обогатился понятийно-категориальный аппарат, расширилась теоретико-методологическая база исследований утопизма. Был пересмотрен ряд ставших хрестоматийными положений, ведущих к упрощённым представлениям о природе этого феномена, его месте и роли в жизни общества, исторических судьбах и перспективах. Особый интерес в этом плане представляют работы Н.Н. Арсентьевой, Т.В. Артемьевой, В.Д. Бакулова, Э.Я. Баталова, С.П. Батраковой, Р.А. Гальцевой, В.А. Гуторова, В.Е. Давидовича, Д.И. Дубровского, Э.В. Ильенкова, Л.Г. Ионина, А.И. Клибанова, Б. А. Ланина, Д. Н. Ляликова, Л. С. Мамута, И.Н. Неманова, Т.И. Ойзермана, И.К. Пантина, Г.М. Пономарёвой, М.А. Розова, С.Г. Семёновой, С.С. Сизова, А.М. Ушкова, В.Г. Федотовой, В.Г. Хороса, В.А. Чаликовой, Е.Л. Чертовой, К.В. Чистова, И.Р. Шафаревича, В.В. Штепа.

Заметное влияние на развитие отечественной социально-научной мысли в указанном выше направлении оказали и продолжают оказывать идеи известных зарубежных исследователей, в том числе – ученика М. Вебера, одного из основателей социологии знания, Карла Мангейма (1893–1947). Исходя из ключевых положений философии истории Э. Трёльча и социологии религии М. Вебера, а также учений Маркса и Фрейда, он одним из первых – наряду с Э. Блохом – выдвинул и аргументировал тезис об укоренённости утопизма в сознании и поведении людей, которая обусловлена законами общественной жизни и имеет объективные основания в социальной психологии и истории.

Согласно Мангейму, коллективные представления и настроения – продукты не столько мышления,

сколько впечатлений и переживаний, являющихся ближайшими и непосредственными результатами взаимодействия людей в процессе их совместной, публичной жизни. Развивая это наиболее общее, исходное теоретическое положение, он выделил две основные системы взглядов, определяющие собой структуру и динамику общественного сознания, – идеологию и утопию («Идеология и утопия», 1929).

Мангейм трактует идеологию как специфическое духовное образование, исторически складывающееся у правящей элиты и выражающее её интересы. Открыто солидаризуясь в этом отношении с марксизмом, он отмечает: «Для марксистского учения очевидно, что за каждой теорией стоят аспекты видения, присущего определённым коллективам. Этот феномен – мышление, обусловленное социальными, жизненными интересами, – Маркс называет идеологией» [1]. Вместе с тем, в отличие от классиков марксизма, немецкий социолог видит в идеологии форму выражения интересов именно и только господствующего слоя, поскольку лишь последний, по его мнению, обладает всеми необходимыми для этого качествами – развитым политическим сознанием, опытом социального контроля и управления, исторической памятью и корпоративной моралью, соответствующим психологическим складом и образом мыслей. И наоборот: именно и только идеология является адекватной формой выражения интересов господствующего слоя, поскольку лишь она не допускает ни малейшего сомнения в «естественном» и разумном характере сложившихся общественных отношений, достоинствах и преимуществах существующего социального строя, справедливости и незыблемости установленных порядков.

Разделяя марксистский тезис о наличии в любой идеологии момента ложного, иллюзорного сознания, Мангейм констатирует: «В понятии «идеология» отражается одно открытие, сделанное в ходе политической борьбы, а именно: мышление правящих групп может быть настолько тесно связано с определённой ситуацией, что эти группы просто не в состоянии увидеть ряд фактов, которые могли бы подорвать их уверенность в своём господстве» [2]. В то же время он подчёркивает, что понятие «идеология» не несёт в себе никакой сознательной политической лжи. В связи с этим немецкий социолог замечает: «При таком понимании понятие идеологии сохраняет все свои абсолютно положительные черты, которые должны быть использованы в научном исследовании» [3]. Тем самым он признаёт (хотя и косвенным образом) не только идеологичность любой ангажированной господствующим слоем социальной доктрины, но

и возможность (а для правящей элиты – целесообразность и даже необходимость) сознательного, целенаправленного культивирования «научной идеологии» и «идеологизированной науки» в целях сохранения и упрочения сложившейся системы господства и подчинения.

В философско-мировоззренческом и социально-психологическом планах идеологии противостоит утопия. В концептуальных построениях Мангейма утопия выступает как антипод и своеобразный «контрэквивалент» идеологии, отражающий стремление угнетённых слоёв к освобождению и самоутверждению путём разрушения существующего общественного строя, его насильственного или добровольного преобразования. В этом отношении она столь же «субъективно пристрастна», как и идеология, но, в отличие от последней, выражает не столько осознанные интересы, чёткие программные цели и конкретные практические задачи, сколько стихийные настроения, самые общие представления, глубинные реминисценции, наивные мечты и неясные эсхатологические ожидания эксплуатируемых классов, социальных «низов». Вообще, утопической по существу немецкий социолог считает любую ориентацию, которая изначально и очевидным образом «не находится в соответствии с окружающим его бытием» [4].

Согласно Мангейму, идеологической является любая установка, ориентированная и ориентирующая на воспроизводство сложившейся системы общественных отношений, сохранение и укрепление позиций господствующих классов и правящих групп, а утопической – та, «которая, переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей» [5]. Примечательно, что в последнем случае речь идёт не только о некотором социальном событии, засвидетельствованном историей эмпирическим и социологическим факте, но и о глубинной, метафизической коллизии человеческого бытия и фундаментальном законе бытия как такового: «Бытие порождает утопии, они взрывают его основы и ведут к образованию следующей ступени» [6].

Тезис немецкого социолога об онтологической обусловленности и укоренённости утопизма заставляет ещё раз задуматься о природе и существенных характеристиках последнего в его отношении к диалектике бытия и сознания, бытия и небытия, ставшего и становящегося, действительности и возможности, материального и идеального. Следуя логике Мангейма, можно прийти к выводу о том, что именно и только в онтологическом плане, по отношению к существованию, реальности, действительности как таковым идеология и утопия могут

рассматриваться – и на самом деле выступают – в качестве диаметрально противоположных систем представлений, ценностей и целей.

В гносеологическом и мировоззренческом планах обе системы находятся в сложном, противоречивом единстве, с одной стороны, взаимно дополняя, а с другой стороны, взаимно ограничивая друг друга. Прежде всего, обе они проективны, но при этом каждая по-своему. Если идеология в этом плане представляет собой ретроспективную или перспективную проекцию сущего (действительности, настоящего) в область должного, то утопия – перспективный либо ретроспективный проект должного за рамками сущего (так, Платон «покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки, и отважился пуститься за пределы его в пустое пространство...» [7]).

По отношению друг к другу и общественному сознанию в целом идеология и утопия выступают, скорее, в качестве амбивалентных, нежели контрарных ориентаций и символов коллективного разума и чувства, знания и веры. Идеология – служанка депрессивного, подавляющего и закабаляющего, удовлетворённого и самоуспокоенного разума и чувства; утопия – госпожа угнетённого, страдающего, оскорблённого и возмущённого чувства и разума. Перефразируя высказывание Р. Хоххута, можно сказать: идеологически мыслящий и чувствующий человек верит только в то, что он знает, тогда как утопически чувствующий и мыслящий человек знает только то, во что он верит.

Как отмечает Мангейм, носители утопического сознания, с одной стороны, сознательно игнорируют всё, что может поколебать их веру, ослабить их решимость изменить освящённое идеологией существующее положение вещей, а с другой стороны, являясь убеждёнными, радикальными противниками существующего строя, они «невольны видят только те элементы ситуации, которые направлены на его отрицание» [8]. Рассматривая под этим углом зрения историю христианства, немецкий социолог приходит к выводу о том, что «именно возмущение дало низшим социальным слоям смелость освободиться, по крайней мере, духовно, от господства несправедливой системы ценностей и противопоставить ей свою собственную» [9].

Присущая как идеологии, так и утопии абберрация коллективных представлений и настроений, которая описывается бинарной оппозицией «полное и безусловное приятие – полное и категорическое неприятие», предопределяет ответ на вопрос об их непосредственном, ближайшем отношении к научной истине (равно, как и наоборот). С другой стороны, как отмечает Мангейм, именно это «позволяет

осмыслить возможность ложного сознания» [10], что тем более ценно ввиду того обстоятельства, что глубинные истоки и смысл, действительные движущие силы, социальные функции и механизмы как идеологии, так и утопии «невидимы» и неведомы для самих их носителей. В связи с этим можно сделать вывод, что для философского осмысления и научного исследования этих феноменов единственно правомерным и значимым является вопрос об их отношении друг к другу и обоим вместе к общему ходу социального развития, общественно-исторической практике.

Характеризуя взаимосвязь утопии и идеологии с указанных выше теоретико-методологических позиций, Мангейм подчёркивает: «В рамках исторического процесса элементы утопического и идеологического не противостоят друг другу в чистом виде» [11]. В развивающейся социальной действительности эти элементы частично усваиваются представителями различных – в том числе, и противоборствующих – социальных групп и слоёв. Это частичное взаимопроникновение идеологии и утопии, происходящее на фоне их столкновения, как полагает социолог, неизбежно ведёт к ослаблению первой и усилению второй. Развивая эту мысль Мангейма, Э.Я. Баталов справедливо обращает внимание на возможность обратного процесса вплоть до прямо противоположного социального эффекта: «Но если идеология может быть насыщена утопическими элементами, то, с другой стороны, утопия может выполнять идеологические функции, а именно – служить механизмом защиты данной социальной общности в идейном противоборстве с другими общностями, определять основные направления её деятельности, спланировать вокруг какого-либо проекта, лозунга и т. п.» [12].

С победой «униженных и оскорблённых» утопия становится идеологией, принципиально противостоящей любому – как старому, так и новому – инакомыслию, но всё же исторически обречённой на конечное поражение в борьбе с ним. Так, утопией поднимающейся буржуазии была идея свободы: «В определённом смысле она была подлинной утопией, т. е. содержала элементы, которые взрывали структуру данного социального бытия с целью создания нового порядка и после утверждения названной идеи были частично реализованы» [13]. Однако в наши дни, замечает Мангейм, «когда эти утопии стали действительностью, нам доподлинно известно, в какой мере в этой идее свободы содержались не только утопические, но и идеологические элементы» [14].

В связи со сказанным выше невольно возникает вопрос: возможно ли (и если «да», то при ка-

ких условиях) обратное превращение – идеологии в утопию? На этот вопрос немецкий социолог отвечает отрицательно, однако думается, что в свете политического опыта второй половины XX века и, прежде всего, нашей страны, такой ответ далеко не беспорен.

Согласно Мангейму, утопия по корням своим фантастична: ведь «мифы, сказки, блаженство потустороннего мира, гуманистические фантазии, романы о путешествиях были постоянно меняющимся выражением того, что не содержалось в действительной жизни» [15]. С другой стороны, любой – даже самый фантастический – утопический проект может быть рано или поздно более или менее успешно реализован: «Утопии сегодняшнего дня могут стать действительностью завтрашнего дня» [16]. Это возможно хотя бы уже потому, что утопическое мышление, в отличие от идеологического, «никогда не бывает направлено на диагноз ситуации; оно может служить только руководством к действию». Однако с превращением утопии в идеологию в стане победителей неизбежно происходит раскол: одни остаются мечтателями и восторженными «идеалистами», другие (как правило, тот, кто приходит во власть) – скептиками и трезвыми «реалистами». При этом первые со временем убеждаются, что новая действительность имеет мало общего с прежним идеалом, тогда как вторые убеждают других (как правило, с применением средств социального принуждения) в прямо противоположном. Тем не менее, Мангейм не видит мира без утопии:

«В будущем действительно можно достигнуть абсолютного отсутствия идеологии и утопии – в мире, где нет больше развития, где всё завершено и происходит лишь репродуцирование, но... полнейшее уничтожение всякой трансцендентности бытия в нашем мире приведет к такому прозаическому утилитаризму, который уничтожит человеческую волю... Исчезновение утопии создаст статичную вещь, в которой человек и сам превратится в вещь» [17]. Мир без утопии – это мир без будущего; мир не только без надежды и веры, но и без истинного знания: «Вместе с исчезновением утопии исчезает и целостное видение мира» [18].

Констатируя, что в XX веке отношение к понятию «утопия» и самим утопиям существенно изменилось, В.Е. Кемеров справедливо отмечает: «Если раньше утопию рассматривали как нечто нереальное, непрактическое, вымышленное, почти сказочное, то теперь в утопиях стали видеть средство обозрения и оценки реальности» [19]. Развивая эту мысль, российский исследователь пишет: «Утопия как бы раздвигает наше обычное представление о реальности, вводя в него идеи курса, проекта, прогноза, образа будущего. Иными словами, утопия оказывается элементом метафизики социального процесса, с помощью которого будущее вводится в ткань повседневного сознания людей, становится ориентиром их мышления, средством определения решений и действий» [20]. Думается, что это суждение во многом созвучно с идеями немецкого социолога.

#### Примечания

1. Мангейм К. Идеология и утопия / Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1995. – С. 108.
2. Там же. – С. 40.
3. Там же. – С. 109.
4. Там же. – С. 164.
5. Там же. – С. 40.
6. Там же. – С. 170.
7. Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. // К. Поппер. – М., 1992. – Т. 2. – С. 46.
8. Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1995. – С. 40–41.
9. Там же. – С. 28.
10. Там же. – С. 66.
11. Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М., 1989. – С. 174.
12. Там же. – С. 112.
13. Мангейм К. Указ. соч. – С. 174.
14. Там же. – С. 174.
15. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 175.
16. Мангейм К. Указ. соч. – С. 172.
17. Там же. – С. 219.
18. Там же. – С. 211.
19. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. – М., 1996. – С. 192.
20. Там же. – С. 193.

**ПРОБЛЕМА ГЛОБАЛИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО КИНОПРОКАТА**

*И.В. Шестакова*

В мировом обществе происходят процессы глобализации, смысл которых заключается в интеграции обществ, государств, культур и цивилизаций. В конце XX века Россия также подключилась к процессам, в которых преимущества глобализации соединяются с региональными социокультурными нормами и институтами.

В науке существует три основных подхода к концепции глобализации. Так называемые «гиперглобалисты» считают, что глобализация – это новая эпоха в истории человечества, в которой отпадает необходимость в традиционных национальных государствах. Это направление возникло и получило развитие в научных кругах Запада – Р. Робертсон, К. Омаэ, С. Стрендж.

Противоположным подходом к пониманию глобализации является «скептицизм», последователи которого (И. Валлерстайн, Дж. Томпсон, П. Херст) утверждают, что глобализация – это миф, выгодный правительствам развитых стран, осуществляющим экономическую экспансию на новые рынки с целью завладения их ресурсами. Среди них также скептики, признающие объективность глобализационных процессов – С. Джордж, Н. Кляйн, Н. Хомский, Б. Кагарлицкий, А. Тарасов.

Промежуточную позицию занимают «трансформисты», рассматривающие глобализацию как исторический процесс, обуславливающий перемены новейшего времени. Они указывают, что трансформации общественного уклада жизни не являются только позитивными, однако констатируют их динамичность и масштаб – Э. Гидденс, Д. Хелд, У. Бек, Ю. Норберг.

Российские ученые – Т. Богатырева, В. Жидков, М. Жабский, И. Кондаков, К. Разлогов, К. Соколов, А. Флиер, Н. Хренов – придают теме глобализации культуры особое значение, рассматривая ее как важнейший фактор трансформационных изменений мира. Большинство культурологов сходятся

во мнении, что глобализация оказывает на национальную культуру агрессивное унифицирующее и гомогенизирующее влияние.

Рассмотрим некоторые тенденции глобализации на примере современного кинопроката. Процессы глобализации в конце 1980-х – начале 1990-х гг. в России связаны с созданием рыночной инфраструктуры, что не могло не привести к изменениям в системе кинематографа. Вхождение в рынок осложнялось тем, что не успели сформироваться механизмы критической рефлексии. Если в советское время культурный изоляционизм и жесткий идеологический контроль ограничивали проникновение инокультурных ценностей в страну и их широкое распространение, то изменение социальных и политических реалий, либерализация общественной жизни, развитие видеопроката, телевидения значительно актуализировали проблему вестернизации кинопроката. Вместо существовавшей ранее централизованной системы репертуарной политики основным методом реализации кинопродукции стали кинорынки, где кинопрокат, прежде всего, стал ориентироваться на зарубежные фильмы.

В 1990–1992 гг. среднегодовое количество выпущенных на экран кинотеатров новых фильмов зарубежного производства равнялось 131. В 1993 г. последовал скачок – 220, в 1994 г. – 275 фильмов. Доля зарубежных картин в общем количестве фильмов, пополнивших кинорынок, составила соответственно 61,7 % и 78,8 % [1]. В 1999 г. Госкино РФ было зарегистрировано 122 новых фильма для кинотеатрального показа (27 отечественных, 95 зарубежных), где доля импортной продукции составляла 77,9 %. Уже в 1990-е гг. наблюдается ежегодное увеличение выпуска зарубежных фильмов, что говорит о стабильных шагах глобализационных процессов в отечественном кинопрокате.

Проследим динамику глобализации на протяжении 2000-х гг. [2].

Год	Всего фильмов	Отечественные фильмы	Зарубежные фильмы	Годовой прирост отечественных фильмов	Доля отечественных фильмов
2002	263	42	221	-	16,0 %
2003	271	40	231	-4,8 %	14,8 %
2004	283	50	233	25,0 %	17,7 %
2005	289	60	229	20,0 %	20,8 %
2006	310	69	241	15,0 %	22,3 %
2007	369	85	284	23,2 %	23,0 %
2008	378	81	297	-4,7 %	21,4 %

Начиная с 2002 г., в кинотеатрах из общего количества фильмов доля зарубежных картин составляла 84 %, в 2003 г. – 85,2 %, в 2004 г. – 82,3 %, в 2005 г. – 79,2 %, в 2006 г. – 77,7 %, в 2007 г. – 77 %, в 2008 г. – 78,6 %. Вникая в суть этих данных, нельзя не видеть, что основная тенденция в трансформации всей системы кинопроцесса сводится к его вестернизации. Как считает М.И. Жабский, «вестернизация культурной жизни российского общества наиболее ярко проявляется в широком проникновении и распространении продукции западной, прежде всего, американской массовой культуры в кино. Эта продукция значительно потеснила отечественную кинокультурную продукцию в сфере потребления и художественных предпочтений. Широким фронтом идет отчасти сознательное, отчасти бессознательное заимствование у Запада, прежде всего у США, готовой кинопродукции, образцов социально-функциональной ориентации кинозрелища, эстетических моделей и т. д. ...Интернационализация киноэкрана свелась к его вестернизации, а последняя – к американизации» [3].

Действительно, начиная с 1990 г., наибольшей конкурентоспособностью на мировом рынке обладает американское кино. Голливудские продюсеры имеют возможность одновременно организовать премьеру своей очередной картины в 60 странах мира в один и тот же день. Американскими режиссерами найдены такие жанры, сюжеты, актерский ансамбль фильмов, которые способны содержанием и способом показа своих историй привлекать и удерживать внимание зрительских аудиторий не только в США, но практически во всех странах мира. «В 2000 г. Соединенным Штатам принадлежало 73 % кинорынка 15 стран Евросоюза. Следующий год для кинематографической Европы, как принято там считать, был очень удачным (удалось отвоевать 8 % собственного кинорынка). Но львиная его доля (65 %) все же принадлежала американцам, которые в 2002 г. постарались наверстать упущенное. И не без успеха. По имеющимся данным, доля их продукции на кинорынке Евросоюза поднялась до уровня 71 %» [4].

В 1989 г. на кинорынке России было представлено 11 фильмов производства США, в 1990 г. – 27, в 1991 г. – 43, в 1992 г. – 87, в 1993 г. – 149, в 1996 г. – 85, 1998 г. – 99» [5]. В 2000-х гг. количество американских кинолент на экранах кинотеатров значительно увеличилось. Если в 1998 г. зрители имели возможность посмотреть 99, то в 2008 г. – 181 американский фильм. Американский кинематограф, не встречая административно-поли-

тических барьеров, все больше овладевает кинематографическим пространством России. Правда, с 2004 г. по 2007 г. наблюдался незначительный годовой прирост отечественных фильмов в прокате (от 15 до 25 %), но уже в следующем году произошло сокращение количества отечественных фильмов в прокате: падение на 4,7 %. Зато в 2008 г. рост числа зарубежных фильмов продолжился: их количество достигло 297, из них 181 – американский. Эти данные свидетельствуют о тенденции вестернизации и американизации российского кинопроката. Преобладание в репертуаре американских фильмов доказывает то, что кинематограф стал важнейшим каналом американской культурной экспансии, а глобальность – определяющим моментом в практике кинематографической жизни России.

Становление глобального общества на современном этапе ведет к ускоренному стиранию специфических и формированию общих социокультурных ценностей, а национальная культура неизбежно оказывается под мощным ударом глобализма. Непосредственным результатом вестернизации кинематографического пространства России явилось превращение национальной кинопродукции из основы функционирующего кинорепертуара в скромное дополнение к ней. Этот факт означает, что в социальном плане импорт фильмов во многом заменил их собственное производство. На протяжении почти двух десятилетий в отечественном кинематографе, с одной стороны, создавался рыночный механизм, а с другой, разрушался внутренний рынок, в результате чего фильмопроизводство лишилось своей изначальной цели.

Проследим тенденции в кинопроизводстве отечественных фильмов в 2002–2008 гг. Количество произведенных отечественных фильмов до 2007 г. стабильно увеличивалось с 43 до 103 киноработ (2002 г. – 43, 2003 г. – 52, 2004 г. – 76, 2005 г. – 69, 2006 г. – 103 киноленты). В 2007 г. снова произошел спад – 66, в 2008 г. – 88 кинолент [6]. Изменение количества произведенных фильмов имеет волнообразную динамику. Также можно отметить тенденцию превышения количества произведенных фильмов над количеством вышедших на экран. Доля показа отечественных фильмов с каждым годом увеличивается: 2002 г. – 16,0 %, 2003 г. – 14,8 %, 2004 г. – 17,7 %, 2005 г. – 20,8 %, 2006 г. – 22,3 %, 2007 г. – 23,0 %, 2008 г. – 21,4 %, но она все равно мала в объеме выпущенных фильмов. Современный отечественный кинематограф уже не играет заметной роли в социокультурном воспроизводстве, что свидетельствует о произошедшей глобализации кинематографического пространства

России. Кассовые сборы зарубежных фильмов увеличиваются с каждым годом, достигнув в 2008 г. 14992,1 млрд. руб., что превышает в 3 раза кассовые сборы отечественных фильмов – 5176,6 млрд. руб. [7].

Как в 1990-е, так и в 2000-е гг. в России кинематограф осуществлял свою социальную «миссию», прежде всего, посредством зарубежной кинопродукции, а значит с помощью импорта кинематографической картины мира и отраженных в ней социальных ценностей. «Фильм уже не стал являться средством образного воплощения культурной идентичности россиян. Если предлагаемая зрителю картина мира создана в его собственной стране, воссоздает ее реалии, словом, национальна по своему характеру, кинематограф может выступать средством трансляции от поколения к поколению социального опыта данного общества, средством познания народом своей истории. Если же кинематографическая картина мира в основном импортируется, формирование средствами кино индивида и народа в целом утрачивает национальные корни» [8].

Каждое новое поколение формирует свою культурную идентичность, во многом воспринимая не саму социальную действительность, а тиражируемые картины мира. Массовый американский кинематограф предлагает зрителям такие жанры, как боевик, триллер, фантастика. Чрезмерная приверженность к такого рода фильмам, созданным в условиях иных стран и народов, чревата неизбежными разрывами в историческом воспроизводстве национальной культуры. Глобализационные процессы исторически объективны и неизбежны, но это не должно вести к отрыву от национальных корней, национальной истории. Для России, где кино всегда было высоким искусством, имеющиеся тенденции глобализационного процесса означают вызов существованию кинематографа как феномена национальной культуры с ее самобытностью.

Вставшее на путь демократизации российское кинопроизводство в 1990-е гг. не проявило заметных признаков сопротивления, а российская киноаудитория была включена в глобальное коммерческое пространство. Вместе с тем отечественный кинематограф был поставлен в ситуацию, которая способствовала активизации ее внутренних ресурсов сопротивления агрессивному влиянию процессов глобализации. Только в 2008 г. зарубежным фильмам составили конкуренцию отечественные картины «Адмирал» (бюджет 523,3 млн. руб., выпущен 937 копиями, кассовые сборы 912,3 млн.

руб.), «Мы из будущего» (бюджет 122,73 млн. руб., выпущен 472 копиями, кассовые сборы 199,6 млн. руб.), «Тариф Новогодний» (бюджет 89,3 млн. руб., выпущен 501 копией, кассовые сборы 108,1 млн. руб.), «Любовь-морковь-2» (бюджет 84,8 млн. руб., выпущенный 932 копиями, кассовых сборов 504,4 млн. руб.) [9].

Развитие отечественного кинематографа в России, обусловленное процессами глобализации, сводилось к двум основным моментам. С одной стороны, столкнувшись с негативными последствиями глобализации, кинематограф вынужден был активизировать имманентные механизмы критической рефлексии. С другой, он вынужден был решать проблемы культурного диалога и интеграции, то есть осваивать возникающий в мировом обществе «метаязык» межкультурной коммуникации. В результате в России появились киноработы, имеющие успех на международных кинофестивалях, которые являются эффективным средством международного взаимодействия и поддержки художественного диалога. В 2000-е гг. современное киноискусство России стало ее визитной карточкой на крупных профессиональных международных форумах, заявляя о себе как об активном участнике культурной глобализации. Российские фильмы были удостоены различных призов на международных кинофестивалях: в 2002 г. – 8, в 2003 г. – 13, в 2004 г. – 6, в 2005 г. – 5, в 2006 г. – 2, в 2007 г. – 8, в 2008 г. – 22. Так фильм «Дикое поле» режиссера М. Калатошишвили получил 17 наград, «12» режиссера Н. Михалкова – 13, «Простые вещи» А. Попогребского – 6, «Мы из будущего» А. Малюкова – 5 [10]. Отечественный кинематограф заявил о своей самостоятельности, ответственности, готовности участвовать в создании «культуры глобализации», а не только в коммерческой конкуренции.

Проблема «метаязыка» культурной интеграции в художественном творчестве ставится проблемой нового типа рациональности в глобализирующемся мире искусства. В качестве примера можно привести необыкновенно успешный случай интеграции в международную систему кинотворчества режиссера А. Звягинцева. В его киноработах «Возвращение», «Изгнание» угадывается своеобразный подход к ставшему в глобальном мире крайне актуальным феномену коммуникативной рациональности, в рамках которого ведется поиск «метаязыка» межкультурного общения в современной действительности. Самобытность киноискусства России с характерной для нее идеей духовности включается в процессы исканий, которые ведет в своем куль-

турном самоанализе и самопознании западноевропейская цивилизация.

Действительно, глобализация – это объективный процесс, и достижение человеческой цивили-

зации заключается в ее культурном разнообразии, поэтому задача отечественного кинематографа – в сохранении и развитии национального своеобразия и самобытности.

**Примечания**

1. Кино: реалии и вызовы глобализации. – М., 2002. – С. 47.
2. Киностатистика 2008: Статистический сборник. – М., 2009. – С. 32.
3. Жабский М.И. Вестернизация кинематографа: опыт и уроки истории // Социологические исследования. – 1996. – № 2. – С. 33.
4. Там же. – С. 63.
5. Там же. – С. 29.
6. Киностатистика 2008... – С. 64.
7. Там же. – С. 47.
8. Кино: реалии и вызовы глобализации... – С. 47.
9. Киностатистика 2008... – С. 68.
10. Там же. – С. 47.

ЭВОЛЮЦИЯ ЧЕЛОВЕКА: СВЕРХЧЕЛОВЕК Ф.НИЦШЕ И Е-НОМО

О.А. Григорьева

Человечество переживает очередную фазу эволюции. Новые информационно-коммуникативные технологии стремительно превратились в повседневную реальность современного человека и стали изменять не только эту реальность, но и самого человека. Без персонального компьютера, Интернета и мобильного телефона трудно представить человека в XXI веке. Перечисленное является первыми проявлениями технологического процесса, который радикально изменит цивилизацию и повлияет на такое многомерное явление, как человек.

Многие философы, прогнозируя будущее человечества, высказывают мысль о том, что «возникает новая форма жизни – результат высокотехнологичных ресурсов» [1]; возможный «симбиоз с новыми технологиями способен радикально преобразовать человека, превращая сегодняшнего Номо в некоторый новый вид» [2].

На этом этапе перехода человека на новый уровень развития необходимо переосмыслить философский опыт познания человека.

Безусловно, вопрос о преображении человека в истории человечества в истории философии возникает не впервые. Карл Ясперс писал, что «человек – не просто разновидность животного, но человек и не чисто духовное существо, о котором мы ничего не знаем и которое в прежние времена мыслилось как ангел. Скорее было бы сказать, что человек – это нечто единственное в своем роде. Отчасти он принадлежит к разряду живых существ, отчасти к разряду ангелов, но отличается как от тех, так и от других... В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы – Божественному как трансценденции, которая, как он знает, есть источник его свободы» [3].

Очень популярным является учение Фридриха Ницше о сверхчеловеке как о еще не завершенном животном. Сверхчеловек в истории философии рассматривается как «метафорический концепт, фиксирующий образ человека, преодолевшего самообусловленность собственной естественной природой и достигшего состояния качественно иного существа» [4].

Образ сверхчеловека «примеряли» на героев древнегреческих мифов, на харизматических лидеров античности, на персонажей мистических культов. Сверхчеловеком называли Иисуса Христа, апостолов и приобщенных святых. К образу сверхчеловека во II веке причисляли культовые фигуры

христианских ересей, то есть сверхчеловеком мог считаться праведник, вошедший в царство Божие. В эпоху Возрождения идеалом (сверхчеловеком) признавался человек как «хозяин», «мастер» храма Природы. Сверхлюдьми называли также гениев творчества немецкого романтизма и философской классики. Марксисты считали сверхлюдьми выдающиеся личности, способные предвидеть осевой вектор истории и реализующие «освобождающий весь мир подвиг» [5]. Футуристы сверхчеловеком называли носитель суперволи, свободный от биологической ограниченности и социально-нравственных ограничений, возвышающийся над другими – «винтиками» социальной машины.

По Ф. Ницше, сверхчеловек – это персонифицированная несущая конструкция, а термин «сверхчеловек» ориентирован на идеал радикального и многомерного освобождения человека посредством самотворения – овладения им его же пробужденными иррациональными силами. Провозвестником сверхчеловека у Ф. Ницше является Заратустра, который выступает носителем личной жизнесоразмерной проблемы философа: «можно ли облагородить человечество?»

Отвечая на этот вопрос, Ф. Ницше устами Заратустры предлагает народу поставить перед собою цель. «Настало время, чтобы человек поставил себе цель свою. Настало время, чтобы человек посадил росток высшей надежды своей» [6]. Целью для человечества Ф. Ницше считает новый тип человека – сверхчеловека. «Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек – смысл земли!» [7]. Ф. Ницше считает, что создание нового типа человека оправдывает бессмысленное и жалкое существование людей ныне существующих. Не отрицая процесс эволюции, Ф. Ницше утверждает, что существа производили из себя высшие формы существ, значит и человек должен родить из себя высшую форму существования – сверхчеловека. «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором. Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь человек еще больше обезьяна, чем иная из обезьян» [8].

Для того чтобы подчеркнуть необходимость создания сверхчеловека, Ф. Ницше показывает современных ему людей как безликую тупую толпу, подобную стаду баранов, которые «только стоят и моргают». Говоря о человеке и сверхчеловеке, Ницше считает, что «человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью. Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасен страх и остановка. В человеке важно то, что он переход и гибель» [9].

Считая человека только мостом, переходом к более высшей форме – сверхчеловеку, Ницше показывает примеры таких сверхлюдей, то приводит своеобразную классификацию тех, кто может быть (или считать себя) сверхчеловеком.

В первую очередь таким человеком может быть «провозвестник великой усталости», который учил: «Все одинаково, не стоит ничего делать, в мире нет смысла, знание душит» [10]. Прорицатель предсказывает и показывает Заратустре того человека, которого ждет и желает Заратустра и которого хочет назвать сверхчеловеком. Но при первых намерениях Прорицателя на то, что ожидаемый высший человек может появиться, Заратустру охватывает страх: «Высший человек? – воскликнул Заратустра, объятый ужасом. – Чего хочет он? Высший человек! Чего хочет он здесь? – и тело его покрылось потом» [11]. Странно то, что Заратустра, желавший появления высшего человека, при предсказании этого появления смутился и был потрясен такой возможностью, как будто сам не верил в то, что появление сверхчеловека возможно, а Прорицателя, известившего его об этом, называет «вздыхающим мешком печали» и «дождевым облаком перед полуднем» [12].

Типом «высших людей» Ф. Ницше называет королей, пресытившихся властью. Они оставили свои владения, перестали исполнять обязанности королей, объясняя это тем, что та «аристократия», то «хорошее общество», в котором они жили – «лживо и гнило, начиная с крови, благодаря застарелым дурным болезням и еще более дурным исцелителям» [13]. Убегая от своих обязанностей королей, они считают самым благородным типом человека – крестьянина: «Я предпочитаю ей во всех смыслах здорового крестьянина – грубого, хитрого, упрямого и выносливого: сегодня это самый благородный тип» [14]. В поисках своего идеала короли случайно приходят к Заратустре и говорят ему о своих поисках, о понятии счастья, которое перешло к ним от отцов их. Представляя королей одним из типов высших людей, Ф. Ницше, тем не менее, достаточно пренебрежительно относится к ним: «Пока короли говорили с жаром, мечтая о счастье

отцов своих, напало на Заратустру сильное желание посмеяться над пылом их...» [15].

Следующий тип – «совестливый духом» ученый. Избрав для себя одну, узко ограниченную область науки – мозг пиявки, ученый осознанно не желает ничем больше интересоваться: «Лучше ничего не знать, чем знать многое наполовину». «Совестливость духа моего требует от меня, чтобы знал я что-нибудь одно и остальное не знал» [16]. Но Заратустру и этот тип человека не устраивает, он сомневается в нужности и полезности занятий ученого: «И ты исследуешь пиявку до последнего основания, ты, совестливый духом?» [17].

Другой тип высшего человека – «поэт и чародей, обративший наконец дух свой против себя самого, преображенный, который замерзает от своего плохого знания и от своей дурной совести» [18]. Но не все так однозначно, поскольку актер только хотел представлять великого человека, играл его и убедил многих в том, что он великий человек. Убедив же, стал тяготиться этим и как следствие – искать настоящего великого человека: «...я ищу кого-нибудь правдивого, простого, справедливого, недвусмысленного, человека честного во всех отношениях, сосуда мудрости, праведника знания, великого человека!» [19]. Но даже признавшись Заратустре в том, что ему самому – актеру тяжела роль «великого человека», он не может изменить отношения к себе. Заратустра относится к нему пренебрежительно, называя его «комедиантом, фальшивомонетчиком, закоренелым лжецом, злым чародеем и павлином из павлинов» [20].

Еще один тип – «последний папа». Хороший слуга своего Бога говорит о том, что «это был скрытый Бог, полный таинственности» [21]; «о том, что Бог был жесток, мстителен», но к старости стал «мягким и сострадательным, ...и всего больше похож на трясущуюся старую бабушку» [22]. Несмотря на то, что после смерти своего господина – Бога – ему некуда пойти и некому служить, «последний папа» вспоминает своего хозяина без особого почтения: «Кто его прославляет как Бога любви, тот недостаточно высокого мнения о самой любви» [23]. Цель папы – найти нового хозяина, нового Бога, которому он будет служить. Заратустра и к этому человеку относится без большого уважения, со злой иронией он говорит папе: «Поистине, долго придется нам ждать, пока кто-нибудь опять воскресит тебе твоего Бога. Ибо этот старый Бог не жив более: он основательно умер» [24].

В продолжение этой встречи, Ф. Ницше описывает еще один тип: «самого безобразного человека», поступки которого были отвратительны даже ему самому. Он стыдился самого себя, но вместо того, чтобы попытаться измениться, он убил «своего свидетеля» – Бога за то, что «он видел глазами,

которые всё видели, – он видел глубины и бездны человека, весь его скрытый позор и безобразие. Его сострадание не знало стыда: он проникал в мои самые грязные закоулки. Этот любопытный, сверх-назойливый, сверх-сострадательный должен был умереть. Он видел всегда меня: такому свидетелю хотел я отомстить...» [25]. Самый безобразный поступок «самого безобразного человека», на наш взгляд, заключается в том, что он попытался поставить человека наравне и даже выше Бога, называя последнего «свидетелем»: «Бог, который все видел, не исключая и человека, – этот Бог должен был умереть! Человек не выносит, чтобы такой свидетель жил» [26]. Странно, что Ф. Ницше описывая такой тип, ставит его на пути Заратустры, которого Ницше возносит над людьми, приближая тем самым к сверхлюдям, приближая его этим к Богу. Радуюсь от известия о смерти Бога, Заратустре, тем не менее, не по себе от встречи с тем, кто взял на себя очень тяжелую ношу: убийство Бога. Ношу, от которой у взявшего ее на себя, «самые большие и тяжелые ноги. Где я шел, – говорит он о содеянном, – там дорога плохая. Я обращаю все дороги в смерть и позор», и признает себя от этого поступка «...богатым, богатым великим, ужасным, самым безобразным и невыразимым!» [27]. Тем не менее, осознавая всю тяжесть содеянного, он не раскаивается, напротив, он считает себя возвысившимся над «маленькими людьми», которые «не умеют чтить великое несчастье, великое безобразие, великую неудачу». Он презрительно говорит о них, сравнивая их с «овцами, копошащимися в стадах своих. Это маленькие, мягкошерстные, доброхотные, серые люди. Как цапля, закинув голову, с презрением смотрит поверх мелководных волн, воли и душ» [28]. Подобное отношение к людям напоминает отношение к людям Заратустры, который сравнивал их со стадом. Но столь общее в мыслях и намерениях приводит Заратустру к «ознобу до костей» [29]. Отношение Заратустры к этому человеку различно. В первые минуты встречи «охватил Заратустру великий стыд, что пришлось ему своими глазами увидеть нечто подобное: покраснев до корней седых волос своих, отвернулся он и хотел уже бежать...» [30]. А после разговора с самым безобразным человеком он задумался и «вопросил себя о многом, и нелегко находил ответы», а затем «ему стало холодно и он почувствовал себя одиноким; ибо много холодного и одинокого пронеслось по чувствам его, так что даже тело его похолодело» [31].

В ряд уже перечисленных типов Ф. Ницше ставит такой тип, как «добровольный нищий». С предыдущими его объединяет то, что он тоже отвергнут обществом, он сам покинул общество и ищет человека лучшего. Добровольный нищий, имея богатство, преисполнился отвращения к обществу

богатых, потому что они извлекают выгоды свои из всякого мусора «с холодными глазами и похотливыми мыслями» [32]. Он называет богатых «отребьем, от которого подымается к небу зловоние», «раззолоченной, лживой чернью, предки которой были воришками или стервятниками, или тряпичниками, падкими до женщин, похотливыми и забывчивыми» [33]. Разочаровавшись обществом богатых, добровольный нищий отказался от своего богатства и бежал «к самым бедным, чтобы отдать им избыток свой и сердце свое» [34]. Но чернь не приняла его, поскольку «теперь возмущает низших всякое благодеяние и подачка» [35]. Среди черт, характеризующих бедных людей, добровольный нищий называет такие: «похотливая алчность, желчная зависть, подавленная мстительность, надмение черни» [36]. Добровольный нищий не стал своим среди бедных, он нашел свое счастье и призвание в том, что стал проповедовать коровам. Но и в этом случае Заратустра сомневается в том, что добровольный нищий нашел способ быть счастливым. Заратустра смотрел на своего собеседника с улыбкой, а потом сказал ему: «Ты совершаешь над собою насилие, ты нагорный проповедник... Для такой суровости не годятся ни твои уста, ни твои глаза» [37].

Последним в ряду типов высших людей Ф. Ницше ставит тень Заратустры, которая олицетворяет все его отрицания и скорби. Тень называет себя вечным странником, блуждающим без цели и без родины. Она показывает стремления Заратустры ко «всему запретному, самому дурному и дальнему». Вместе с ним тень «разбила все, что когда-либо чтило сердце», «разучилась вере в слова, ценности и великие имена» [38]. Но и тень Заратустры, как и предыдущие типы, недовольна собой и своей жизнью. «Уже ничто не живо, что я люблю, – как могла бы я еще любить самое себя?» [39]. «Что еще осталось мне? Усталое, дерзкое сердце; беспокойная воля; крылья негодные, чтобы летать; разбитый хребет» [40]. Заратустра и к своей собственной тени относится с грустью и жалостью: «Ты утратила цель... Вместе с ней ты – потеряла и дорогу! Бедный, блуждающий мечтатель, уставший мотылек!» [41].

Описанный ряд типов людей, которых Ф. Ницше считает сверхлюдьми, неполный. В этот ряд можно поставить и самого Заратустру, по крайней мере, Ницше считает его таковым и даже ставит выше, чем перечисленные им типы сверхлюдей. Анализируя текст, можно не раз убедиться в том, что Ф. Ницше сравнивает Заратустру с Иисусом Христом. Так философ говорит о нем: «...этот Бог, которого я создал, был человеческим творением и человеческим безумием, подобно всем богам! Человеком был он, и притом лишь бедной частью человека и моего Я: из моего собственного праха и пламени

явился он мне, этот призрак!» [42]. Ф. Ницше упоминает и заповеди Христа, передавая их в ином, своем стиле: «Не дал ли ложного свидетельства? Не нарушил ли супружеской верности? Не позволил ли себе пожелать рабыни ближнего моего?» [43]. Проводя параллель между Иисусом Христом и Заратустрой, Ницше называет одну из глав своего произведения «Тайная вечеря».

Что же объединяет столь разные типы (прорицатель, король, ученый, поэт, папа, убийца Бога, нищий, тень и, наконец, сам Заратустра) в одно понятие «сверхчеловек», которого Ф. Ницше ставит выше всех остальных людей, считая последних только стадом? Какие черты, возвышающие их над толпой, присущи этим людям?

Все люди, причисленные Ф. Ницше к «сверхлюдям», имеют индивидуальность и каким-либо образом отличаются от «стада»: своим положением или совершенным поступком. Объединяет их и критическое отношение к себе, недовольство собой, своим положением, поступками. Общее у «сверхлюдей» – это и поиски лучшего человека, который будет еще лучше, чем они сами, который будет совершенен. У каждого из них свои представления об этом человеке и свой путь поиска, но все они приходят к Заратустре, считая, что он и есть самый совершенный человек – «сверхчеловек». Этим самым Ф. Ницше показывает, что еще нет «сверхчеловека», что и эти люди еще не совершенны, что появление «сверхчеловека» возможно только в будущем при каких-либо других обстоятельствах, нежели тех, при которых описанные Ницше люди стали выше «стада».

Заратустра предлагает рецепт приготовления высшего человека. Своим гостям он дает советы, следуя которым они смогут стать высшими людьми. Заратустра предлагает превзойти «маленькие добродетели, маленькое благоразумие, бояливую осторожность, кишеньные муравьев, жалкое довольство» [44]. Для того чтобы стать высшим человеком, необходимо быть: злым («Самое зло нужно для блага сверхчеловека» [45]); правдивым («...нет ничего более драгоценного и более редкого, чем правдивость» [46]); недоверчивым. Также Заратустра советует остерегаться ученых, поскольку они не знают, что такое истина. Кроме того, необходимо выполнять следующие рекомендации: не позволять нести себя, не садиться на чужие плечи и головы; не позволять навязывать себе ложных ценностей [47]; не быть добродетельным свыше сил своих; учиться смеяться над собой [48]; окружать себя «маленькими, хорошими, совершенными вещами» [49]; возносить сердца и ноги как можно выше; разучиться скорби и всякой печали толпы [50] и научиться смеяться над собой [51].

Итак, своего высшего человека философ представляет злым, правдивым, невежественным, самостоятельным, недоверчивым, самокритичным, эгоистичным и абсолютно равнодушным к другим людям («стаду» и «толпе»). Такими должны быть в будущем высшие люди.

Представляется, что люди, которых собрал Заратустра и которые для Ф. Ницше служат своеобразным исходным материалом для изготовления «сверхлюдей» по вышеперечисленным рецептам, могли бы каждый на своем месте совершить что-то, что приблизило бы их к идеалу высшего человека, но не к такому, который предлагает философ, а к общепринятому гуманистическому идеалу. Так, например, Прорицатель, предсказывающий «великую усталость», мог бы не только проповедовать пессимистические прогнозы и призывать к бездействию, но и найти положительные черты и приметы будущего. Предсказав несчастья, не призывать к бездействию, а подсказать оптимальное и благоприятное разрешение проблемы. Королям, для того чтобы стать лучше и «выше», нужно было не бросать свои владения, а научиться мудро и правильно управлять своей страной. Ученому, конечно, не нужно ограничивать круг своих познаний только одной узкоспецифической областью знания. Чем шире будет сфера его интересов, тем больше пользы он принесет обществу своими познаниями и открытиями. Поэту и чародею достаточно перестать лгать и притворяться, ведь актерское мастерство заключается не в том, чтобы играть по-настоящему жизнь, а по-настоящему жить в этой игре. Папе не нужно искать нового хозяина, достаточно выполнять заповеди, одна из которых гласит: «Не сотвори себе кумира». «Самый безобразный человек» также нарушил заповедь и предался одному из смертных грехов – гордыне. Ему нужно раскаться, хорошими поступками заслужить прощение. Нищий мог воспользоваться разумно своим богатством, а не уподобляться обществу богатых; имея средства, он мог бы помогать тем, кто в этом особенно нуждался. Функция Тени заключается в том, чтобы следовать за хозяином, быть его своеобразным вторым «Я», лишенным всего дурного, мелочного, отрицательного.

И даже такие черты «сверхчеловека», как правдивость, самостоятельность и самокритичность не вызывают чувства восхищения представленным идеалом. Таким образом, можно сделать вывод, что представлять «высшего человека» Ф. Ницше как человека будущего, человека совершенного нет возможности, поскольку сверхчеловек Ницше стремится быть эгоистом, возвышающимся над толпой, а общепринятый идеал человека характеризует альтруизм и служение обществу.

Также следует отметить, что сверхчеловек Ф. Ницше – именно человек, только отличающийся определенными качествами от других людей, то есть биологический вид *homo sapiens*.

Так было на протяжении столетий, до сегодняшнего дня, когда новейшие технологии стали моделировать и активно функционировать в жизнедеятельности человека, а следовательно, появились перспективы качественно иного существования человека на основе своеобразного симбиоза с новыми технологиями, способными преобразовать человека радикально, превращая сегодняшнего *homo sapiens* в новый вид, который уже получил название *e-homo* [52].

Безусловно, новый вид – *e-homo* – не возникает спонтанно, изменения происходят постепенно, шаг за шагом, неизбежно приближая то время, когда новый вид человека станет реальностью. Трансформация *homo sapiens* в *e-homo* только начинается: человек уже не тот, каким был 20 лет назад, но и не такой, каким будет через 20–30 лет.

Термин «*e-homo*» возник, скорее всего, по аналогии с *e-mail*, *e-book* и т. п. При добавлении буквы *e*, обозначающей прилагательное «электронный», образуются следующие слова: *mail* – почта, *e-mail* – электронная почта, *book* – книга, *e-book* – электронная книга, *homo* – человек, следовательно, *e-homo* – электронный человек.

Так что же представляет собой *e-homo*? В перспективе в жизнедеятельности *e-homo* преобразуется все от быта до техники. Прогнозируются изменения и биологической основы человека. Такое предположение позволяет сделать стремительное развитие в области нанотехнологий и генной инженерии, что приведет к продлению срока жизни, формированию искусственных организмов и интеграции с нанотехнологиями в создании гетерогенных микроустройств, использующих достижения гено- и нанотехнологий. Ученые предполагают, что в ближайшем будущем тело человека будет становиться все более прозрачным и управляемым за счет создания тонких элементарных баз, интегрирующих возможности механических, электронных, синтетических, биологических и генетических технологий, все более приближающихся к молекулярному и атомному уровню. Это будет выражаться, в первую очередь, в коррекции данного природой организма, а затем в работе механизма «реинжинеринга». Таким образом, физиология *e-homo* получит спектр средств совершенствования организма, ориентированных на стимулирование физических возможностей, наилучшего режима функционирования внутренних органов, мозга, мышц. Следовательно, и психология *e-homo* может превзойти достижения йогов, например, в освоении приемов и методов адаптации, концентрации, саморегуля-

ции, мобилизации. Разумеется, интеллект будет также усовершенствован. Для *e-homo* станет достигаемой вся накопленная человечеством информация. В его распоряжении будут неограниченные резервы памяти, ему будут доступны мощные глобальные технологии вычислений, поиска, содержательной обработки данных и знаний, оценки, выводов и обобщений, а также развитые экспертные системы в любой области для нахождения оптимальных решений.

Таков примерный набросок человека ближайшего будущего. Процесс превращения *homo sapiens* в *e-homo* уже начался. Сегодня можно наблюдать существование человека в двух реальностях: объективной и виртуальной.

Под объективной подразумевается предметная, вещная, фактическая реальность, которая не является только мыслимой. Объективная реальность не зависит от субъекта и абстрагируется от субъективного мышления, от природы и интересов субъекта.

Виртуальная реальность – это мир, созданный компьютерными средствами. Он реально не существует, однако компьютер может воздействовать на зрительные, слуховые и другие органы чувств человека, вызывая у него иллюзию погружения в этот мир. Кроме того, человек может влиять на события, происходящие в этом мире, что усиливает ощущение реальности.

Интересно проследить, как человек идентифицирует себя в объективном и виртуальном пространстве, опираясь на представление человека как совокупности трех модусов: души, духа, тела, описанной подробно в предыдущей статье [53].

Идентичность реальная – осознание себя человеком в объективно существующем, вещном мире. В объективной реальности человек старается презентовать модусы, составляющие его, но реальная идентичность в этом случае, скорее, оценка его окружающими, что является более объективной идентичностью, чем презентация человека в виртуальном пространстве. Рассматривая реальную идентичность более подробно, необходимо отметить, что тело человека представляет реально существующий материальный предмет, который доступен для объективного анализа по определенным параметрам, скрыть которые трудно или практически невозможно (например, такие метрические данные, как рост, вес, объем). Конечно, презентуя себя в объективной реальности, человек может изменить эти параметры: визуально увеличив рост при помощи каблучков, уменьшив или увеличив объем своей фигуры при помощи одежды. Такие параметры, как возраст и пол также можно скрыть или исказить. Это делает не так много людей, как правило, занимающихся определенным родом деятельности или с определенным уровнем состояния психики.

Например, изменить возраст – выглядеть моложе для окружающих – стараются обычно женщины, а также актеры – в силу своей профессиональной деятельности. Изменение пола возможно как на визуальном уровне (ношение одежды и принятие манеры поведения противоположного пола), так и на физиологическом (корректировка соответствующих частей тела с помощью операций). Однако существуют объективные подтверждения истинных параметров: документы, следы пластических операций и т. п.

Подразумевая под душой совокупность побуждения сознания человека, носительницу бессознательного, чувства, эмоции, нравственные установки, идентичность ее в объективной реальности исходит также из оценок окружающих. Презентуя себя, человек может скрыть свои чувства, эмоции, показать другие чувства. Такие действия присущи не всем индивидам, а в основном, людям определенных профессий, определенного склада характера или попавших в какие-либо жизненные ситуации, требующие скрыть истинные чувства и показать другую гамму чувств для окружающих. Профессионально этим занимаются актеры, примеряя на себя жизнь своих героев, показывая эмоции, характерные для той или иной роли. Обязательным условием работы, например, разведчика или врача-хирурга является отсутствие эмоционального фона во время выполнения ими профессиональных обязанностей. А при работе, например, с детьми необходимо проявлять как можно больше положительных эмоций. В обыденной жизни существует определенный тип людей, которые в силу своего характера, пытаются не показывать настоящие чувства. В некоторых случаях такое поведение формируется при навязывании определенных стереотипов поведения, сложившихся в социуме. Так, воспитывая мальчика, многие родители, пытаясь развить мужественность и выдержанность у своего ребенка, формируют привычку скрывать свои эмоции: например, постоянно говоря ему: «Не плачь, ты – мальчик, плачут только девчонки». Мужчина, воспитанный в детстве на подобных стереотипах, вырастая, пытается скрывать от окружающих свои эмоции и чувства. Например, полюбив, он, будучи уверенным в том, что «не пристало взрослому мужчине, как мальчишке, подобными пустяками заниматься», даже пытается скрыть свои чувства от той, которая является «предметом», вызвавшим эти чувства. Скрыть эмоции или выразить другие чувства заставляют человека те или иные жизненные ситуации: безнадежно больной – близкий родственник; начальник – подчиненный; жена – любовница и т. п.

Существуя в объективной реальности, человеку трудно скрыть духовную составляющую

своей личности. Накопленный жизненный опыт, интеллект человека, система ценностей, принятая им за основу своего существования, оцениваются окружающими. «Преподнося» себя в объективной реальности, можно попытаться исказить и этот модус человеческого существования, но не всегда это возможно. Гораздо проще интеллектуальному человеку показать себя безграмотным и ограниченным, нежели наоборот: глупому и ограниченному прослыть умным и образованным.

Таким образом, надо признать, что идентичность человека в объективной реальности наиболее «объективна», если можно так назвать совокупность субъективных оценок окружающих индивидуума людей.

Анализируя самопрезентацию человека в виртуальной реальности, можно отметить, что она менее адекватна действительности, чем реальная идентичность человека. Презентуя себя в виртуальном пространстве, человек может представить прообраз реального себя, а также придумать свой образ, отличный от реального, моделируя его параметры. Учитывая особенности виртуальной среды, человек может моделировать свой образ в соответствии с теми параметрами, которые для него кажутся идеальными. Можно представить себя окружающим как высокого, спортивного телосложения (популярные физические характеристики для мужчин) или как блондинку с параметрами 90х60х90 (для женщин). Презентуя себя подобным образом, можно представить фотографию другого человека, более близкого к идеалу красоты, нежели автор создаваемого виртуального образа. Таким образом, в виртуальной реальности больше возможностей для моделирования такого модуса человека, как тело. Можно также представить себя как лицо противоположного пола. Известны случаи, когда в Интернете на сайте знакомств мужчина представлялся красивой девушкой и, зная мужскую психологию, что называется «изнутри», обманывал доверчивых мужчин на крупные суммы денег.

Создавая виртуальный образ, можно изменить не только параметры тела, но и показать эмоции, присущие создаваемому (моделируемому) образу. При презентации и дальнейшем общении в виртуальной реальности чувства и эмоции выражаются при помощи слов, а также «смайлов» – маленьких картинок, показывающих всю гамму чувств: от «рыдаю» до «сейчас лопну от смеха». Неважно, в каком состоянии находится сейчас человек, презентующий себя в виртуальной реальности, при помощи «смайлов» он может моделировать любой эмоциональный образ: как свой настоящий (реально переживаемые чувства в данный момент времени), так и придуманный им.

Такой модус человека, как «дух» – самый трудный для моделирования аспект человеческого существования. При общении в виртуальной среде практически невозможно показать высокий интеллектуальный уровень человеку необразованному и безграмотному. Написанные в блогах, дневниках, на форумах и других подобных виртуальных средствах общения мысли, принявшие словесную оболочку и зафиксированные в предложениях, выдают уровень грамотности человека. Конечно, человек образованный может намеренно делать в словах ошибки, не соблюдать правила пунктуации и другие правила русского языка. Существует даже язык, изобретенный любителями виртуальной реальности, который настолько далек от норм современного языка, что зачастую необходим перевод с «олбанского» языка на нормальный русский [54]. Словарь этого языка включает в себя и такие достаточно узнаваемые слова, как «превед» и «какдила?», что обозначает «привет» и «как дела?»; так и такие как «испацтала», что обозначает смех, сильный до такой степени, что тот, кто его испытывает, упал под стол и там смеется («из-под стола»); «фтыкать» – читать и соответственно «фтыкатель» – читатель. Изучив и начав применять этот язык, можно сойти за своего «падонка» (так называют себя представители этой субкультуры). Это становится проблемой образования современных молодых людей, так как зачастую, общаясь в Интернете с помощью этого языка, они начинают забывать нормальный русский. В виртуальной реальности больше пространства для различных типов поведения. Однако еще

одной проблемой становится то, что этот «аццкий» язык не остается только в виртуальных рамках, а употребляется и в объективной реальности, например, на телевидении можно услышать «респект и уважуха» и т. п.

Таким образом, следствием сетевой самопрезентации может быть создание как образа реального человека в виртуальном пространстве, так и другого (нового) «я» – как гармонично развитой личности, как некоего идеала, конечно, по мнению субъекта самопрезентации. Таким образом, происходит моделирование человека более совершенного, чем реально существующий индивид. То есть происходит замещение реальной индивидуальности на вымышленную, вследствие чего происходит «имитирование реально существующей системы путем специального конструирования аналога (модели), в которых воспроизводятся принцип организации и функционирования этой системы» [55].

На основании вышесказанного можно сделать вывод, что человек, презентующий себя в виртуальной реальности, моделируя свой образ, изменяет или оставляет существующие в объективной реальности модусы: тело, душу, дух. Моделируя свой образ (зачастую более идеальный), человек создает новый вид человека, существующий в виртуальной реальности, отличный от существующего в объективной реальности, возможно, более совершенный, чем *homo sapiens*. Такой вид получил название: *e-homo* [56]. У нас есть возможность наблюдать его становление и развитие и даже участвовать самим в этом процессе.

#### Примечания

1. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 25.
2. Нариньяни А.С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 3.
3. Ясперс К. Общая психопатология. – М., 1997. – С. 40.
4. Всемирная энциклопедия. Философия. – М., 2001. – С. 901.
5. Там же.
6. Ницше Ф. Собрание сочинений: в 2 т. – М., 1990. – Т. 2. – С. 11.
7. Там же. – С. 8.
8. Там же.
9. Там же. – С. 9.
10. Там же. – С. 173.
11. Там же. – С. 174.
12. Там же.
13. Там же. – С. 176.
14. Там же.
15. Там же. – С. 178.
16. Там же. – С. 180.
17. Там же.
18. Там же. – С. 184.
19. Там же. – С. 185.
20. Там же. – С. 183–184.
21. Там же. – С. 187.

22. Там же. – С. 188.
23. Там же.
24. Там же. – С. 189.
25. Там же. – С. 192.
26. Там же.
27. Там же. – С. 191.
28. Там же.
29. Там же. – С. 192.
30. Там же. – С. 190.
31. Там же. – С. 193.
32. Там же. – С. 195.
33. Там же.
34. Там же. – С. 194.
35. Там же.
36. Там же.
37. Там же. – С. 195.
38. Там же. – С. 197.
39. Там же.
40. Там же. – С. 198.
41. Там же. – С. 198.
42. Там же. – С. 22.
43. Там же. – С. 20.
44. Там же. – С. 207.
45. Там же. – С. 208.
46. Там же. – С. 209.
47. Там же. – С. 210.
48. Там же. – С. 211.
49. Там же. – С. 212.
50. Там же. – С. 213.
51. Там же. – С. 214.
52. Нариньяни А.С. Указ. соч.
53. См.: Григорьева О.А. Homo sapiens et homo perfectus // Ученые записки НИИ прикладной культурологии. – Кемерово, 2007. – Т. 2 (4). – С. 96–101.
54. Фролов И.Т. [Электронный ресурс] / И. Т. Фролов // [www.erudition.ru/referat/printref/id.36660\\_1.html](http://www.erudition.ru/referat/printref/id.36660_1.html)
55. Фролов И.Т. Указ. соч.
56. Нариньяни А.С. Указ. соч.

## Образование, культура, история

## ПОНЯТИЙНО-ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА КОМПЕТЕНТНОСТЬ

Е.С. Клименко

Отличительные для конца XX – начала XXI веков изменения в характере образования – в его направленности, целях, содержании – все более явно ориентируют его на «свободное развитие человека», на творческую инициативу, самостоятельность обучающихся, конкурентоспособность, мобильность будущих специалистов. Эти накапливающиеся изменения, которые нашли отражение в Федеральном законе «Об образовании», Концепции модернизации отечественного образования на период до 2010 года, означают, по сути, процесс смены образовательной парадигмы, что отмечается многими исследователями (В.И. Байденко, Г.Б. Корнетовым, А.Н. Новиковым, Л.Г. Семушиной, Ю.Г. Татур и др.).

Происходящие в мире и России изменения в области целей образования, соотносимые, в частности, с глобальной задачей обеспечения вхождения человека в социальный мир, его продуктивной адаптации в этом мире, вызывают необходимость постановки вопроса обеспечения образованием более полного, личностно и социально интегрированного результата. В качестве общего определения такого интегрального социально-личностно-поведенческого феномена, как результат образования в совокупности мотивационно-ценностных, когнитивных составляющих и выступило понятие «компетенция/компетентность».

Прежде всего, отметим, что ориентированное на компетенции образование (образование, основанное на компетенциях: *competence-based education* – CBE) формировалось в 1970-х годах в Америке в общем контексте предложенного Н. Хомским в 1965 г. (Массачусетский университет) понятия «компетенция» применительно к теории языка, трансформационной грамматике. Как отметил Н. Хомский, «мы проводим фундаментальное различие между компетенцией (знанием своего языка говорящим – слушающим) и употреблением (реальным использованием языка в конкретных ситуациях). Только в идеализированном случае... употребление является непосредственным отражением компетенции. В действительности же

оно не может непосредственно отражать компетенцию. Противопоставление, вводимое мною, связано с сосюрковским противопоставлением языка и речи, но необходимо... скорее вернуться к гумбольдтовской концепции скрытой компетенции как системы порождающих процессов». Обратим здесь внимание на то, что именно «употребление» есть актуальное проявление компетенции как «скрытого», потенциального. Употребление, по Н. Хомскому, «в действительности» связано с мышлением, реакцией на использование языка, с навыками и т. д., т. е. связано с самим говорящим, с опытом самого человека. В то же время в работе Р. Уайта «*Motivation reconsidered: the concept of competence*» (1959) категория компетенции содержательно наполняется собственно личностными составляющими, включая мотивацию.

Таким образом, в 60-х годах прошлого века уже как бы было заложено понимание рассматриваемых сейчас различий между понятиями «компетенция» и «компетентность», где последнее трактуется как основывающийся на знаниях, интеллектуально и личностно обусловленный опыт социально-профессиональной жизнедеятельности человека.

При этом отметим, что сами понятия «компетенция», «компетентность» и производное «компетентный» широко использовались и ранее в быту и литературе. Их толкования приводились в словарях. Так, например, в «Кратком словаре иностранных слов» (М., 1952) дается следующее определение: «компетентный (лат. *competens, competentis* – надлежащий, способный) – знающий, сведущий в определенной области; имеющий право по своим знаниям или полномочиям делать или решать что-либо, судить о чем-либо».

В.И. Даль под компетентностью понимает полноправность и использует её в основном в юридической сфере: «Компетентный судья, кто может и вправе судить о ком, о чём или кого-либо... судья полноправный». Компетентность и компетенция составляют у В.И. Даля единое понятие. В современном понимании компетенция рассматривается в следующих двух аспектах:

- обладающий компетенцией;
- обладание знаниями, позволяющими судить о чём-либо.

Содержание понятия «компетентный» также выражается в 2-х аспектах:

- обладающий компетентностью, правомочный;
- знающий, сведущий в определённой области.

Из этого следует, что компетентность и компетенция являются взаимодополняемыми и взаимообуславливаемыми понятиями. В.С. Безрукова под компетентностью понимает «владение знаниями и умениями, позволяющими высказывать профессионально грамотные суждения, оценки, мнения».

Э.Ф. Эсер и О.Н. Шахматова под профессиональной компетенцией подразумевают совокупность профессиональных знаний и умений, а также способы выполнения профессиональной деятельности.

В Словаре практического психолога социально-психологическая компетентность определяется как «способность индивида эффективно взаимодействовать с окружающими людьми в системе межличностных отношений». Компетентность формируется в ходе освоения человеком систем общения и включения в совместную деятельность. В состав социально-психологической компетентности входят следующие компоненты – умение ориентироваться в социальных ситуациях, умение правильно определять личностные особенности и эмоциональные состояния других людей, умение выбирать адекватные способы общения с людьми и реализовывать их в процессе взаимодействия, умение поставить себя на место другого. Ключевым компонентом компетенции являются умения.

*Компетентность – это уровень умений личности, отражающий степень соответствия определённой компетенции и позволяющий действовать конструктивно в изменяющихся социальных условиях.*

Анализ работ по проблеме компетенции и компетентности (Н. Хомский, Р. Уайт, Дж. Равен, Н.В. Кузьмина, А.К. Маркова, В.Н. Куницина, Г.Э. Белицкая, Л.И. Берестова, В.И. Байденко, А.В. Хуторской, Н.А. Гришанова и др.) позволяет условно выделить три этапа становления СВЕ-подхода в образовании.

Первый этап (1960–1970 гг.) характеризуется введением в научный аппарат категории «компетенция», созданием предпосылок разграничения понятий компетенция/компетентность. С этого времени в русле трансформационной грамматики и теории обучения языкам начинается исследование разных

видов языковой компетенции, вводится понятие «коммуникативная компетентность» (Д. Хаймс).

Второй этап (1970–1990 гг.) характеризуется использованием категории компетенция/компетентность в теории и практике обучения языку (особенно неродному), а также профессионализму в управлении, руководстве, менеджменте, в обучении общению; в этот период разрабатывается содержание понятия «социальные компетенции/компетентности». В работе Дж. Равена «Компетентность в современном обществе», появившейся в Лондоне в 1984 г., дается развернутое толкование компетентности. Это явление «состоит из большого числа компонентов, многие из которых относительно независимы друг от друга... некоторые компоненты относятся скорее к когнитивной сфере, а другие – к эмоциональной... эти компоненты могут заменять друг друга в качестве составляющих эффективного поведения». При этом, как подчеркивает Дж. Равен, «виды компетентности» суть «мотивированные способности».

Исследователем выделяется 37 видов компетентностей [26, с. 281–296]:

- тенденция к более ясному пониманию ценностей и установок по отношению к конкретной цели;
- тенденция контролировать свою деятельность;
- вовлечение эмоций в процесс деятельности;
- готовность и способность обучаться самостоятельно;
- поиск и использование обратной связи;
- уверенность в себе;
- самоконтроль;
- адаптивность: отсутствие чувства беспомощности;
- склонность к размышлениям о будущем: привычка к абстрагированию;
- внимание к проблемам, связанным с достижением поставленных целей;
- самостоятельность мышления, оригинальность;
- критическое мышление;
- готовность решать сложные вопросы;
- готовность работать над чем-либо спорным и вызывающим беспокойство;
- исследование окружающей среды для выявления ее возможностей и ресурсов (как материальных, так и человеческих);
- готовность полагаться на субъективные оценки и идти на умеренный риск;
- отсутствие фатализма;
- готовность использовать новые идеи и инновации для достижения цели;

- знание того, как использовать инновации;
- уверенность в благожелательном отношении общества к инновациям;
- установка на взаимный выигрыш и широта перспектив;
- настойчивость;
- использование ресурсов;
- доверие;
- отношение к правилам как указателям желательных способов поведения;
- способность принимать решения;
- персональная ответственность;
- способность к совместной работе ради достижения цели;
- способность побуждать других людей работать сообща ради достижения поставленной цели;
- способность слушать других людей и принимать во внимание то, что они говорят;
- стремление к субъективной оценке личностного потенциала сотрудников;
- готовность разрешать другим людям принимать самостоятельные решения;
- способность разрешать конфликты и смягчать разногласия;
- способность эффективно работать в качестве подчиненного;
- терпимость по отношению к различным стилям жизни окружающих;
- понимание плюралистической политики;
- готовность заниматься организационным и общественным планированием.

Обращает на себя внимание широкая представленность в различных видах компетентности категорий «готовность», «способность», а также фиксация таких психологических качеств, как «ответственность», «уверенность». Последнее сейчас детально изучается в плане компетентности.

Исследователи и в мире, и в России начинают не только изучать компетенции, выделяя от 3-х до 37 (Дж. Равен) видов, но и строить обучение, имея в виду их (компетенций) формирование как конечный результат процесса образования (Н.В. Кузьмина, А.К. Маркова, Л.А. Петровская). Для разных деятельностей исследователи выделяют различные виды компетентности. Например, для языковой компетенции/компетентности Совет Европы (1990) выделяет стратегическую, социальную, социолингвистическую, языковую и учебную.

Существенно подчеркнуть, что в России в 1990 г. вышла книга Н.В. Кузьминой «Профессионализм личности преподавателя и мастера производственного обучения», где на мате-

риале педагогической деятельности компетентность рассматривается как «свойство личности». Профессионально-педагогическая компетентность, по Н.В. Кузьминой, включает пять элементов или видов компетентности [15, с. 90]. Это:

1. Специальная и профессиональная компетентность в области преподаваемой дисциплины.
2. Методическая компетентность в области способов формирования знаний, умений учащихся.
3. Социально-психологическая компетентность в области процессов общения.
4. Дифференциально-психологическая компетентность в области мотивов, способностей учащихся.
5. Аутопсихологическая компетентность в области достоинств и недостатков собственной деятельности и личности».

Одновременно в рамках исследований и публикаций в области социальной психологии появляется книга Л.А. Петровской «Компетентность в общении», где не только рассматривается сама коммуникативная компетентность, но и предлагаются конкретные специальные формы тренингов для формирования этого «свойства личности» [25].

Третий этап исследования компетентности как научной категории применительно к образованию, который был начат в 1990-е годы, характеризуется появлением работ А.К. Марковой (1993, 1996), где в общем контексте психологии труда профессиональная компетентность становится предметом специального всестороннего рассмотрения. В структуре профессиональной компетентности учителя А.К. Маркова выделяет четыре блока:

- а) профессиональные (объективно необходимые) психологические и педагогические знания;
- б) профессиональные (объективно необходимые) педагогические умения;
- в) профессиональные психологические позиции, установки учителя, требуемые от него профессией;
- г) личностные особенности, обеспечивающие овладение учителем профессиональными знаниями и умениями».

В более поздней работе А.К. Маркова уже выделяет специальную, социальную, личностную и индивидуальные виды профессиональной компетентности.

В этот же период Л.М. Митиной было продолжено исследование Л.А. Петровской в плане акцента на социально-психологический (конфликтология) и коммуникативный аспекты компетентности учителя. Согласно Л.М. Митиной, понятие «педагогическая компетентность» включает «зна-

ния, умения, навыки, а также способы и приемы их реализации в деятельности, общении, развитии (саморазвитии) личности». Соответственно, автор выделяет две подструктуры: деятельностную и коммуникативную. Интерес представляет разработка и собственно социальных компетенций. На материале изучения нового для России периода этого вида профессиональной деятельности – социальной работы – автор статьи предлагает три основания ее рассмотрения. «Первое соотносится с собственно личностной характеристикой социального работника. В ней одним из определяющих критериев является соответствие гуманистического потенциала данному роду деятельности. Второе – компетентность социального работника, включающая специальные знания и умения не только в конкретной области работ (например, образование), но и в тех ее сферах, которые прямо или косвенно с ней связаны (например, семейные отношения). Третьим основанием предлагаемого подхода к общей характеристике социального работника является его умение устанавливать адекватные межличностные и конвенциональные отношения в различных ситуациях общения».

Показательно, что в работах этого периода понятие компетентность трактуется по-разному: и как синоним профессионализма, и только как одна из его составляющих.

Отметим здесь большой вклад в разработку проблем компетентности в целом именно отечественных исследователей Н.В. Кузьминой, Л.А. Петровской, А.К. Марковой, Л.М. Митиной, Л.П. Алексеевой, Н.С. Шаблыгиной и др.

Третий этап развития СВЕ-подхода характеризуется тем, что в документах, материалах ЮНЕСКО очерчивается круг компетенций, которые уже должны рассматриваться всеми как желаемый результат образования. В докладе международной комиссии по образованию для XXI века «Образование: сокровище» Жак Делор, сформулировав «четыре столпа», на которых основывается образование: научиться познавать, научиться делать, научиться жить вместе, научиться жить», определил, по сути, основные глобальные компетентности. Так, согласно Жаку Делору, одна из них гласит – «научиться делать, с тем, чтобы приобрести не только профессиональную квалификацию, но и в более широком смысле компетентность, которая дает возможность справляться с различными многочисленными ситуациями и работать в группе».

В том же году на симпозиуме в Берне (27–30 марта 1996 г.) по программе Совета Европы был поставлен вопрос о том, что для реформ

образования существенным является определение ключевых компетенций (*key competencies*), которые должны приобрести обучающиеся как для успешной работы, так и для дальнейшего высшего образования. В обобщающем докладе В. Хутмахера (Walo Hutmacher) было отмечено, что само понятие «компетенция», входя в ряд таких понятий, как умения, компетентность, способность, мастерство, содержательно до сих пор точно не определено. Тем не менее, как отметил докладчик, все исследователи соглашаются с тем, что понятие компетенции ближе к понятийному полю «знаю, как» чем к полю «знаю, что». Вслед за Н. Хомским В. Хутмахер подчеркивает, «что употребление есть компетенция в действии».

Он приводит принятое Советом Европы определение пяти ключевых компетенций, которыми «должны быть оснащены молодые европейцы»:

- «...политические и социальные компетенции, такие как способность принимать ответственность, участвовать в принятии групповых решений, разрешать конфликты ненасильственно, участвовать в поддержке и улучшении демократических институтов;

- компетенции, связанные с жизнью в многокультурном обществе. Для того, чтобы контролировать проявление (возрождение – *resurgence*) расизма и ксенофобии и развития климата нетолерантности, образование должно «оснастить» молодых людей межкультурными компетенциями, такими как принятие различий, уважение других и способность жить с людьми других культур, языков и религий;

- компетенции, относящиеся к владению (*mastery*) устной и письменной коммуникацией, которые особенно важны для работы и социальной жизни, с акцентом на то, что тем людям, которые не владеют ими. Угрожает социальная изоляция. В этом же контексте коммуникации все большую важность приобретает владение более чем одним языком;

- компетенции, связанные с возрастанием информатизации общества. Владение этими технологиями, понимание их применения, слабых и сильных сторон и способов к критическому суждению в отношении информации, распространяемой массмедийными средствами и рекламой;

- способность учиться на протяжении жизни в качестве основы непрерывного обучения в контексте как личной профессиональной, так и социальной жизни».

Очевидно, что ключевые компетенции суть самое общее и широкое определение адекватного проявления социальной жизни человека в современном обществе. При этом интересно отметить, что наря-

ду с понятием «компетентность», а иногда и как его синоним выступает «базовый навык». Так, один из участников проекта ДЕЛФИ Б. Оскарссон приводит список базовых навыков, которые содержательно могут интерпретироваться как компетентности. Согласно Б. Оскарссону, они объемны, «развиваются в дополнение к специфическим профессиональным. Такие ключевые компетентности включают, помимо прочего, способность эффективной работы в команде, планирование, разрешение проблем, творчество, лидерство, предпринимательское поведение, организационное видение и коммуникативные навыки». К таким базовым навыкам С. Шо в 1998 г. отнес: «основные навыки», например, грамота, счет; «жизненные навыки», например, самоуправление, отношения с другими людьми; «ключевые навыки», например, коммуникация, решение проблем; «социальные и гражданские навыки», например, социальная активность, ценности; «навыки для получения занятости», например, обработка информации; «предпринимательские навыки», например, исследование деловых возможностей; «управленческие навыки», например, консультирование, аналитическое мышление; «широкие навыки», например, анализирование, планирование, контроль». Более того, компетентности соотносятся не только с базовыми навыками, но и с ключевыми квалификациями. При этом важно компетентностное определение базовых навыков. Это личностные и межличностные качества, способности, навыки и знания, которые выражены в различных формах и многообразных ситуациях работы и социальной жизни.

А.В. Хуторский приводит содержание основных ключевых компетенций, в перечень которых входят: ценностно-смысловая, общекультурная, учебно-познавательная, информационная, коммуникативная, социально-трудовая, личностная компетенция, а также структуру ключевых компетентностей:

- «компетентность в сфере самостоятельной познавательной деятельности, основанная на усвоении способов приобретения знаний из различных источников информации, в том числе внешних;

- компетентность в сфере гражданско-общественной деятельности (выполнение ролей гражданина, избирателя, потребителя);

- компетентность в сфере социально-трудовой деятельности (в том числе умение анализировать ситуацию на рынке труда, оценивать собственные профессиональные возможности, ориентироваться в нормах и этике взаимоотношений, навыки самоорганизации);

- компетентность в бытовой сфере (включая аспекты собственного здоровья, семейного бытия и проч.);

- компетентность в сфере культурно-досуговой деятельности (включая выбор путей и способов использования свободного времени, культурно и духовно обогащающих личность)».

Теоретической основой выделения трех групп ключевых компетенций послужили сформулированные в отечественной психологии положения относительно того, что человек есть субъект общения, познания, труда (Б.Г. Ананьев), что он проявляется в системе отношений к обществу, другим людям, к себе, к труду (В.Н. Мясищев); что компетентность человека имеет вектор акмеологического развития (Н.В. Кузьмина, А.А. Деркач); что профессионализм включает компетентности (А.К. Маркова). С этих позиций были определены три основные группы компетентностей:

- относящиеся к самому себе как личности, как субъекту жизнедеятельности;

- относящиеся к взаимодействию человека с другими людьми;

- относящиеся к деятельности человека, проявляющиеся во всех ее типах и формах.

Анализ предлагаемых многими авторами трактовок компетентности, представленный в логике названных выше трех оснований их группировки (с учетом теоретического обоснования), позволяет определить нижеследующую номенклатуру: а) самих компетенций и б) набора входящих в каждую из них компонентов. При этом принимается во внимание, что компетенции – это некоторые внутренние, потенциальные, сокрытые психологические новообразования: знания, представления, программы (алгоритмы) действий, систем ценностей и отношений, которые затем выявляются в компетентностях человека.

Выделяют 10 основных компетенций (видов).

1. Относящиеся к самому человеку как личности, субъекту деятельности, общения. Они суть:

- компетенции здоровьесбережения: знание и соблюдение норм здорового образа жизни, знание опасности курения, алкоголизма, наркомании, СПИДа; знание и соблюдение правил личной гигиены, обихода; физическая культура человека, свобода и ответственность выбора образа жизни;

- компетенции ценностно-смысловой ориентации в мире: ценности бытия, жизни; ценности культуры (живопись, литература, искусство, музыка), науки; производства; истории цивилизаций, собственной страны; религии;

- компетенции интеграции: структурирование знаний, ситуативно-адекватной актуализации знаний, расширения приращения накопленных знаний;

- компетенции гражданственности: знания и соблюдение прав и обязанностей гражданина; свобода и ответственность, уверенность в себе, собственное достоинство, гражданский долг; знание и гордость за символы государства (герб, флаг, гимн);

- компетенции самосовершенствования, саморегулирования, саморазвития, личностной и предметной рефлексии; смысл жизни; профессиональное развитие; языковое и речевое развитие; овладение культурой родного языка, владение иностранным языком.

2. Относящиеся к социальному взаимодействию человека и социальной сферы:

- компетенции социального взаимодействия: с обществом, общностью, коллективом, семьей, друзьями, партнерами, конфликты и их погашение, сотрудничество, толерантность, уважение и принятие другого (раса, национальность, религия, статус, роль, пол), социальная мобильность;

- компетенции в общении: устном, письменном, диалог, монолог, порождение и восприятие текста; знание и соблюдение традиций, ритуала, этикета; кросс-культурное общение; деловая переписка; делопроизводство, бизнес-язык; иноязычное общение, коммуникативные задачи, уровни воздействия на реципиента.

3. Относящиеся к деятельности человека:

- компетенция познавательной деятельности: постановка и решение познавательных задач; нестандартные решения, проблемные ситуации – их создание и разрешение; продуктивное и репродуктивное познание, исследование, интеллектуальная деятельность;

- компетенции деятельности: игра, учение, труд; средства и способы деятельности: планирование, проектирование, моделирование, прогнозирование, исследовательская деятельность, ориентация в разных видах деятельности;

- компетенции информационных технологий: прием, переработка, выдача информации; преобразование информации (чтение, конспектирование), массмедийные, мультимедийные технологии, компьютерная грамотность; владение электронной, интернет-технологией.

Если представить эти компетенции как актуальные компетентности, то очевидно, что последние будут включать такие характеристики, как: а) готовность к проявлению компетентности (т. е. мотивационный аспект); б) владение знанием содержания компетентности (т. е. когнитивный аспект); в) опыт проявления компетентности в разнообразных стандартных и нестандартных ситуациях (т. е. поведенческий аспект); г) отношение к содержанию компетентности и объекту ее приложения (ценностно-смысловой аспект); д) эмоционально-волевая регуляция процесса и результата проявления компетентности.

Предложенное выше рассмотрение компетенции/компетентности в общем плане становления компетентностного подхода к образованию (СВЕ) свидетельствует, как это отмечается всеми исследователями, об очень большой сложности их измерения и оценивания. В то же время существующие решения, сопоставления оценки компетентности с оценкой общей культуры человека, его воспитанности позволяют оптимистически решать проблему повышения качества образования в общем контексте его гуманизации и определения новой парадигмы результата образования.

### Примечания

1. Алексеева Л.П., Шаблыгина Н.С. Преподавательские кадры: состояние и проблемы профессиональной компетентности. – М.: НИИВО, 1994.
2. Байденко В.И., Джерри ван Зантворт. Модернизация профессионального образования: современный этап. Европейский фонд образования. – М., 2003.
3. Бездухов В.П., Мишина С.Е., Правдина О.Б. Теоретические проблемы становления педагогической компетентности учителя. – Самара, 2001.
4. Белицкая Г.Э. Социальная компетенция личности // Сознание личности в кризисном обществе. – М., 1995.
5. Берестова Л.И. Социально-психологическая компетентность как профессиональная характеристика руководителя: автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. психол. наук. – М., 1994.
6. Взаимосвязь общей и профессиональной культуры педагога как фактор повышения педагогической квалификации // Сб. науч. трудов. – Санкт-Петербург, 1992.
7. Гейхман Л.К. Интерактивное обучение общению: Автореф. дис. на соиск. уч. степени д-ра пед. наук. – Екатеринбург, 2003.
8. Глоссарий терминов рынка труда, разработки стандартов образовательных программ и учебных планов. Европейский фонд образования. ЕФО, 1997.

9. Гришанова Н.А. Развитие компетентности специалистов как важнейшее направление реформирования профессионального образования. Десятый симпозиум. Квалиметрия в образовании: методология и практика / Под науч. ред. Н.А. Селезневао и А.И. Субетто. – Кн. 6. – М., 2002.
10. Делор Ж. Образование: сокрытое сокровище. UNESCO, 1996.
11. Зеер Э.Ф. Психолого-дидактические конструкты качества профессионального образования // Образование и наука. – 2002. – № 2(14).
12. Зимняя И.А. Иерархическо-компонентная структура воспитательной деятельности // Воспитательная деятельность как объект анализа и оценивания / Под общ. ред. И.А. Зимней. – М., 2003.
13. Зимняя И.А. Социальная работа как профессиональная деятельность // Социальная работа / Отв. ред. И.А. Зимняя. – Вып. 2. – М., 1992.
14. Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года.
15. Кузьмина Н.В. (Головки-Гаршина). Акмеологическая теория повышения качества подготовки специалистов образования. – М., 2001.
16. Кузьмина Н.В. Профессионализм личности преподавателя и мастера производственного обучения. – М., 1990.
17. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975.
18. Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1994.
19. Маркова А.К. Психологический анализ профессиональной компетентности учителя // Советская педагогика. – 1990. – № 8.
20. Маркова А.К. Психология профессионализма. – М., 1996.
21. Маркова А.К. Психология труда учителя. – М., 1993.
22. Митина Л.М. Психология профессионального развития. – М., 1998.
23. Новиков А.М. Российское образование в новой эпохе. Парадоксы наследия. Векторы развития. – М., 2000.
24. Оскарссон Б. Базовые навыки как обязательный компонент высококачественного профессионального образования // Оценка качества профессионального образования: Доклад 5 / Под общ. ред. В.И. Байденко, Дж. Ван Зант-ворта. Европейский фонд подготовки кадров. Проект ДЕЛФИ. – М., 2001.
25. Петровская Л.А. Компетентность в общении. – М., 1989.
26. Равен Дж. Компетентность в современном обществе. Выявление, развитие и реализация. – М., 2002. (англ. 1984).
27. Ромек В.Г. Уверенность в себе: этический аспект // Журнал практического психолога. – 1999. – № 9.
28. Семушина Л.Г., Кагерманьян В.С., Жукова Е.С., Иванова, Л.Н., Карпнюк Г.А., Леонтьева М.Ф. и др. Разработка методики контроля готовности к профессиональной деятельности студентов средних специальных учебных заведений. – М., 2001.
29. Стратегия модернизации содержания общего образования. Материалы для разработки документов по обновлению общего образования. – М., 2001.
30. Татур Ю.Г. Образовательная система России. – М.: Высшая школа, 1999.
31. Хомский Н. Аспекты теории синтаксиса. – М., 1972 (англ. 1965).
32. Хуторской А.В. (редактор-составитель). Общепредметное содержание образовательных стандартов. Проект «Стандарт общего образования». – М., 2002.
33. Хуторской А.В. Ключевые компетенции и образовательные стандарты: Доклад на отделении философии образования и теории педагогики РАО 23 апреля 2002. Центр «Эйдос».

О ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ВРАЧА В СОВРЕМЕННОМ ВЫСШЕМ ОБРАЗОВАНИИ

*А.В. Краснов, И.Ф. Петров*

При всей значимости проблемы духовной культуры врача и его духовности в целом, современная медицинская практика испытывает острую потребность в разработке аксиологических и деонтологических аспектов развития духовной культуры медицинского работника на различных этапах ее становления. В связи с этим актуальным и своевременным является постановка вопроса о том, каковы психолого-педагогические условия эффективного формирования духовной культуры современного врача в системе высшего образования.

Формирование духовной культуры личности является одной из важнейших теоретико-методологических проблем и входит в круг научных интересов философов, социологов, культурологов, психологов и педагогов. Эта проблема занимала умы многих отечественных исследователей – Е.В. Авраловой, З.Г. Антошкиной, Л.И. Беляевой, Ю.П. Вяземского, П.М. Ершовой, М.С. Кагана, Н.А. Коваль, А.И. Кузнецовой, Р.Л. Лившица, В.Н. Сагатовского, О.А. Семеновой, И.В. Силуяновой, В.Г. Федотовой и многих других. С психолого-педагогических позиций теорией развития личности занимались К.А. Абульханова-Славская, Б.Г. Ананьев, Л.И. Анцыферова, Б.С. Братусь, Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, Д.А. Леонтьев, В.С. Мерлин, В.И. Моросанова; А.К. Осницкий, С.Л. Рубинштейн, Д.Б. Эльконин и др. Над концепцией формирования личности работали Н.В. Александров, Э.А. Гришин, Ю.К. Васильев, В.А. Крутецкий, Н.В. Кузьмина, А.К. Маркова, Л.М. Митина, П.А. Просецкий, В.К. Розов, В.А. Сластенин, Л.В. Спириин, А.И. Щербаков и др. Теорию духовной культуры разрабатывали С.С. Аверинцев, М.М. Бахтин, Г.С. Батищев, В.С. Библер, Л.П. Буева, Г.П. Выжлецов, Г.Д. Гачев, Я.Э. Голосовкер, Ю.Н. Давыдов, Э.В. Ильенков, О.Н. Козлова, В.М. Межуев, Н.Д. Никандров, Г.В. Платонов, З.И. Равкин и др. Теорию духовности – Б.З. Вульф, Ю.П. Вяземский, П.М. Ершов, С.Б. Крымский, Д.В. Пивоваров, П.В. Симонов и др.

Понятие духовной культуры многогранно, оно включает в себя художественную, эстетическую, нравственную, познавательную, правовую, религиозную и иные грани культуры. Говоря о духовной культуре, следует различать ее идеальное содержание и материальную форму. Форма характеризует то, в чем воплощены феномены культуры, а содержание – то, что они значат по сути. Именно ду-

ховная культура побуждает к совершенствованию и развивает в человеке личность. Между духовной культурой, начитанностью и образованностью нет знака равенства. Никакие знания сами по себе не могут сделать человека личностью, способной к сознательным и ответственным поступкам. Духовная деятельность совершается ради удовлетворения духовных потребностей, ради создания и освоения духовных ценностей.

Еще совсем недавно формирование духовной культуры врача не ставилось в качестве одной из целей его профессиональной подготовки. Между тем, все более осознается противоречие между объективной необходимостью подготовки врача с высокой духовной культурой и недостаточным уровнем её развития у выпускников медицинских вузов. А ведь духовная культура придает целостность личности врача, структурирует его ценностно-смысловое поле деятельности, предстает как совокупность духовных ценностей, обуславливающих его духовную свободу, духовность в целом и профессиональную ответственность. Духовную культуру – это своеобразное интегральное качество, репрезентирующее единство личности и её стремление к духовному саморазвитию. Именно от нее во многом зависит качество подготовки специалиста, а значит и результаты лечения.

Сегодня под духовной культурой врача понимают смысловую сферу медицинской психологии, этики и деонтологии, реализуемой в медицинской практике.

Идеологический вакуум, образовавшийся после распада Советского Союза, привел к тому, что часть российского общества утратила прежние идеалы, нравственные и смысложизненные ценности. Этому в немалой степени способствовали неблагоприятная социально-экономическая ситуация, политические и межнациональные противоречия, всеобщее обнищание, рост преступности, дегуманизация общества. Спекуляции на мировоззренческих темах, низкий культурный уровень определенной части населения породили легковерие и стали почвой для усвоения сектантских, восточно-мистических и оккультных воззрений, которые усиленно пропагандируются средствами массовой информации. Так, например, всем известные трансляции телевизионных сеансов А. Чумака и А. Кашпировского привели к психологической

интоксикации людей, в том числе, как ни странно, и медицинских работников. Их парапсихологические опыты спровоцировали невиданный всплеск различных психических и соматических заболеваний.

В последние годы диагностика и лечение болезней превалировали над их профилактикой. Здоровье не считалось ни нравственной, ни экономической ценностью, а потому ложное понимание гуманизма создало в обществе культ больных. Неудовлетворенность врачей заработной платой, условиями работы, конкуренция на медицинском рынке труда, быстрый рост цен на медицинские услуги и препараты, коммерциализация медицины негативно отразились на этической культуре современных врачей. И в этом плане особенно сильно страдает молодежь, включая абитуриентов и студентов медицинских вузов. Кризисные явления подрывают в их глазах престиж профессии врача. Образование уже не воспринимается ими как ценность высокого порядка. Все это снижает познавательные интересы и профессиональную направленность студентов, отчуждает от выбранной профессии, ведет к утилитарному нигилизму и утрате личностного смысла обучения.

Определенная часть современных выпускников средних образовательных школ «приносит» в медицинские вузы издержки своего обучения и воспитания, проявляющиеся в низкой культуре, нежелании и неумении учиться. Лишившись финансовой поддержки государства, молодежь автоматически перешла в разряд слабо защищенной социальной страги. В учебных группах и на курсах мало сплоченности, а в межличностных отношениях доминирует прагматизм, эгоизм и индивидуализм. Указанные особенности современного абитуриента и студента усложняют процесс подготовки врачей. Долгое время это не являлась предметом критического анализа, но в связи с радикальными изменениями в сфере высшего медицинского образования и системе подготовки кадров на проблему обратили, наконец-то, внимание. Инновационные процессы в средней школе и реформы в высшем медицинском образовании заставили задуматься о морально-этических основах профессии врача. Появился ряд работ, рассматривающих отечественную систему медицинского образования именно с этой точки зрения.

Противоречия между профессией и специальностью, врачом-профессионалом и врачом-специалистом сохраняются до настоящего времени. Так, конкурсный отбор поступающих в медицинские вузы производился по результатам вступительных экзаменов, а сейчас – по результатам ЕГЭ.

При этом не учитываются склонности, намерения и задатки абитуриентов, не проводятся олимпиады с учетом выбранной профессии.

Современная медицина – это уникальный сплав достижений фундаментальных и прикладных отраслей естествознания. Но от «чистого» естествознания (к примеру, от астрономии) ее отличает то, что она работает не с веществом, полем или абстрактной информацией, врач имеет дело с живым человеком, причем человеком страдающим. Поэтому медицинские знания, навыки и умения не могут ограничиваться одним естествознанием, они должны предполагать и нравственную парадигму.

Однако естественнонаучные концепции рассматривают человека исключительно в качестве объекта, как поле приложения медицинских знаний и умений. Изучение анатомии, гистологии, физиологии, биохимии, биофизики наряду с фундаментальными знаниями на бессознательном уровне привносит иллюзию того, что для постижения человека достаточно исследовать закономерности жизнедеятельности его организма. Для клинического мышления считается существенным то, что надежно отражает функционирование его органов чувств, например, рентгеновские снимки и лабораторные данные. Убедительным признается то, что эти сведения, показатели удастся проверить, пощупать, осязать. Не удивительно, что у многих врачей понятие «болезнь» совпадает с представлением скорее об органических нарушениях, нежели о психосоматических и тем более ноогенных. Сами пациенты обычно обращаются к врачу лишь тогда, когда появляются видимые или ощущаемые физические признаки заболевания.

С самого начала обучения у студента формируется подход к пациенту как к организму, и зачастую человек полностью идентифицируется с каким-либо больным органом. В выражениях вроде: «язвенник», «астматик», «диабетик», «шизофреник» человек присутствует, но словно приложение к диагнозу, т. е. чему-то неизмеримо более глобальному (в данных примерах – язвенная болезнь, астма, диабет, шизофрения). Это свидетельствует о хроническом дефиците милосердия, игнорировании необходимости специального деонтологического воспитания. И как следствие – тупиковая ситуация, когда гуманизм, по словам Н.А. Бердяева, переходит в антигуманизм.

Говоря языком гештальтпсихологии, пациент становится фоном, а болезнь – фигурой. В действительности же должно быть наоборот. Восприятие, в котором фигура и фон поменялись местами, за-

ставляет врача пренебрегать субъективными жалобами больного на плохое самочувствие. Их проще считать симуляцией, если объективные данные (анализы, артериальное давление, пульс и др.) нормальны. Стремление «не углубляться в больного», пройти по истории болезни, что называется, «галопом по Европам» – значит «пролистать» не документы, не болезнь, а самого человека.

Все это порождает чрезвычайно уродливое технократическое мышление – взгляд на личность как на программируемый компонент системы, объект, вышедший из строя, который путем разнообразных манипуляций можно «починить». Но когда лечить живого человека стараются механически или кибернетически, клиническое и моральное мышление врача неизбежно деградирует. Скользя по поверхности, он не вдумывается в данные психологического и медицинского анамнеза, без которых невозможно правильно понять этиологические причины и патогенетические механизмы болезни. Игнорирование духовных ракурсов и мотивационно-смысловых аспектов заболевания – залог необъективной диагностики и некачественного лечения.

Врачей, пренебрегающих клиническим мышлением и подменяющих его лабораторно-инструментальными исследованиями, академик И.А. Кассирский метко назвал «воинствующими инструменталистами». Ученый предостерегал против постепенного исчезновения врача-клинициста, врача-наблюдателя и появления врача-инструменталиста, диспетчера. Такое искаженное врачебное сознание побуждает доктора общаться с пациентом в основном дистантно, опосредованно, через медицинские приборы и лабораторные данные. Однако даже суперсовременная техника не заменяет профессионального взаимодействия со страдающим человеком: умения грамотно провести внешний осмотр, собрать анамнез, выявить психологические особенности собеседника, увидеть внутреннюю картину его болезни и т. д.

Выпускники медвузов часто жалуются, что их учили предмету, но не профессии. Действительно, их учили лечить болезни, но не учили сострадать больным людям. Диплом о высшем медицинском образовании вовсе не гарантирует, что его обладатель руководствуется подлинными духовно-нравственными ценностями и вообще имеет их.

Нелепо полагать, будто вместе с дипломом выпускник вуза обязательно приобретает широту взглядов, вежливость и такт, которые столь необходимы в его служении людям.

Дегуманизация медицины накладывает серьезные негативные отпечатки на отношение врача к пациенту:

- осложняет реализацию прав и свобод (прежде всего духовных), закрепленных во Всеобщей декларации прав и свобод человека, декларациях Всемирной медицинской ассоциации, Международных кодексах медицинской этики и, прежде всего, в клятве Гиппократова;

- поощряет к тому, чтобы видеть в больном не личность, а очередной объект приложения профессиональных знаний, навыков и умений;

- задает обезличенно-формальный, утилитарно-прагматический стиль отношений с пациентом;

- деформирует клиническое мышление врача, инспирирует узколобый фельдшеризм, психологизм, биологизм и прочие ложные ориентации;

- сужает восприятие клинической картины больного человека до клинической картины его болезни;

- создает иллюзию всезнания и достаточности для эффективного врачевания только объективных естественнонаучных данных;

- отторгает от традиционной медицины в направлении оккультных, псевдодуховных, парапсихологических (экстрасенсорных), а подчас откровенно сатанинских учений и методов врачевания;

- не побуждает врача духовно обогащать себя лучшими отечественными традициями врачевания;

- мешает гуманному разрешению медико-деонтологических казусов;

- нивелирует психотерапевтическое значение деонтологического фактора.

Таким образом, традиционное высшее медицинское образование, к сожалению, все больше превращается в классический пример массового конвейерного производства. Однако высшая школа призвана быть не просто «кузницей кадров врачей», но и источником гуманистических знаний, центром духовно-нравственного воспитания, формирующим отношение к пациенту как к личности, обладающей не только физическим, но и духовным началом.

ВЕКТОР ИСКАНИЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КОСТЮМОЛОГИИ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ КНИЖНОЙ ВЫСТАВКИ МУЗЕЯ ИСТОРИИ КОСТЮМА КемГУКИ)

*В.П. Геращенко*

Костюмология как наука предельно молода, особенно в ее отечественном осмыслении. Не совсем сформирован даже ее понятийный аппарат, процесс определения и утверждения которого происходит буквально на глазах нынешнего поколения современной России. Кардинальный поворот в понимании костюма, в самом его восприятии как явления культуры не только сугубо материального свойства, но непременно еще и духовного начала жизни общества в целом и каждого человека в нем, будучи порождением XX столетия, по сути своей не завершен еще и поныне. Хотя вполне определенно можно констатировать, что пик его, несомненно, пройден.

Это широкое осмысление сущностной ипостаси костюма пробудило еще в советское время серьезный интерес к столь важной стороне общественного бытия, создав тем самым весомые предпосылки подлинно научного подхода к его изучению. Постсоветские времена заметно активировали процесс, появилось огромное (по сравнению с предыдущим периодом) количество литературы, в том числе, хотя и не слишком частых, научных разработок самых разных аспектов костюмологии. Процесс формирования научных основ костюмологии начался. Между тем научная база, эта, казалось бы, отвлеченная теоретическая сторона вопроса, имеет глубокое практическое значение не только в осмыслении самого костюма как такового, не только всех его многочисленных разновидностей, широкого веера его функциональных возможностей, но и места костюма в жизни современного общества, в жизни буквально каждого человека, в формировании мировоззрения вне зависимости от пола и возраста, национальной принадлежности и социального статуса.

Наглядную картину эволюции отечественной костюмологии как науки представила книжная выставка Музея истории костюма КемГУКИ «Костюм в монографиях, альбомах, публикациях», прошедшая в апреле-июне 2009 года и открывшая цикл юбилейных мероприятий, посвященных 40-летию вуза. Эта необычная выставка представила зримую панораму исканий отечественной костюмологии от первых существенных опытов серьезного подхода к изучению костюма в контексте материальной культуры конца XIX столетия до самых последних

работ отечественных и зарубежных авторов, в исследованиях которых костюм представлен во всем своем великолепном многообразии.

Костюм сегодня являет собою область повышенного интереса и, следовательно, повышенного спроса на литературу о нем. Новых исследований в этой области появляется слишком мало, а выдержавшие испытание временем работы прошлых лет, осевшие в крупных библиотеках, архивах и частных собраниях, для широкого круга читателей почти недоступны. Однако спрос, как известно, рождает предложение, и современные издательства нашли замечательный выход из затруднительного положения – пошли по пути переиздания литературы, пользующейся особой популярностью. На книжные прилавки хлынула волна переизданий широко известных в прошлом книг по костюму. Немалая доля их была представлена на выставке.

На выставке можно было познакомиться, например, с фундаментальными работами, посвященными костюму всех времен и народов, которые выполнены были еще в XIX столетии и включали как многочисленные графические прорисовки, так и великолепно иллюстрированные в цвете таблицы. Эти раритеты в области изучения материальной культуры всемирного масштаба переведены были и на русский язык. Тогда костюм еще не был предметом самостоятельной научной области знания, его наряду с оружием, орудиями труда, домашней утварью относили к единому разряду материальной культуры. Тем не менее, именно костюму в тех исследованиях уделено было едва ли не самое видное место, о чем свидетельствуют приведенные в них многочисленные рисунки одежд всех слоев населения.

Обе работы, выполненные независимо друг от друга двумя крупными немецкими учеными XIX столетия Г. Вейсом [1] и Ф. Готтенротом [2], имели широкий резонанс как в Европе, так и в России. А фундаментальность исследований оказалась столь прочной, что не потеряла своей значимости и в наши дни. Именно поэтому они вновь опубликованы сегодня. Трехтомная работа немецкого художника, профессора Берлинской академии искусств Германа Вейса вышла в качестве энциклопедии под названием «История цивилизации: архитектура, вооружение, одежда, утварь» [3]. А труд Ф. Гот-

тенрота назвали «Иллюстрированной историей материальной культуры» [4]. Показательный момент: исследование Ф. Готтенрота в кратком, облегченном для детского восприятия изложении, но с включением иллюстративного материала – таблиц костюмов, имеющих особую ценность, в наше время опубликовано еще и в качестве «Энциклопедии для малышей и всех, всех, всех» под названием «Царство людей: одежда, утварь, обычаи» [5].

Не остались в стороне от общеевропейских тенденций представители отечественной науки. Тогда же, в конце XIX века, и в том же ключе изучения костюма в общем контексте «внешней культуры» опубликовали свои исследования крупные ученые – историки, этнографы, археологи. Так, под эгидой Императорской Академии наук вышли труды П.И. Савvaitова «Описание старинных русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора» [6] и В.А. Прохорова «Материалы русских одежд и обстановки жизни народной» [7]. В основание первого труда положены были архивные документы Московской Оружейной палаты, а работа В. Прохорова включала материалы новейших для того времени археологических открытий. При этом костюм в том и другом исследовании занимал существенное место.

Обе эти объемные книги остались изданиями антикварными, мало известными и мало доступными для неспециалистов.

Иное дело – работы авторов того же круга и того же времени, чьи труды пережили свое второе рождение спустя целое столетие. Это книга Н.И. Костомарова «Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях» [8] и созвучное, но отнюдь не идентичное исследование И.Е. Забелина «Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях» [9], первый том которого рассматривал «Домашний быт русских царей», а второй освещал соответственно «Домашний быт русских цариц». В варианте переиздания заглавия книг были несколько скорректированы.

Очерк Н. Костомарова получил более лаконичное название «Домашняя жизнь и нравы великорусского народа», но с вынесенным на обложку точным перечислением: «утварь, одежда, пища и питье, здоровье и болезни, нравы, обряды, прием гостей» [10]. Труд И. Забелина переиздан уже дважды: в начале 1990-х годов его книга, посвященная домашнему быту русских цариц, вышла в Новосибирске [11], а в 2005 году свет увидели два объемных, роскошно изданных подарочных тома, снабженных обильным иллюстративным материалом, – «Домашний быт русских царей» и «Домашний быт русских цариц» [12].

Все эти книги, исключая лишь Савvaitова и Прохорова, в формате современного переиздания вошли в состав экспозиции. Таким образом, был представлен первоначальный этап эволюции отечественной костюмологии, когда костюм, точнее, одежду на страницах серьезных исследований рассматривали в общем контексте материальной культуры в качестве очень существенной ее части. Смысл термина «костюм» в конце XIX века еще не имел того широкого диапазона, каковым обладает в наши дни, тогда его четко отделяли от «одежды». Интересное толкование одежды сохранили справочные издания того времени.

Согласно В. Далю, автору знаменитого «Толкового словаря живого великорусского языка», одежда включает в себя всякое платье от торжественного царского наряда до нищенского отрепья, то есть весь спектр предметов, в которые одевается каждый человек. Одно из самых авторитетных изданий, «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона», обратило внимание на «культурно-исторический смысл» одежды, в котором она «представляет у различных народов различные степени развития, в зависимости от общего уровня культуры, от климатических условий, от обычаев или моды» [13]. А вышедший тогда же «Энциклопедический словарь Гранат» сведения об одежде поместил в общей статье под названием «Эволюция внешнего быта» наряду с размышлениями о развитии жилища и пищи людей со времен глубокой древности. То есть исследователи конца XIX – начала XX вв. стремились рассмотреть одежду в контексте общечеловеческого культурного процесса, выделив среди главных ее сторон взаимосвязь с бытовым укладом жизни людей.

Необходимо отметить, что подобное осмысление одежды имело в России и более ранние истоки. Достаточно вспомнить, например, «Опыт об одежде, оружии, нравах, обычаях и степени просвещения словян от времен Траяна и русских до нашествия татар» [*орфография подлинника – В.Г.*], изданный «для питомцев Санктпетербургской императорской Академии художеств» ее президентом А.Н. Олениным еще в 1832 году [14]. К сожалению, этот антикварный раритет никогда не переиздавался.

В отличие от одежды адрес костюма в культурном пространстве России имел более локальный характер: ему всегда отводили область либо театральных подмостков, либо маскарадов. В начале XX столетия произошел мощный всплеск интереса к театральному костюму по всей Европе. Немало способствовали тому, вероятно, «Рус-

ские сезоны» балетной труппы С. Дягилева, совершившие подлинный переворот в театрально-декорационном искусстве и повлиявшие как на сценический костюм, так и на европейские моды в целом, определив пути развития их на добрые полтора-два десятилетия. На выставке можно было воочию увидеть это чудо «Русских сезонов» в замечательном альбоме М.Н. Пожарской «Русские сезоны в Париже. Эскизы декораций и костюмов 1908–1929» [15].

Тогда же, и в этом, вероятно, просматривается лик времени, появилась первая книга на русском языке, посвященная истории костюма, под лаконичным названием «Костюм» [16]. Ее автор – Федор Комиссаржевский – педагог, режиссер, театровед, много лет занимавшийся на практике театральным искусством и непосредственно костюмом как в ведущих театрах России, так впоследствии и за рубежом, – по праву может быть назван пионером отечественной костюмологии. Впервые термин «костюм» не просто был вынесен в заглавие книги, но и по смыслу своему обрел полномасштабный характер, заменив собою скромную «одежду». Впервые костюм рассматривался в качестве самостоятельной области общечеловеческой культуры, имеющей свою специфику и свою историю, заслуживающую специального самостоятельного рассмотрения. Наконец, впервые зашла речь не только о материальной, но также и духовной составляющей костюма как сложного явления, о его взаимосвязи с общим историческим художественным стилем своей эпохи

«С изначальных времен люди жили физической и духовной жизнью, – писал автор в предисловии и добавлял, ...на одежде отражается весь склад умственной и духовной жизни каждого народа и его зависимость от другого народа... Костюм королей и других выдающихся лиц характеризует нередко целую историческую эпоху. Одежда всякого человека своим общим «модным» видом характеризует известный период времени...» [17]. Выписка сделана из современного первого переиздания книги Комиссаржевского, которую теперь поименовали «Историей костюма», хотя сам автор считал иначе: «Настоящая книга ничего не говорит о философии костюма, она не может быть названа и историей костюма. В ней напечатан ряд очерков, расположенных по возможности в исторической последовательности... Эти очерки в большинстве случаев взяты целиком из некоторых иностранных изданий, перечень коих читатель найдет в сносках и в конце этой книжки, и дополнены мной» [18].

Так что это? Антология разрозненных отрывков из разных работ? Отнюдь нет. Автор явно поскромничал. Книга являет собою добротное, профессионально подобранное и скомпонованное, толково изложенное цельное произведение, богато снабженное многочисленными изображениями-прорисовками, выполненными в едином ключе и списанными с уникальных подлинных произведений. Разношерстности изложения нет и в помине, почерк автора-составителя присутствует на каждой странице. Более того, в книгу включен целый раздел, посвященный русскому костюму допетровского времени. Таким образом, ретроспективу изучения русского костюма Ф. Комиссаржевский изложил еще 100 лет назад, а «воз и ныне там» – сквозная полная история русского костюма до сих пор не написана. И еще одно несомненное достоинство книги – научный подход к библиографии: имеются не только точные сноски, но и блистательный список использованной зарубежной литературы по костюму.

Труд Ф. Комиссаржевского не утратил своих достоинств по сей день, не зря его активно переиздают и в России, и в ближнем зарубежье, а первое переиздание представлено было на выставке. Однако эта ранняя ласточка в свое время весны все же не сделала. Конечно, были тому объективные исторические причины: первая мировая война, революция, гражданская война в России, проблемы становления советского государства и пр.

Далее, на протяжении всей первой половины XX века, среди отечественных изданий крупных работ по истории костюма не было. Исключение составило лишь исследование «Русский исторический костюм для сцены» [19]. Выпущенный в 1945 году этот коллективный труд, автором и составителем которого была Н. Гиляровская, охватил все основные аспекты заявленной темы: исторический очерк Киевской и Московской Руси, отражение русского костюма в изобразительном искусстве и на сцене, практическое руководство по созданию сценического русского костюма с чертежами кроя, обширную библиографию русского костюма, словарь терминов и приложения.

Точно адресованная в область сценического театрального искусства книга отвечала острым запросам времени, поскольку темы только что завершенной войны, взаимосвязи с героическим прошлым России, великой победы на многие годы стали определяющими в советском искусстве. Труд Н. Гиляровской давал в руки работникам кино и театра практическое, вплоть до разработки кроя, руководство в создании русского костюма разных

периодов отечественной истории. «Не увлекаясь широкими планами дать подробную историю русской одежды, работа суммирует материал применительно к запросам сцены» [20], – писала автор. Здесь же предложено было вполне определенное толкование сути предмета, поставленного во главу предпринятого исследования. «В понятие «театральный костюм» входят не только платье, головные уборы, обувь и т. д., в нем выражается внешний облик человека с аксессуарами и атрибутами, со всем игровым реквизитом и бутафорией» [21].

Исследование проведено столь тщательно и профессионально, а состав авторов столь компетентен, что книга с момента издания сразу же стала одним из важных источников изучения отечественного искусства в целом, а также настольным вариантом непосредственно для театральных деятелей. Фундаментальность выполненной работы безгранично расширила ареал ее востребованности. По сей день, эта книга остается одной из самых нужных в изучении театрального костюма и не только его. С точки зрения эволюции отечественной костюмологии, книга Н. Гиляровской представляет собою ценность в нескольких аспектах.

Во-первых, она продемонстрировала успешность реализации комплексного метода исследования такого сложного предмета, каковым является костюм, причем комплексность не только в составе авторов разного профиля, но и в тщательном подборе материала – текстового, иллюстративного, справочного. Во-вторых, строгая научность подачи материала. Костюм рассмотрен с самых разных точек зрения: исторической, искусствоведческой, материально-бытовой и практической. Великолепно составлен научный аппарат книги с ее уникальным иллюстративным материалом, библиографией, словарем терминов, перечнем иллюстраций, именным указателем и приложением, посвященным историческим тканям. В-третьих, не только проведен опыт выявления сущности самого понятия «театральный костюм», но также осуществлена попытка формулирования основных требований, к нему предъявляемых.

Остается добавить, что на выставке труд Н. Гиляровской, этот раритет современной костюмологии, был представлен в подлиннике – издании 1945 года из частного собрания. К сожалению, переизданий пока не было. В свое время то было единственное советское исследование, посвященное костюму, хотя, конечно, практически решением таких вопросов театральные деятели занимались, как занимались и разработкой теории, особенно в процессе подготовки театральных кадров.

Так, еще в конце 1930-х годов было создано интересное исследование – вузовский курс лекций в виде «Очерков по истории костюма» Н.М. Тарабукина [22]. Не претендуя на всеохватность, работа эта, тем не менее, очень весома в понимании эволюции отечественной костюмологии. Ее автор, будучи профессиональным искусствоведом, специалистом в области русского и зарубежного искусства, имевший многолетний опыт преподавания искусствоведческих дисциплин в ГИТИСе, не только рассматривал костюм в контексте истории искусства, но также попытался осуществить опыт его, теоретического осмысления. На базе огромного эмпирического материала по изучению внешней культуры разных народов, накопленного и изложенного в основном в зарубежных изданиях, исследователь предложил некую систему сформулированных им основных понятий, направлений, критериев научного подхода в рассмотрении «костюма-одежды».

Главную задачу своего труда Н. Тарабукин определил четко: «упрощенно-хронологическому и этнографическому подходу [в изучении истории костюма] противопоставить метод систематизации материала и его стилистической интерпретации... Не покидая исторической почвы, мы намереваемся... наметить ряд категорий, с помощью которых можно было бы систематизировать наши представления об эволюции одежды и определить некоторые закономерности» [23]. Удалось ли автору реализовать задуманное? В плане научного знания о костюме той исторической поры, безусловно, удалось.

В специальной главе его труда под названием «Понятие» четко разделены были термины «одежда» и «костюм», хотя и оговорена их неременная общность, выраженная объединяющим словом «платье»: «...если термином «одежда» мы будем обозначать некую материальную функцию платья, имеющую утилитарный смысл, то термином «костюм» мы будем именовать функцию стилистического порядка, выраженную в образной стороне туалета», то есть такая «самая общая дифференциация понятия указывает на двойственный смысл, свойственный нашему предмету, в котором отражаются две его социальные стороны: одна чисто практическая, другая – смысловая» [24]. Далее было точно подмечено и раскрыто родство костюма и архитектуры, проведено их сопоставление. Сформулированы и определены понятия категорий: «Как явление художественное, как произведение искусства, костюм может и должен быть рассмотрен стилистически мы намечаем четыре основных типологических категории костюма: живописную, архитектурную, пластическую и декоративную» [25].

Особое внимание автор уделил театральному костюму, его взаимосвязи с бытовым историческим вариантом, специфике его сценического бытования в едином комплексе со всеми компонентами театрального представления от выбора пьесы до законченного спектакля, представленного на суд зрителя. Наконец, отмечена необходимость «изучения истории одежды как науки, предваряющей и обуславливающей историю и теорию театрального костюма» [26]. Словом, книга Н. Тарабукина еще в довоенные времена могла стать добротным началом научного формирования теоретических основ костюмологии. Могла, но не стала, поскольку ни в момент написания, ни при жизни автора труд издан не был. Лишь в наши дни, выполненный по рукописи, он стал доступен широкому кругу читателей, отнюдь не утратив своей актуальности и сегодня. В таком варианте – своем первом запоздалом издании, вышедшем с разрывом в целое столетие, книга была представлена на выставке.

Так завершился первый этап рассматриваемой эволюции науки о костюме, выявивший ее направленность, ее выход из сугубо утилитарной области «внешнего быта» в сферу духовной значимости с приоритетным обращением к костюму театральному.

Заявленные в трудах Тарабукина и Гиляровской идеи требовали дальнейшей разработки и утверждения. Хотя научное знание о костюме в их работах уже наметило направление искусствоведческого осмысления, тем не менее, понадобился некий «инкубационный» период: в условиях советской действительности костюм отнюдь не был приоритетом культурного строительства. Своеобразным прорывом в становлении отечественной костюмологии стало начало 1970-х годов, когда изучение костюма из области сугубо этнографической шагнуло в область искусствоведения, когда костюмом занялись искусствоведы, из-под пера которых почти одновременно вышли в свет сразу несколько серьезных фундаментальных работ по основным направлениям научного знания о костюме.

Их авторы – Р.В. Захаржевская, Е.В. Киреева, М.Н. Мерцалова, столь весомо заявившие о себе в ту пору, стали настоящими корифеями отечественной костюмологии, причем, в ее различных аспектах. Необходимость рождения таких работ была продиктована самой жизнью, что неоспоримо подтверждает участие в их появлении самых крупных, престижных издательств страны. Так, издательство «Просвещение» в качестве учебного пособия по истории костюма для средних театральных учебных заведений выпустило книгу Р. Киреевой. Исследование Р. Захаржевской осуществлено

было издательством «Советская Россия» в рамках выходившей в те годы серии «Библиотечка “В помощь художественной самодеятельности”». А фундаментальный, богато иллюстрированный труд М. Мерцаловой, сам будучи произведением книжного искусства своего времени, вышел в издательстве «Искусство» и адресован был всем интересовавшимся как конкретно костюмом, так и искусством в целом [27].

Этот труд с лаконичным названием «История костюма» представляет собой объемное исследование истории костюма Западной Европы от III-го тысячелетия до н.э. вплоть до середины XX века. Авторский подзаголовок – «Очерки истории костюма» – отнюдь не умалил глубину и научный подход в рассмотрении предмета исследования. Содержание материала книги столь основательно, что она сразу же стала и остается по сей день самым авторитетным исследованием истории европейского костюма, изданным на русском языке. Осуществленное на обширном материале зарубежных источников, о чем свидетельствует приведенная автором четко структурированная библиография, исследование рассматривает костюм в качестве полноправной области мирового искусства в его общем контексте, что особо подчеркнуто уже в предисловии.

М. Мерцалова справедливо отметила, что «ни один автор, начиная с венецианца XVI века известного Чезаре Вечелли и кончая нашими современниками, не рассматривает костюм как произведение искусства [разрядка авторская – В.Г.]. А между тем костюм на протяжении всей его многотысячелетней истории всегда был именно произведением искусства, произведением крайне сложным..., имеющим свои принципы художественной композиции, изменявшимися в зависимости от эпохи со всеми ее... особенностями. Костюм любой эпохи является произведением искусства уже потому, что человек всегда мыслит себя как некий художественный образ, отвечающий его эстетическим вкусам и представлениям» [28]. Далее определен был и основной метод предпринятого исследования. Вопросы анализа композиции костюма, влияния на него художественного стиля эпохи являлись для автора ведущими и обусловили подбор иллюстративного материала.

Иллюстративный материал в книге представляет ценность особую и потому, что великолепно подобран, и по своему обилию, и по той основополагающей роли, которую он играет в исследовании. Иллюстрации здесь не есть простое дополнение к словесному изложению. Они представляют ту необходимую аналитическую базу, которая обладает

собственной значимостью, будучи равноправным партнером материала текстового. Этот своеобразный язык художественных образов изобразительного искусства не просто комментирует смысл текста, он составляет с ним единый, равноправный, в унисон звучащий дуэт, причем гармония словесного и изобразительного пластов достигается посредством использования в этом издании двойного иллюстративного ряда.

С одной стороны, в книгу в изобилии вошли как черно-белые, так и цветные репродукции произведений изобразительного искусства, в основном живописных и скульптурных, созданных современниками рассматриваемых в тексте событий, которые в полной мере отражают художественный стиль конкретной исторической эпохи, конкретной страны и реальные образы живших там и тогда людей, что само по себе уже составляет несомненную ценность. Около трех сотен точно атрибутированных больших и малых репродукций сопровождают текст, дополняют его, служат ему своеобразным научным комментарием. Замечателен сам подбор репродукций из коллекций не только отечественных, но и зарубежных музеев, кои в те времена «железного занавеса» были мало известны или вовсе неизвестны советскому читателю.

С другой стороны, в книгу постранично по ходу размышлений автора включены графические картинки-прорисовки, позволившие уточнить, подчеркнуть, выявить самые важные характеристики анализируемых вариантов костюма: его моделирующих линий, его конструкции, его тектоники, его абриса, взаимодействия составлявших его частей и т. д. К тому же, несмотря на «подсобный» характер, рисунки эти необычайно хороши не только своей точностью, но и тем, что представляют собой художественную ценность. Словом, выпустившее книгу издательство «Искусство» в полной мере отвечало в этой работе своему высокому статусу.

И все же не только и не столько художественная сторона отличает исследование М. Мерцаловой. Главную ценность представляет полный комплекс проведенных научных изысканий в целом, позволивший проанализировать и выявить самую суть костюма как такового, со всей присущей ему многоликостью – и как произведения искусства, и как выражения эстетического идеала своего времени, и как воплощения художественного стиля эпохи, и как достижения научного и технического прогресса, и как категории личностной.

Особо значим в книге ее научный аппарат, в который, кроме отмеченных выше обширной библиографии и скрупулезно выверенного списка иллюстраций, вошли еще два крупных раздела.

Первый – «Указатель терминов» – представляет собою словник исторических названий частей костюма в их собственном иностранном обозначении и русской транскрипции с указанием иллюстраций, где эти вещи можно увидеть. Второй – «Таблицы покроя исторического костюма» – демонстрирует примеры схем-выкроек наиболее характерных вариантов частей костюма разных эпох.

Словом, труд М. Мерцаловой в отношении костюма способен дать ответ на различные запросы современности. Не случайно он и сегодня остается самым востребованным, самым весомым источником в этой области знания. В плане же рассматриваемой в статье эволюции костюмологии необходимо отметить, что исследование М. Мерцаловой заложило основы научного комплексного изучения *истории костюма*, в котором сам объект исследования впервые в отечественной культуре представлен был как область искусства, как его предмет, каковым он является и являлся на протяжении всей многовековой истории своего развития.

Книгу эту пока не переиздавали, возможно, потому, что изучение европейского костюма автором было продолжено в дальнейшем четырехтомном издании «Костюм разных времен и народов», два из которых вышли при жизни исследователя, а объединенные в одну книгу 3-й и 4-й тома появились посмертно. Обе работы М. Мерцаловой «История костюма» и 1-й том «Костюма разных времен и народов» участвовали в книжной выставке [29].

Другой исследовательницей европейского костюма, Е.В. Киреевой, был создан первый учебник «История костюма: Европейские костюмы от античности до XX века», который открыл серию *учебной литературы* в этой области, как в реальной жизни, так и на музейной выставке [30]. Выпущенная в качестве учебного пособия книга отразила основные этапы развития костюма в соответствии с господствовавшим художественным стилем той или иной эпохи. Автора исследовала те же новые тенденции в изучении костюма, что и рассмотренная выше работа М. Мерцаловой. В учебник Е.Киреевой в общий контекст истории европейского костюма также были включены разделы, посвященные России древнего и Нового времени.

Предназначенная для театральных учебных заведений среднего звена, книга сразу шагнула далеко за рамки заявленного ограничения, став добротным пособием и для высшей школы, и для широкого круга читателей. Это вполне объяснимо, поскольку первое издание работы Е. Киреевой появилось годом ранее публикации труда М. Мерцаловой. К тому же, хотя книга адресована непосредственно будущим работникам театрального искусства,

она, тем не менее, ставила своей целью и решала задачу изучения не столько театрального, сколько исторического костюма европейских стран. «В данной книге мы будем говорить о бытовом костюме – костюме, который носили люди в обыденной жизни во все времена существования человечества, – написала автор в предисловии. – Театральный костюм появился гораздо позже. Первоначальное его появление связано с действиями трудовыми и магическими. Дальнейшее развитие театрального костюма было связано с развитием драматургии, усложнением театральных действий, изменением театральных помещений» [31].

Показательно это короткое, но очень емкое высказывание, в котором, по сути, намечена четкая перспектива изучения столь специфичной, столь и сложной области костюма – костюма сценического, театрального, особенно в его исторической плоскости. Жаль, что высказанная почти полстолетия назад мысль о необходимости серьезного научного изучения истории театрального костюма, остается пока нереализованной.

Несмотря на ограниченный рамками учебника объем и вызванную им некоторую краткость изложения материала, костюм в исследовании Е. Киреевой представлен не только во взаимодействии с культурой своей страны, своей исторической эпохи, своим художественным стилем и эстетическим идеалом, но и сам он явлен в качестве выразителя того эстетического идеала и художественного исторического стиля. Во многом помогло тому использование в качестве иллюстративного материала тщательно подобранных, списанных с подлинных источников графических прорисовок как полных комплектов костюма, так и различных его деталей. Книга снабжена понятными, доступными для предназначенной аудитории приложениями: «Словариком терминов по истории костюма» и краткой библиографией.

Учебник оказался столь нужным, популярным и востребованным, что спустя пять лет выдержал второе издание, осуществленное огромным для такого рода литературы тиражом в 80 тысяч экземпляров. И по сей день этот учебник по-прежнему служит добротным пособием в изучении костюма в художественных учебных заведениях как среднего, так и высшего звена. Оба издания книги Е. Киреевой из фондов научной библиотеки института вошли в экспозицию книжной выставки.

Наконец, третья из плеяды начала 1970-х годов исследование Р.В. Захаржевской посвящено было *костюму сценическому*. Оно вышло в двух выпусках «Библиотеки для художественной самодея-

тельности» (в те годы публикация книг подобной тематики была делом весьма непростым) под названием «Костюм для сцены» [32]. Будучи опытным вузовским преподавателем и профессиональным художником театра, автор не только убедительно изложила основные этапы развития европейского костюма в его исторической ретроспективе, но также рассмотрела их применительно к сценической практике. И так же, как в двух предыдущих случаях, автор раскрыла новый взгляд, хотя и в сугубо сценическом варианте: костюм суть произведение искусства, прочно взаимосвязанное с эпохой, стилем, эстетическим идеалом своего времени. Работа Р. Захаржевской отличалась от названных предыдущих не просто включением материалов XX столетия вплоть до середины 70-х годов, но, главным образом, тем, что в ней рассмотрен был костюм России советской. Это самая слабо изученная по сей день область отечественной костюмологии.

Такое исследование сценического костюма, несомненно, было новым словом в своей области и в костюмологии в целом. Однако предшественники издания книги в области театрального костюма до Р. Захаржевской все же были. И не только Н. Гиляровская, издавшая книгу о сценическом русском костюме со всем ее комплексным материалом. В 1960-е годы в виде продолжавшегося издания в рамках Всероссийского Театрального Общества вышла составленная из пяти отдельных альбомов серия «Русский костюм. 1750–1917» под редакцией главного художника Большого театра СССР В.Рындина [33].

Ее авторский коллектив (текст – Е. Берман и Е. Курбатова, художник – В. Козлинский) поставил перед собой и реализовал совершенно определенную задачу: создать как можно более полный, решенный словесным и изобразительным языком, своего рода справочник по сочинению и изготовлению сценического варианта исторического костюма разных сословий дореволюционной России от середины XVIII столетия до 1917 года. Более того, речь шла о таких костюмах, которые способны помочь обеспечить грамотную постановку спектаклей отечественной драматургии от Д.И. Фонвизина до А.М. Горького.

Необходимость создания подобного рода профессионально весомого, исторически достоверного толкового справочно-художественного издания была очень насущна. В аннотации к каждому альбому выходившей серии четко говорилось: «Альбом предназначается для художников, режиссеров, актеров, работников... постановочных частей профессиональных театров, для руководителей и участников

художественной самодеятельности. Альбом окажет существенную помощь творческим работникам кино при постановке исторических кинофильмов и экранизации произведений русской классики, явится ценным пособием для художников-графиков, иллюстрирующих произведения русской классической литературы, и для учащихся художественных школ и техникумов» [34]. Таким видели круг своих будущих читателей издатели той альбомной серии. Книги вышли большим тиражом и стали доступны всему заявленному в аннотации кругу читателей-потребителей.

В дальнейшем издание сыграло важную роль в плане грамотного, исторически достоверного создания театрального костюма. Оно достаточно полно отразило и активно стимулировало в практической театральной деятельности непреходящую необходимость взаимосвязи костюма театральных персонажей русской классической драматургии с костюмом их реальных исторических прототипов. В то же время альбомы «Русского костюма 1750–1917», посвященные каждый конкретному историческому периоду, в своем изобразительном материале не были дословным цитатником мод означенного времени. Они представляли обобщенный художественный образ того или иного костюма, либо той или иной его детали. Художнику-оформителю предлагалась некая подробная визуальная и текстовая «информация к размышлению», призванная побудить творческий импульс постановщика спектакля к сочинению костюмов на точно заданную историческую тему. При этом круг творчества был строго ограничен заданным репертуаром. В музейной книжной выставке серия «Русский костюм 1750–1917» представлена была тремя альбомами из пяти.

«Костюм для сцены» Р. Захаржевской, хотя и освещал ту же область – область театрального костюма, тем не менее, был исследованием существенно иного рода. Альбомная серия, решая проблему сугубо практического свойства: обеспечить работников театра подручным пособием, задала свои «правила игры» четко обозначенным ограничением и временных рамок – от середины XVIII в. до революции, и географических – ареал России, и драматургических – отечественная классика, что в полной мере соответствовало идеологическим установкам тех лет. Книга Р. Захаржевской, наоборот, никаких рамок не выдвигала, ограничений не вводила как в смысле выбора темы задуманной постановки, образа персонажа, костюма, так и в плане выбора художественных средств реализации замысла.

В отличие от готовых разработанных художественных рецептов альбомных вариантов костюма, выполненных В. Козлинским, исследование Р. Захаржевской, минуя посредников, предлагало театральным деятелям изначальный материал исторических первоисточников для собственного художественного осмысления. Основную концепцию своего исследования автор определила коротко и емко: «анализ понятия костюма, как производного эпохи, костюма как многоплановой характеристики личности и театрального костюма как средства внешнего воплощения актера в конкретный образ» [35]. Остается уточнить, что реализована эта концепция на поэтапном, прекрасно изложенном материале истории европейского костюма от времен Древней Греции по XX век включительно. Вся история костюма рассмотрена сквозь призму сценической театральной интерпретации.

Особую ценность, с точки зрения эволюции отечественной костюмологии, в книге Р. Захаржевской представляет теоретический раздел, посвященный понятию «костюм» во всем его многообразном осмыслении: костюм и эскиз, костюм как выражение характера, костюм как исторический адресат, костюм как проявление стиля эпохи, костюм как выражение стиля спектакля, костюм как произведение театрального искусства, костюм как символ, костюм и мода и т. д. Так выглядит далеко не полный перечень детально рассмотренных исследователем аспектов многогранного ныне понятия «костюм».

Несомненно, стоит отметить в этом исследовании тщательно выверенный изобразительный материал с включением рисунков, графических прорисовок, сравнительных таблиц силуэтов. Не менее важны также сопровождавшие основной текст столь важные для практической работы дополнения в виде перечня имен художников, в произведениях которых отражен костюм рассматриваемой эпохи, а также драматургов, в чьих творениях персонажи в тех костюмах действуют.

Остается сожалеть, что в новом современном переиздании, названном «История костюма от античности до современности», упомянутых списков ни художников, ни драматургов уже нет [36]. Хотя причины вполне понятны: книгу издали как историю костюма вообще, «опустив» ее сценическую направленность. Однако, есть в этом посмертном издании в плане сравнения его с предыдущими определенным плюсом – добавленное приложение, посвященное древнерусскому костюму. В музейной книжной выставке оба рассмотренных варианта книги Р. Захаржевской участвовали на равных.

Обращаясь к тому бурному потоку интенсивных исканий начала 1970-х годов, когда костюм уверенно отвоевывал позиции научного знания, определяя основные направления дальнейшей эволюции отечественной костюмологии, неизменно привлекает к себе внимание еще одно, стоящее особняком, но очень важное, по-своему знаковое исследование – книга Т. Стриженовой, скромно названная «Из истории советского костюма» [37]. Выпущенная издательством «Советский художник» книга не только во времена своего появления, но и по сей день остается, в сущности, единственной по части истории отечественного костюма советской поры.

Основанное на архивных (как государственных, так и частных материалах), а также музейных коллекциях, исследование посвящено истории костюма России первого советского десятилетия. То была почти запретная на протяжении длительного времени сфера исследования отечественной культуры: идеологическое табу в ней действовало неукоснительно. Это вполне понятно, ибо рассматривать историю костюма вне его дореволюционных корней, естественно, невозможно.

Обозначив область исследования как «искусство костюма», которое создает «целая армия художников» и которое «составляет одну из важнейших и наиболее обширных областей советского декоративного искусства», определив тесные взаимосвязи его «творческой проблематики... с такими разнообразными сферами, как экономика и промышленное производство, социология и культура, психология и идеология», автор далее убедительно обосновала необходимость изучения раннего советского этапа такого сложного явления. «Советское искусство костюма имеет свою долгую и сложную биографию, своих выдающихся мастеров, имена которых либо забыты, либо остались неизвестными», в силу чего необходимо, по мнению исследовательницы, «шаг за шагом восстановить ступени эволюции костюма у нас в стране» [38].

Эти поэтапные «шаги» серьезного изучения проблемы сложились у Т. Стриженовой в стройную картину, отразившую систему становления новых формообразующих принципов костюма пролетарского государства. В круг внимания вошли: предыстория советского костюма, отношение к моде, рождение красноармейской формы, появление первых творческих центров создания костюма, деятельность выдающихся мастеров, зарождение «прозодежды» и т. п.

Однако не просто констатация определенных изменений костюма в их хронологической по-

следовательности интересовала автора. На протяжении всего текста методично проведено четкое разъяснение понятийных «моментов» изучения костюма, суть его терминологии. Например, таких: «Понятие «стиль» и «мода» составляют одну из специфических особенностей искусства костюма. Мода проявляет себя в частных изменениях тех или иных элементов костюма – форм и длины рукавов, форм воротников, комплекса декоративных деталей...» [39].

Безусловную ценность книги составляют как ее фактологическая база с четким указанием архивных источников, так и прекрасно подобранный, во многом впервые введенный в научный оборот редкий иллюстративный материал: фотографии, эскизы костюмов, репродукции живописных произведений, авторские прорисовки и т. д. Став, подобно рассмотренным выше работам, своеобразным прецедентом «хрущевской оттепели», факт издания книги Т. Стриженовой имел далеко идущие последствия. Но не в смысле работ, продолживших изучение темы или ставших некими ремейками удачного опыта, – их, увы, не последовало.

Последствия состояли в другом: исследование Т. Стриженовой заложило первый камень в фундамент научного подхода к изучению столь, казалось бы, обыденного, повседневного, общераспространенного явления, каковым считали бытовой костюм и тем более каковой считали моду. *История советского костюма* становилась областью, достойной серьезного изучения, а вместе с ней права научности обретала и мода. В книжной выставке музея истории костюма исследование Т. Стриженовой, вызывая неизменный интерес, занимало достойное место.

Таким образом, обозначенный началом 1970-х годов рубеж по сути своей не только заложил научный фундамент отечественной костюмологии, но и определил основные направления ее дальнейших поисков, дальнейшего развития и в плане исследования истории костюма, и в смысле разработки теоретических основ, и по линии создания учебной литературы, и по части изучения современной моды. По-разному протекает процесс их формирования: одни развиваются быстрее, другие медленнее, третьи (как, например, тема советского костюма), накапливая необходимый материал, пока лишь осторожно проявляют себя в периодических изданиях. Однако процесс следующего этапа эволюции отечественной костюмологии с рассмотрением отдельных направлений необычайно интересного поиска выходит за рамки данной статьи.

**Примечания**

1. Weiss Hermann. *Kostumkunde. Geschichte der Tracht, des Gerathes etc.* Stuttgart, 1860–1872. На русском языке исследование Г.Вейса вышло в 1873–1879 гг. и с тех пор не переиздавалось.
2. Труд Ф.Готтенрота «История внешней культуры. Одежда, домашняя утварь, полевые и военные орудия народов древних и новых времен» на русском языке вышел в издательстве Вольфа в 1911 г.
3. Вейс Герман. *История цивилизации: архитектура, вооружение, одежда, утварь: Иллюстрированная энциклопедия: В 3-х томах.* – М., 1999. Впоследствии переиздавалось.
4. Готтенрот Ф. *Иллюстрированная история материальной культуры.* – М., 2001.
5. *Царство людей: Одежда, утварь, обычаи, оружие, украшения народов древних и новых времен. Энциклопедия для малышей и всех, всех, всех.* – СПб., 1900; – М., 1994.
6. Савваитов П.И. *Описание старинных русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и прибора: Извлечение из рукописей архива Московской Оружейной палаты / С объяснениями и указателями Павла Савваитова.* – СПб., 1865.
7. Прохоров В.А. *Материалы по истории русских одежд и обстановки жизни народной, издаваемые В. Прохоровым: СПб., 1871–1876.* – Вып. 1–7.
8. Костомаров Н.И. *Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях.* – М., 1860.
9. Забелин И.Е. *Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях.* – М., 1882–1915. – Т. 1–2.
10. Костомаров Н.И. *Домашняя жизнь и нравы великорусского народа: утварь, одежда, пища и питье, здоровье и болезни, нравы, обряды, прием гостей.* – М., 1993.
11. Забелин И.Е. *Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях.* – Новосибирск, 1992.
12. Забелин И.Е. *Домашняя жизнь русских цариц.* – М., 2005.
13. *Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (СПб.).* – Т. XXIa. – СПб., 1897. – С.714.
14. Оленин А.Н. *Опыт об одежде, оружии, нравах, обычаях и степени просвещения словян от времен Траяна и русских до нашествия татар.* – СПб., 1832.
15. Пожарская М.Н. *Русские сезоны в Париже. Эскизы декораций и костюмов 1908–1929.* – М., 1988.
16. Комиссаржевский Ф.Ф. *Костюм.* – СПб., 1910.
17. Комиссаржевский Ф.Ф. *История костюма.* – Минск, 1998. – С. 7.
18. Там же.
19. *Русский исторический костюм для сцены / Сост. Н.Гиляровская.* – М.; Л., 1945.
20. Там же. – С. 3.
21. Там же.
22. Тарабукин Н.М. *Очерки по истории костюма.* – М., 1994.
23. Там же. – С. 6–7.
24. Там же. – С.8–9.
25. Там же. – С. 10–11.
26. Там же. – С.149.
27. Мерцалова М.Н. *История костюма: Очерки истории костюма.* – М., 1972.
28. Там же. – С. 3.
29. Мерцалова М.Н. *Костюм разных времен и народов: В 4-х томах.* – М., 1993. – Т. 1.
30. Киреева Е.В. *История костюма. Европейские костюмы от античности до XX века.* – М., 1970.
31. Там же. – С. 6.
32. Захаржевская Р.В. *Костюм для сцены.* – М.: Советская Россия, 1974.
33. *Русский костюм, 1750–1917: Материалы для сценических постановок русской драматургии от Фонвизина до Горького: Альбом: В 5 вып. / Под ред. Врындина; Рис. В. Козлинского; Текст Е.Берман и Е. Курбатовой.* – М., 1960–1972.
34. Там же. *Цит. по аннотации суперобложки.* – М., 1960. – Т. 1.
35. Захаржевская Р.В. *Указ. соч.* – С. 2.
36. Захаржевская Р.В. *История костюма: От античности до современности.* – 3-е изд., доп. – М., 2004.
37. Стриженова Т. *Из истории советского костюма.* – М., 1972.
38. Там же. – С. 7.
39. Там же. – С. 11.

МОДА ВЧЕРА И СЕГОДНЯ В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСАНДРА ВАСИЛЬЕВА

*Е.Н. Поломошнова*

*«Я сегодня в моде...».*

*Александр Васильев*

XX век в России отмечался значительными изменениями в различных сферах общественной жизни: менялась политическая система руководства страны, экономики, развивалась система демократических начал в управлении обществом, происходило преобразование духовной сферы. Одним из важнейших направлений таких преобразований является существенное изменение поведения человека в сфере быта, межличностного общения. Эти отношения определяются не только элементами духовной культуры, к которой относятся обычаи, нормы, традиции, но и таким важным явлением, как мода. Модой в самом широком смысле слова называют существующее в определенный период и общепризнанное на данном этапе отношение к внешним формам культуры: к стилю жизни, обычаям сервировки и поведения за столом, автомобилям, одежде. Однако при употреблении слова «мода», под которым всегда подразумевается постоянное и с позиций разума недостаточно объяснимое стремление к изменению всех форм проявления культуры, обычно имеют в виду костюм. Посредством моды в костюме могут быть выражены не только элементы, связанные с необходимостью защиты тела от внешней среды, но и общечеловеческие, морально-эстетические нормы и принципы.

Костюм в наибольшей степени связан с феноменом моды и подвержен влиянию модных тенденций, поэтому в научной литературе он, главным образом, рассматривается вкуче с исследованием феномена моды. Литература, посвященная костюму и моде, достаточно объемна и разнопланова. Прежде всего, существует массив справочной литературы о моде: энциклопедии, справочники, словари.

Как универсальный и многогранный феномен мода привлекала и продолжает привлекать к себе внимание представителей различных отраслей гуманитарного знания: философов, социологов, экономистов, культурологов, лингвистов, психологов, историков и др. Среди исследователей, занимающихся историей развития моды, следует выделить известных отечественных историков костюма Р.М. Кирсанову, М.Н. Мерцалову, Т. Стриженову, Р.В. Захаржевскую, Е.В. Кирееву, А.Ю. Андрееву. К известным современным исследователям принадлежит декоратор, театральный художник, сценограф, автор целого ряда книг и статей, коллекционер Александр Васильев, проявляющий

профессиональный интерес к вопросам костюма, моды и стиля.

Александр Васильев – человек, который не нуждается в особых представлениях, ибо сегодня он один из самых популярных лекторов по истории моды. Энциклопедичность знаний, тонкий юмор, чувство стиля, искусство воссоздавать в своих рассказах живые образы любой эпохи, мастерское владение вниманием аудитории сделали Александра Васильева кумиром для всех, кто интересуется модой. «Самый экстравагантный парижанин» Александр Васильев ввел в России моду на шейные платки у мужчин, которые теперь носят Михалков, Меньшиков, Домогаров, Зайцев, Юдашкин.

Известный историк моды, декоратор интерьеров, сценограф и коллекционер родился в Москве в 1958 году в театральной семье, где любили и хорошо знали русскую культуру, искусство, историю. Его отец – народный художник России Александр Павлович Васильев – собирал старинные русские фотографии, его увлечение перешло к сыну, и семейная коллекция стала основой для издания книг. Как театральный художник Васильев оформил более 100 постановок балетов и опер на сценах ведущих театров в 25 странах мира. Неутомимый собиратель, он создал уникальную коллекцию старинных костюмов, насчитывающую несколько тысяч экземпляров. Она экспонировалась в Париже, Лондоне, Брюсселе, Антверпене, Франкфурте, Лугано, Рейкьявике, Гонконге, Сиднее и Сантьяго. Васильев – упорный пропагандист русской моды. По мнению Васильева, «Мода – это зеркало истории, и она всегда идет вслед за политическими событиями. Только глупый думает, что мода – это две рюшки, три пуговицы и бантик. Мода – это не одежда, это манера жить. Мода – это то, что вы едите и пьете, то, во что вы одеваетесь, то, куда вы ездите отдыхать, то, какой мебелью уставлен ваш дом, то, какую собаку вы завели, какие словечки вы употребляете, мода на мобильные телефоны, мода на компьютерную версию, мода на японские рестораны, мода на зеленый чай, которая поразила Россию в последние пять лет, и т. д.» [1].

По воспоминаниям А. Васильева, можно понять с чего началось изучение моды: «Я всегда любил вещи, редкостные диковины. Это перешло к мне от родителей – у нас в семье каждый был по-своему заражен «вещизмом». Для папы это были разнообразные предметы старинной формы и на-

значения, которыми он украшал свою мастерскую в Москве. Для мамы – все ее платья и аксессуары, которые собрались у нее за долгие годы жизни актрисы. Моя же коллекция началась в возрасте восьми лет, когда я после уроков во втором классе нашел во дворе дома в Нащекинском переулке икону Николая Чудотворца. С этой иконы все и началось! Ежедневно после уроков я прохаживался во дворах старой Москвы, где было много старинных домов, которые постоянно расселяли. И люди, переезжая в «хрущобы», что тогда казалось благом, просто бросали старые вещи, а я подбирал. Жестяные коробки от монпансье, платья, кружева, очки, перчатки, чугунные утюги, дверные ручки, альбомы с фотографиями, глобусы, учебники, театральные программки, трамвайные билетки - все это было никому не нужно, я находил на помойках иконы, выброшенные платья и украшения, фамильные альбомы, веера, картины, старинные книги и документы, флаконы духов и зонты» [2]. Сегодня в его коллекции более 500 старинных платьев и костюмов (от 1770-х годов) и более 3000 аксессуаров: зонтов, шляп, сумочек, лорнетов, перчаток и т. п.

Свести воедино и составить моду дореволюционного периода, начиная с первых фотографий 1850-х годов и заканчивая 2000-м годом, когда появилась цифровая камера и фотопленка стала постепенно исчезать из нашего обихода, – именно это стало для А. Васильева основой труда «Русская мода. 150 лет в фотографиях». «О русской моде ничего не знают не только в России, но и за рубежом, я понял, что на книжном рынке и в библиотеках у нас отсутствуют, к сожалению, книги, посвященные русской моде. А эта тема очень интересует нас, как в прошлом, так и в настоящем. Сегодня в Москве, в Петербурге, в других городах, открыта масса бутиков, масса людей хотят заниматься модой, издается много глянцевого журналов. Однако вникнуть в суть, что такое русская мода, никто почему-то не удосужился до сегодняшнего дня. Естественно, что существовали каталоги музеев, например, каталог Эрмитажа или Исторического музея, где рассказывалось о тех коллекциях костюмов, которые находятся там. В основном это были придворные костюмы, и все эти книги заканчивались 17-м годом. Но после 17-го года прошло уже почти 80 лет, и мы задаемся вопросом: а что же после этой даты в России не одевались вообще?» [3] Это и подвигло А. Васильева на написание труда «Русская мода. 150 лет в фотографиях». Здесь более 2000 фотографий, посвященных истории русской, советской и постсоветской моды, начиная с 50-х годов XIX века и заканчивая XX веком. В книге даны тексты из модных журналов разных эпох, фрагменты мемуаров, интервью с манекенщицами, знаменитыми людьми, киноактрисами, дизайнерами моды. Книга рассказывает только о моде в России, о том,

как развивалась мода в границах Российской Империи в ту пору, когда она была очень обширна, включала и Финляндию, и Польшу, и Закавказье, и Среднюю Азию. Также о тех преобразованиях, которые произошли в моде после революции 1917-го года. Безусловно, русская мода никогда не отрывалась от своих европейских прародителей, если мы говорим о ней от петровского времени до настоящего дня, и русская мода как феномен является, безусловно, частью европейского культурного пространства.

Исследования по истории костюма первой половины XX века и неизвестные факты биографии российских эмигрантов первой волны аккумулировались в книге Васильева «Красота в изгнании», которая вышла в 1998 году и переиздавалась несколько раз. На сегодняшний день насчитывается шесть изданий. Роскошно оформленный труд содержит уникальные фотодокументы из истории развития российской моды за границей. Александр Васильев позволил нам восхищаться вместе с ним не просто фактом присутствия русских в контексте культурного западноевропейского пространства, но и оценить тот большой вклад, который внесли наши талантливые соотечественники в развитие европейской моды. Новый вариант книги «Красота в изгнании», недавно вышедший в свет, теперь состоит из двух книг – «Королевы подиума» и «Русские дома моды».

В этих работах автор рассказывает о том времени, когда русские художники и артисты оказывали огромное воздействие на развитие мировой моды, в частности, благодаря творческой деятельности выходцев из России и «Русским сезонам» Сергея Дягилева. Модный кодекс в период с 1909 по 1929 год пребывал в фантазмагорическом дурмане чар Дягилева и дягилевцев, диктовавших всему миру, во что следует одеваться, какие цвета носить, как сидеть, лежать, танцевать и веселиться, чем восхищаться, что слушать и читать, как и чем обставлять дома и квартиры. Русское искусство начало оказывать воздействие на стиль жизни и моду Парижа. В европейскую моду вошли «русский стиль» в искусстве и русский тип красоты, достигнув пика во время массовой эмиграции из России. Княгиня-меценатка Мария Клавдия Тенишева писала о влиянии русского кустарного искусства на парижскую моду: «Обе мои парижские выставки сильно отразились на модах и принадлежностях женского туалета. Год спустя я заметила явное влияние наших вышивок, наших русских платьев, сарафанов, рубах, головных уборов, зипунов, появилось даже название «блуз рюс» и т. д. На ювелирном деле также отразилось наше русское творчество, что так порадовало меня и было мне наградой за все мои труды и затраты. Было ясно, что все виденное произвело сильное впечатление на французских художников и портных» [4].

Автор открыл новую главу жизни русского зарубежья. Перед читателем предстали «русские» Константинополь, Берлин, Харбин 1920–1930-х годов и Париж. Так, например, настоящим символом «красоты в изгнании» стал в Константинополе русский балет. До приезда русских эмигрантов классического балета там не было. В прошлом известная балерина Варшавского театра Ольга Александровна Мечковская открыла первую балетную студию. Она, как пишет альманах «Русские на Босфоре», «по справедливости может считаться вдохновительницей русского балета в Константинополе». Изданный в 1924 году в Константинополе альманах «На прощанье» писал о вкладе русских артистов в художественную жизнь города: «Русский балет, оперетта, опера и русские концерты были вереницей художественных вечеров, необыкновенных по содержанию, на которые так часто сходились жители Пера, восхищавшиеся музыкальным и артистическим гением русских людей» [5]. Особую главу в жизни русских в Константинополе составляла их деятельность в области моды.

Наряду с Константинополем, Берлин стал вторым крупнейшим центром русской эмиграции. Именно в Берлине сосредоточились лучшие артистические силы старой России. «Русский эмигрантский поток с каждым днем все шире охватывает Европу. Бегут все, кто может бежать. Но за последнее время особенно сильно хлынула волна людей искусства – создается впечатление, что скоро весь русский художественно-артистический мир соберется здесь, за границей» [6], – писал журнал «Жар-птица» № 3 за 1922 г. После подобного наплыва русских художников, музыкантов и артистов все русское приобрело масштабы повальной моды. Ценный свидетель этого «обрусения» Берлина танцовщик и хореограф Н. Березов, писал: «В Европе, в особенности в Германии, продолжалась мода на все русское. В программе каждого варьете или концерта обязательно выступали русские певицы, балалаечники или танцоры. В оперных театрах шли оперы Римского-Корсакого, Чайковского, Бородин, Глинки. В драматических самыми популярными считались пьесы А.П. Чехова. В витринах магазинов красовались книги Л. Толстого, М. Горького, Ф. Достоевского. Массу посетителей привлекали русские рестораны с концертной программой – «Медведь», «Самовар», «Балалайка» и ночные клубы «Шахерезада», «Бахчисарайский фонтан», где выступали цыганские ансамбли, Александр Вертинский и Петр Лещенко. Вся Германия напевала «Очи черные», а модницы одевались «а-ля рюс» или «а-ля козак» [7].

В истории нашей эмиграции уникален и культурный феномен Харбина, самого русского из всех городов за рубежом. Колорит русской жизни чувствовался во всем: цены обозначали в рублях и ко-

пейках, материю мерили на аршины, а на вокзале стояли русские носильщики – в рубахе, картузе, сапогах, в фартуке.

Судьбам и несравненным лицам русских светских красавиц, оказавшихся кто в Париже, кто в Берлине, кто в Нью-Йорке, кто в Константинополе и не потерявших и не согнувшихся под тяготами эмигрантского быта, посвящены отдельные главы книги. Свой вкус, аристократизм, художественную одаренность они отдали служению моде. Многих из них ждала карьера великих манекенщиц, или «манекенов», как принято, было говорить в то время. Одухотворенная красота их лиц, запечатленная на фотографиях, поражает и сегодня. Судьбы этих женщин неординарны и драматичны. Например, в доме «Шанель» славились красотой русские манекенщицы княгиня Мэри Эристова и Гали Баженова. Их жизнь в изгнании бережно восстановлена автором, собрана по крохам – из писем и воспоминаний детей и внуков, свидетельств современников. Главная категория во всех домах моды была «манекен ведет» – звезды, на которых шили всю коллекцию, которых посылали за границу с ее показом, приглашали на дефиле и отправляли на гала, а также в курортные места – в Довиль, Монте-Карло, Канн. К числу известных манекенщиц 20–30 гг., относящихся к категории «манекен ведет», следует отметить графиню Е.Н. Граббе, Екатерину Бобрикову, работавшую в доме «Ланвен», графиню Марию Воронцову (урожденная княжна Мещерская) и многих других. Отдельная глава посвящена женщине, ставшей легендой Нью-Йорка, – Валентине Саниной. Подруга и соперница Греты Гарбо за океаном, Санина долгие годы была одним из самых преуспевающих и знаменитых модельеров Америки.

Эти книги дают понять, как русские эмигранты старались выжить в ожидании, как многим верилось, что неминуемо возвращение на родину. О том времени, когда всемирные столицы моды – Париж, Лондон, Нью-Йорк с их непререкаемыми авторитетами и роскошными дефиле, со строгим этикетом и кругом избранных узнали Россию как еще одного законодателя в области моды и стиля.

Отдельные главы посвящены истории русских домов моды, созданных выходцами из самых родовитых семейств России – Ириной и Феликсом Юсуповыми, великой княгиней Марией Павловной Романовой, княгинями Трубецкой и Оболенской и другими. Так, например, русский дом «Ирфе» название, которого составлено из двух первых букв имен владельцев, приобретает большую популярность благодаря новинкам – вечерним вышитым бисером и стеклярусом платьям, вошедшим в моду в 1926 году. Русский дом моды «Итеб», существовавший в Париже в 1922–1933 годах, основала Бетти Буззард, которая до изгнания была фрейлиной императрицы Александры Федоровны. Название

является прочитанным справа налево именем владелицы. «Итеб» был настоящим русским домом. Почти весь штат сотрудниц, начиная с портних и приказниц и кончая манекенщицами, был русским. «Итеб» специализировался на платьях, пальто, трикотаже. К сезону 1924 года в коллекции дома «Итеб» появились и спортивные вещи. О некоторых из «маленьких чудес» дома моды «Арданс», существовавшем в Париже в 1924–1946 годах, пишет автор: «Этот молодой дом, о котором мы говорим все чаще... показал сегодня полную коллекцию, с индивидуальными названиями моделей: «Ран-деву» – манто из фумикаши с отделкой из серого каракуля, «Севрский бисквит» – модель из почти неосязаемого кружева, сквозь которое светится белизна кожи, «Трильби» – платье с шотландской юбкой, «Желание» – платье из белого муслина с отделкой из золотистого кружева «мордоре», «Большая статья» – модель из черного тюля и бархата с высокой линией талии, украшенная белоснежной камелией, «Радость жизни» – из золотисто-желтого муслина, со вставками из кружева, с парящей шалью» [8]. Дом моды «Валентина», основательницей и создательницей моделей которого была Валентина Санина, использовал в своих моделях детали исторического костюма разных эпох, тем самым связывая культуру прошлого с сегодняшним днем.

Трудно восстановить прошлое. Теряются документы, уходят из жизни очевидцы, забывается язык времени. Но в книгах театрального художника и историка моды А. Васильева ощущается непередаваемая прелесть и аромат забытых десятилетий. В них собраны уникальные фотографии из частных архивов и музеев, на которых изображены прекрасные русские лица и самые красивые вещи, созданные талантом и умением русских на чужбине. С выходом этих книг красота, так долго находившаяся в изгнании, возвращается в Россию.

После исторических экскурсов и параллелей интересно обратиться к проблемам современной моды. мода стала глобальной, ею сейчас интересуются во всех уголках планеты. Сегодня нет единого центра моды, как это было в девятнадцатом веке, нет и трех-четырех центров, как это было в веке двадцатом. Нет страны, где бы не происходили недели «высокой моды».

В настоящее время «модные мероприятия» – дефиле, конкурсы, презентации, статьи и беседы на эту актуальную тему стали особенно популярны. Куда идет русская мода? Что такое вульгарность? Как правильно одеваться? Как правильно подобрать аксессуары? Можно ли привить вкус или с ним надо родиться? На что обратить внимание россиянам, а главное – россиянкам? Вот далеко не полный перечень тем, которые затрагивает А. Васильев в своих интервью и беседах. Он подчеркивал: «Стиля «КЛАССИКА», зарубите себе на носу,

НЕ СУЩЕСТВУЕТ!» “Нужно всегда быть на высоте и никогда не терять человеческий облик!” Александр Васильев затронул и такую важную тему, как внешний вид нашего российского современника, гардероб делового мужчины. И рассуждает он об этом с не меньшим энтузиазмом, чем о египетских украшениях, знаменитых модельерах или о жизни и смерти русских эмигрантов, со многими из которых был лично знаком. Написанные в разные годы статьи, подобранные и переосмысленные с учетом дня сегодняшнего, вошли в новую книгу А. Васильева «Судьбы моды». мода – не просто профессия и личная судьба автора, это повод для размышления о судьбах искусства, о судьбах людей, о судьбах стран. За каждым очерком стоит огромный интерес к жизни во всех ее проявлениях и любовь к своему предмету и героям. Здесь через призму веков в первой части сборника автор рассматривает историю одежды. В «Пыли веков» – очерки об истории модных артефактов («Шлейф императрицы», «Язык вееров и опахал», «Чулочное царство», «Золушкины башмачки», «Шальные шали» и т. д.).

В этой же части – рассказы об истории верхней одежды и детской моды в России, очерки об истории украшений и статьи о «дне вчерашнем» и «дне сегодняшнем» российской и мировой моды. Вторая часть книги посвящена людям-легендам в мире искусств (от Веры Холодной до Никаса Сафронова), в балете (Нина Кирсанова, Игорь Юскевич, Галина Панова, Нина Тихонова, Александр Годунов, Валентина Кашуба, Ольга Морозова) и в мире моды (Поль Пуаре, Коко Шанель, Соня Делоне, Дмитрий Бушен, Эльза Скиапарелли, Валентина Санина, Эмануэль Унгаро, Татьяна Котегова).

Сборник «Судьбы моды» продолжает книга «Этюды о моде и стиле», составленная из исторических и аналитических статей А. Васильева, посвященных моде и костюму, русскому стилю, интерьерам. Автор знакомит читателей с историей своей коллекции, вспоминает о родителях, делится размышлениями об эволюции одежды, а также рассказывает о русской эмиграции – о судьбе знаменитых русских балерин и актрис, со многими из которых его связывали дружеские отношения.

Васильев – упорный пропагандист русской моды, организатор и участник множества фотобиенале и фестивалей. «Русский парижанин» нарасхват по всему миру со своими лекциями по истории искусства. Дар преподавания, как говорит, Александр Васильев, достался ему от мамы и ее сестры. Школа Александра Васильева – это его новый проект, который позволяет погрузиться в атмосферу моды. Задачей постоянных семинаров Александра Васильева является последовательное изложение истории костюма с привлечением уникального иллюстративного материала. Причем стилистическая

характеристика костюма преподносится на лекциях не просто в хронологическом порядке, но, что более важно, мода в костюме разных эпох представлена в широком культурологическом аспекте, с привлечением знаменитых имен и легендарных исторических событий. В любом виде искусства, и костюм не является в данном случае исключением, должна существовать преемственность. Ибо изучать и оценивать современные процессы в моде возможно, только опираясь на знания прошлых эпох и стилей.

У Александра Васильева есть удивительный талант – оживлять прошлое. Знание моды и истории развития костюма и России сегодня А. Васильев продемонстрировал как телеведущий в своих авторских проектах: «Из жизни щёголя», повествующего о становлении и развитии мужской моды – от появления галантного образа мушкетера эпохи Людовика XIII до постепенно укореняющегося в повседневности образа денди сегодняшнего дня, а также цикла «Анфилада», в котором рассказывается об этапах и основных стилях в русском интерьере, начиная с купеческих палат и заканчивая модерном XIX века. Истории мировой парфюмерии посвящен премьерный художественно-документальный цикл «Терпкая тайна».

В новом художественно-документальном сериале «Дуновение века», созданном по мотивам книги «150 лет российской моды в фотографиях», Александр Васильев рассказывает об истории и становлении отечественной моды. Авторы проекта не столько придерживаются строгой хронологической последовательности событий, сколько пытаются рассказать о наиболее ярких переломных моментах в жизни страны через призму моды. Герои сериала – талантливые создатели отечественной моды: от известного российского кутюрье, поставщицы Двора Его Императорского Величества Надежды Ламановой до наших современников – Вячеслава Зайцева, Валентина Юдашкина и совсем молодых дизайнеров, только начинающих карьеру. Своими размышлениями о роли, которую играет мода в жизни и творчестве, делятся популярные деятели культуры: М. Плисецкая, Л. Гурченко, К. Головкин, К. Лучко, Ф. Толстая, Р. Литвинова и другие. О работе профессиональных мо-

делей рассказывают известнейшие манекенщицы 1950–70-х годов – М. Брунова, Г. Миловская, Т. Сарачан. Уникальность этого проекта состоит в том, что впервые широкой аудитории будет представлена личная коллекция А. Васильева. В коллекции, которая является сегодня одним из крупнейших в мире частных собраний, представлены уникальные произведения высокой моды, созданные Диором, Шанель, Ивом Сен-Лораном, Карденом и многими другими, в том числе и отечественными дизайнерами.

В чем же феномен популярности Васильева, его книг, лекций, выступлений в России и за ее пределами? Дело не только в личности яркой, интересной, но и в том дефиците стиля, с которым до сих пор не могут справиться люди на постсоветском пространстве. Есть основания полагать, что интерес к Александру Васильеву, к тому, что он делает и о чем пишет, – это часть процесса, связанного с поиском самоидентификации постсоветского человека. Васильев прибыл из Парижа и заставил русских «вспоминать» свой утраченный стиль. Он получил уникальную возможность открыть культурный «железный занавес» и сумел этой возможностью воспользоваться. Только влюбленный в свое дело и поистине преданный просветитель отечественной культуры может посвятить всю свою жизнь такой благородной цели – собрать, наконец, уникальную коллекцию костюмов и демонстрировать экспонаты с неутомимым энтузиазмом по всему миру. Будем надеяться, что вклад А. Васильева в мировую культуру станет предметом особого изучения критиков и будет расценен как фундаментальный там, где речь идет о сохранении мощного пласта русской культуры.

Его коллекции и публикации, в частности, творение «Красота в изгнании», – это целый ушедший мир, магическим образом «законсервированный» в редких фотографиях и экспонатах. Эта та ушедшая, растворившаяся, потерянная эпоха, над уничтожением которой так скрупулезно работали большевики, частички которой сохранены благодаря многолетним усилиям Александра Васильева. Это однозначно бесценный вклад в развитие и изучение русской и европейской моды.

#### Примечания

1. Стахов Д. В. Мода как зеркало времени // *Европеец*. – 2008. – № 9(25). – 15 июня. – С. 58–61 (Интервью А. Васильева российской газете ЕВРОПЕЕЦ)
2. Васильев А. А. Этюды о моде и стиле. – М., 2007. – С. 337–340.
3. Васильев А. А. Русское влияние на культуру, моду и искусство XX века // *Вопросы культурологии*. – 2006. – № 2. – С. 29.
4. Васильев А. А. Красота в изгнании: Королевы подиума: В 2-х т. – М., 2008. – Т. 1. – С. 64.
5. Там же. – С. 83.
6. Там же. – С. 117.
7. Там же. – С. 153.
8. Васильев А. А. Красота в изгнании: Русские дома моды: Париж, Лондон, Нью-Йорк: В 2-х т. – М., 2008. – Т. 2. – С. 221.

## ВОЙНА И МОДА: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЖЕНСКОГО КОСТЮМА РОССИИ 1940-х гг.

Е.Н. Горбова

В одном из советских фильмов о Великой Отечественной войне – «А зори здесь тихие» (1972 г., реж. С. Ростоцкий) есть момент, очень ярко и точно характеризующий женскую потребность «быть красивой». Действие происходит после боя, в минуты долгожданного отдыха. Одна из главных героинь – Евгения Комелькова – после бани надевает красивое шелковое белье – редкость для военного времени, да и уставом не предписано. Девушки в восхищении замирают:

- Хорошее белье – моя слабость...

- Вот оденешь эту слабость – я тебе влеплю наряд вне очереди!

- Да я уж столько нарядов за это переполучала... и все-таки носила...

Война и мода. Странное сочетание слов. Несовместимые на первый взгляд понятия. Но это только так кажется, потому что желание нравиться, наряжаться, быть привлекательной – это, конечно, женская сущность, но еще и способ сохранить в себе частичку мира, частичку того времени когда нравиться, наряжаться, быть привлекательной – естественно. Потому ни одна война, ни один режим, никакая катастрофа не убьют в женщине ее стремления к прекрасному.

Модный женский силуэт времен Великой Отечественной войны складывался под влиянием двух противоположных тенденций: милитаризации всех сфер жизни предвоенного времени и подчеркнутой женственности, формировавшейся после первой мировой войны. С одной стороны, это стремление сделать женщину женственной – тенденция, идущая с 1930-х годов, которая вытеснила силуэт *a la garconne*. «Прямоугольный силуэт стал исчезать, и постепенно вновь возникла женщина, слегка акцентирующая талию, грудь, бедра, удлиняющая и моделирующая фигуру платьем», – пишет польская исследовательница женского костюма Алина Дзеконьска-Козловска [1]. Именно в это время появляется слово «сексапильность» (от англ. *sex appeal* – притягательность, привлекательность), определяющее весь комплекс притягательных свойств женщины. «Элегантным должен быть не только костюм, но и сама женщина – объект мужского поклонения. Она обязана быть привлекательной в любом наряде, а в случае необходимости – без всякой одежды!» [2].

С другой стороны, это тенденция милитаризации, поскольку мировое сообщество находилось в ожидании войны. Поэтому во второй половине 1930-х годов появились накладные плечи, зрительно расширяющие силуэт, придающие женщине мужественный, героический вид. Кроме того, во время войны женщина вошла в состав регулярных войск и надела обычную для мужчин военную форму. На плечах появились погоны, что тоже способствовало зрительному расширению силуэта. В гражданской одежде широкое распространение получили рукава-фонарики, также зрительно расширявшие силуэт. Талия, в военной форме затянутая ремнем, в повседневной одежде – поясом или присборенная на резинке, вернулась на свое естественное место, тогда как ранее была распространена сильно заниженная линия талии. Юбка стала короче и не прямая, а расклешенная и заложенная складками. Ощущение хрупкости силуэта создавалось благодаря контрасту затянутой талии с широкими плечами и расклешенным низом юбки.

Кроме того, в 1940-е годы советская мода была очень сильно подвержена европейскому и даже американскому влиянию. Это влияние происходило через оккупированные территории, трофейные фильмы, гуманитарную помощь союзников. Вот что говорит по этому поводу один из ведущих отечественных историков моды Александр Васильев: «Самой большой столицей моды из всех вновь занятых советскими войсками городов была Рига. В довоенное время ее называли «маленьким Парижем» из-за бурной ночной жизни, первой-классной торговли модными товарами и элегантно одетых рижанок. В Риге выходили модные журналы и существовало много модных салонов. Кроме того, Рига славилась своими театрами и кабаре, в которых блистали элегантные, а часто и экстравагантные актрисы – такие, как Анни Симсоне и Мария Лейко. Там было развито обувное и кожевенное производство. В Ригу приезжали также за хорошими духами, например «Chanel № 5», «Chat noir», «Soir de Paris». Судя по сохранившимся фотографиям и воспоминаниям современников, рижанки выглядели по-буржуазному ухоженными» [3].

Еще одним крупным модным центром, по мнению А. Васильева, был Львов, присоединенный

к Украине в 1939 году. Этот город не меньше, чем Рига славился магазинчиками модных вещей, шляпками, обувью, сумочками. Именно в такие города стремились попасть на гастроли ведущие советские артисты. А уже через них, через создаваемые сценические образы, мода распространялась по всей стране, потому что, модные силуэты складывались, прежде всего, в артистической среде. Образы актрис театра и кабаре стремительно становились популярными. Еще один источник модных веяний, гораздо более важный и сильный, нежели театр – кинематограф, тем более, что в начале 1930-х гг. кинематограф обрел звук, актеры, заговорившие с экрана, стали ближе и понятнее. Новинки моды, появившиеся на экране, приобретали статус эталона. Тип популярной дивы, подчеркнутый модным туалетом, становится для женщин образцом для подражания, неким руководством к действию. Такими иконами стиля были Джоан Крауффорд, Грета Гарбо, Марлен Дитрих.

Примером иностранного влияния на советскую моду через артистическую среду может послужить распространение испанских и латиноамериканских тенденций. В Советском Союзе многие звезды эстрады увлекались испанскими и латиноамериканскими мотивами. В их репертуаре часто встречались песни испанской тематики. Например, знаменитая Клавдия Шульженко исполняла «Лолиту», «Песнь креолки», «Челиту»; Изабелла Юрьева – «Кубинскую песенку» и пр. Нельзя забывать и о политических связях Испании и Советского Союза. В Испании прошла гражданская война, в интернациональных бригадах в военных действиях участвовали и советские добровольцы. Такое взаимодействие двух культур нашло отражение в моде – увлечение темными баскскими беретами и жакетами-болеро. Описание такого вечернего платья можно найти в журналах мод тех лет в разделе «заграничные модели». Вот пример одного из них: «Вечернее платье из креп-жоржета. Без рукавов. Косое. На спине застежка, переходящая в рельефы ниже талии. Болеро из кружев. 8,5 и 1,5 м» [4].

В предвоенные и даже военные годы продолжали выходить модные журналы – «Модели сезона», «Костюм и пальто», «Моды». Они были хорошо иллюстрированы и содержали примеры моделей, похожие на европейские образцы. Вот еще одно из описаний платья из журнала того времени: «Платье из вискозного креп-жоржета. Юбка заложена складкой. Лиф застрочен широкими поперечными складками в 5 см. Воротник из органди, закончен узким кружевцем филейной работы» [5].

Арсенал довоенной модницы включал большое количество аксессуаров. Важным дополнением вечернего туалета была горжетка из рыжей или чернобурой лисицы. Подобную горжетку пыталась соорудить из подручных средств героиня романа И. Ильфа и Е. Петрова «Двенадцать стульев» Эллочка Людоедка [6]. Хотя знаменитый роман повествует о 1920-х гг., образ модницы получился очень точным, как и описанный способ изготовления модных деталей гардероба из подручных средств. В моде были небольшие сумочки-конверты, миниатюрные шляпки, часто с вуалеткой. Выбор парфюмерии был очень мал. Заграничные духи были практически недоступны, а из советских можно назвать легендарные «Красная Москва», «Серебристый ландыш» и «Кармен».

Нападение нацистской Германии на СССР 22 июня 1941 года, положившее начало Великой Отечественной войне, стало тяжелейшим испытанием для советского народа. Первые несколько месяцев советскую армию преследовала череда поражений. Были сданы врагу Киев, Харьков, Одесса, Ростов-на-Дону и другие крупные города. Угроза подходила непосредственно к столице. Началась эвакуация крупнейших промышленных предприятий, научных центров и учреждений культуры вглубь страны. Уезжали крупные театры и киностудии, породившие распространение модных тенденций в тех местах, куда они приезжали, где о моде, может быть, и не «слышали». В связи с этим возникло явление так называемой моды тыла. Приехавшие на новое место артисты театров, художники, музыканты и певцы одевались так, как привыкли, т. е. старались быть элегантными, верными себе, даже в таких тяжелых условиях. Одевались «по-ленинградски» или «по-московски», как говорили местные жители. Женщины носили шляпки, сумочки, перчатки, что произвело впечатление на местных жительниц и вызвало волну подражания.

Кроме непосредственного влияния, модные образы распространялись через кино, которое продолжали снимать на эвакуированных в Среднюю Азию центральных киностудиях. И здесь его роль как источника влияния на умы и настроения усилилась многократно. Огромное влияние на моды военного времени оказали актрисы Людмила Целиковская, Марина Ладынина, Валентина Серова. Любимицей публики оставалась по-прежнему, как и в довоенное время, Любовь Орлова, создавшая в 1940 году незабываемый образ Марион Диксон, американской цирковой актрисы в кинофильме «Цирк». В быту Любовь Орлова носила прически,

убранные на затылке в тореадорскую сеточку, связанную из синели, что считалось особенно модным в 1940-е гг. В 1943 году выходит фильм А. Столпера «Жди меня» по сценарию К. Симонова с Валентиной Серовой в главной роли. Вместе с появлением нового образа тысячи женщин начали причесываться, одеваться, делать макияж как полюбившаяся актриса. И таких примеров множество.

13 февраля 1942 года Президиумом Верховного Совета СССР был принят Указ «О мобилизации на период военного времени трудоспособного городского населения для работы на производстве и строительстве». Важность данного постановления трудно переоценить. Большая часть мобилизованного населения – женщины. Именно им пришлось вынести все тяготы военного тыла: тяжесть непосильного труда, воспитания детей, страха и ожидания. Но и в самые страшные годы женщина остается женщиной – матерью, женой. И еще одна важная заслуга женщин, переживших эти страшные годы, – умение сохранить свою женственность, быть красивой. Почти все предприятия текстильной и швейной промышленности выполняли военные заказы – необходимо было одеть в военную форму миллионы человек. Гражданское население носило чаще всего переделанную старую одежду: мужские костюмы и рубашки, наволочки и одеяла перешивали на женские блузки и костюмы, детские платья и пальто; из занавесок мастерили нарядные и свадебные платья.

Женщины самостоятельно шили одежду себе и членам своей семьи. Повсеместно встречались «комбинированные» модели, когда из нескольких старых платьев делали одно новое. В моделях военного времени появилось множество конструктивных деталей – кокетки, вставные клинья, которые делали из другой ткани. Недостаток фурнитуры привел к распространению самодельных обтяжных пуговиц и пряжек для поясов. Хуже всего обстояли дела с детской одеждой и обувью, которые во время войны практически не выпускались. Модницы военного времени носили самодельные сумки и шляпы, украшения из бумаги, дерева, ткани и т. п.

1943 год ознаменовал победы советских войск сначала под Сталинградом, потом под Курском, тем самым исход войны был предрешен. Еще одно важное событие 1943 года – прошедшая в конце ноября 1943 года Тегеранская конференция трех держав во главе со Сталиным, Черчиллем и Рузвельтом. В результате появилась коалиция союзников, открывшая второй фронт. После тегеранской конференции из США стали приходить партии по-

мощи союзникам с продовольствием и одеждой. В этих посылках была хорошая, добротная, бывшая в употреблении одежда, которая соответствовала американскому стандарту красоты. Так в советскую действительность проник американский тип модного платья. Точнее сказать, некоторая часть советского общества, имевшая доступ к распределению этих посылок, получила представление об иных моделях одежды, других тканях, качестве кроя и шитья. Далее распространение модной тенденции происходило через волну подражания.

В военные годы продолжают издаваться модные журналы, в частности «Модели сезона», который издавался тиражом в 100000 экземпляров на протяжении всей войны. В военное время он включал модели защитных костюмов. Что касается платьев, то общие тенденции сохранились, но платья стали короче, что объясняется дефицитом ткани, строгая экономия и ограничение в использовании тканей привело к уменьшению объемов и изменению силуэта – женские наряды стали короче и обзавелись накладными плечами, из обихода исчезли оборки, отвороты, накладные карманы, хотя вечерние туалеты по-прежнему рекомендовалось шить длинными до пола. Укорачивание длины платья – характерный признак военного времени вообще, и связано это не только с экономией. Во время первой мировой войны платья также стали заметно короче, потом снова удлинились. Дело в том, что в военное время, когда мужчины воюют с оружием в руках, в тылу работают женщины. В юбке, которая волочится в виде шлейфа, работать просто невозможно.

В марте 1944 года советские войска пересекли границу СССР и начались военные действия на территории оккупированных немцами стран Европы. В моде это нашло отражение в появлении такого понятия как «трофейные моды». «Трофейные моды» – это распространение на территории Советского Союза бытовых вещей, одежды, предметов интерьера, отправленных на родину советскими солдатами. Эти вещи стали появляться в крупных городах на «барахолках» и «толкучках», в комиссионных магазинах. «Трофейные моды» распространялись также под влиянием «трофейных» же журналов и «трофейных» фильмов. Изменилась манера одеваться и делать макияж. Модными вновь стали образы иностранных актрис – темно-красная губная помада, подведенные дугой брови, накладные ресницы.

После долгожданного Дня Победы наступил резкий перелом. Атмосфера радости, счастья ожи-

дания перемен не могла не сказаться на одежде. Женский гардероб полностью отвергает военную тематику. Выше всего теперь ценятся женственность и элегантность. Появляются платья из ярких тканей, различных моделей юбки, блузки, сарафаны.

Подводя итоги, можно сказать, что в военное время мода меняется быстро и достаточно радикально. С одной стороны, костюм становится более функциональным, удобным для работы – сказывается влияние военной формы, необходимость подстроиться под нужды военного времени. С другой

стороны, в костюме проявляется желание остаться хрупкой и беззащитной женщиной. Модными становятся женственные силуэты с подчеркнутой линией талии, прически с локонами.

В заключение акцентируем внимание на несовместимости слов, вынесенных в заглавие: война и мода. Можно было бы подумать, что они несовместимы. Здесь – разрушение мира, там – созидание красоты. Но именно в моде, этом фривольном пустяке, женское сопротивление хаосу нашло свое естественное выражение – творить мир, творить прекрасное, творить жизнь.

#### **Примечания**

1. Дзеконьска-Козловска А. Женская мода XX века. – М., 1977. – С. 184.
2. Там же. – С. 275.
3. Васильев А.А. Русская мода. 150 лет в фотографиях. – М., 2004. – С. 263.
4. Модели сезона. – М., 1941. – № 1. – С. 31.
5. Там же. – С. 17.
6. Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. – Ф., 1984. – С. 159.

К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ ДЕКОРА ТРАДИЦИОННОГО ЖЕНСКОГО КОСТЮМА  
РУССКОГО СЕВЕРА

Т.Э. Язвенко

Традиционный русский костюм воплощал собой веками сложившуюся систему ценностей русского народа. «В народном костюме, как в фокусе, сосредоточены наиболее важные черты и особенности национального сознания, его социальные, нравственные и религиозные представления, этнические идеалы, для выражения которых используются художественные средства», – пишет крупный современный исследователь, специалист в области костюмологии, доктор культурологических наук Н.М. Калашникова [1]. К костюму всегда относились очень трепетно. Его бережно хранили и даже передавали по наследству – в случае, если речь шла о праздничном костюме, представлявшем помимо духовной еще и материальную ценность.

Русский костюм уходит корнями в глубокую древность. Его отличительной чертой было отсутствие различий мужского и женского комплекта на раннем этапе своего развития. Так, известно, что рубаха являлась неотъемлемой частью обоих комплектов, а сарафан изначально был элементом мужского костюма.

К началу XVIII века сложился женский северовеликорусский комплекс костюма, в состав которого входили рубаха, сарафан, передник, душегрея и кокошник. Костюм Русского Севера, вследствие тесных торговых контактов с Европой, отличался богатством декора и украшений: были характерны янтарные бусы, металлические цепи. Широко распространено было шейное украшение, напоминающее воротник и представляющее собой сетку из перламутра, мелкого бисера, искусственного жемчуга или полосу ткани, расшитую теми же материалами. Кроме того, дополнением ко всему комплексу костюма являлись небольшие, орнаментированные вышивкой или аппликацией кармашки – «лакомки», служившие для хранения мелких денег и сладостей.

Так в общих чертах выглядел традиционный северный женский комплекс костюма, который в чистом виде практически не сохранился.

Важное место в традиционном женском костюме занимал декор, который, будучи своеобразным языком, заключал в себе скрытый смысл, отражавший мировоззренческие традиции русского народа. «Одним из наиболее распространенных способов отделки, известных практически всем народам России, была вышивка, которой украшали повседневные и праздничные костюмы, верхнюю одежду, в том числе меховые мужские и женские шубы, куртки, полушубки, душегреи...» [2]. Русская вы-

шивка, украшающая конструктивные детали традиционного женского костюма, выполняла не только обереговую функцию, располагаясь, как правило, по подолу, пройме и рукавам, т. е. в тех местах, где злые силы могли получить доступ к телу человека, но и во все времена являлась неопровержимым свидетельством символично-философского характера русского искусства. Умение понимать и толковать символы передавалось из поколения в поколение. Так, известный русский ученый В. Вардугин упоминает о том, что еще в начале XIX века в деревнях бытовал обычай чтения узоров, когда девушки наряжались по-праздничному и собирались все вместе за рукоделием [3]. При этом парни, прогуливаясь по деревне в сопровождении женщины почтенного возраста, слушали их рассказы по поводу смысла узоров, изображенных на девичьих рукоделиях.

Одной из самых важных частей русского костюма был головной убор, который всегда богато декорировали. Он был не просто частью костюма, а его венцом, логическим завершением, выполнял обереговую функцию – был призван защитить женщину от злых сил, порчи, сглаза и дурных мыслей.

В качестве головных уборов северовеликорусского комплекса носили кокошники, которые обычно выполняли профессиональные мастерицы из фабричных тканей с использованием в оформлении белого бисера, фольги, стекла, рубленого перламутра и речного жемчуга.

Часто головной убор на Русском Севере украшали золотой вышивкой и жемчугом, который обязательно использовали в орнаментации очелья. Орнамент очелья кокошника состоял из трех частей и по краям был обрисован позументом – металлической ленточкой. Внутри каждой части «канительно», т. е. с помощью витой проволоки, вышивали орнамент. В головном уборе обязательным было наличие обниси, также выполнявшей апотропейную функцию: с одной стороны, она служила защитой красоты, а с другой, создавала непосредственно сам образ женской красоты, формировала эстетический идеал. Тыльную часть кокошника декорировали особенно богато: стилизованный куст символизировал славянское Древо жизни, каждая веточка которого – новое поколение. Над ветвями Мирового Древа часто изображали птицу как символ неба и брачующейся пары. Иногда птицы могли держать в лапках семена и плоды как символ будущего потомства. Птица в русской вышивке символизировала тепло, свет, сулила урожай и богатство, ее отождествляли с весной, чистотой, зарождением чего-

то нового и светлого. Следовательно, головной убор включал в себя такие элементы и образы, которые должны были способствовать идее продолжения рода. Более поздние кокошники в виде шапочки с очельем и лопастями орнаментировали просто красивым узором свадебной символики – виноградом и розой, появившимися в вышивке под влиянием городской моды и олицетворявшими в народном сознании «сладку ягоду» и «аленький цветочек».

Наряду с птицей, одним из основных орнаментальных мотивов вплоть до XX века являлся солярный знак – свастика, имевшая древнее происхождение. Выдающийся русский ученый, историк академик Б.А. Рыбаков называет коловрат (свастику) связующим звеном между палеолитом, где он появился впервые, и современной этнографией, дающей огромное количество примеров свастичных узоров в тканях и вышивке [4]. Свастику ассоциировали с Солнцем, она означала поклонение ему как источнику всей жизни на земле. В древности считалось, что свастичный знак приносит удачу и счастье. Именно поэтому свастикой часто украшали головной убор и рисовали ее на стенах домов. Существует два основных вида свастики: 1. центростремительная – с концами, загнутыми против солнца, справа налево. 2. Центробежная свастика – с лучами, загнутыми по солнцу, слева направо. Имеется огромное количество разновидностей свастичных знаков: простые, широкие, широкие с ромбом внутри, разветвленные, городчатые, гребенчатые, сложные, соединительные. Чаще – это равновесное сочетание право- и левосторонних фигур.

Помимо свастики, наиболее распространенным орнаментальным мотивом женского костюма был образ Макоши. Русский народ всегда относился к ней с большой любовью и уважением. Ее считали богиней плодородия, не случайно другое ее название – «мать сыра земля». Изображали Макошь чаще с поднятыми вверх руками, реже – с опущенными вниз. Она мола быть как самостоятельным элементом, так и частью общей композиции. Часто Макошь изображали рядом со стилизованным Древом Жизни, ведь земля – мать всего живого. Поэтому использование этого мотива в женском костюме имело глубокий смысл. Женщина, носившая костюм с изображением Макоши, становилась как бы причастной к покровительству «матери сырой

#### Примечания

1. Вардугин В.И. Русская одежда: история народного костюма от скифских до советских времен. – Саратов, 2001. – С. 91.
2. Калашникова Н.М. Народный костюм (семиотические функции). – М., 2002. – С. 95.
3. Вардугин В.И. Указ. соч.
4. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1987.
5. Плещук Ж.А. Символика русского народного костюма как единый художественно-философский комплекс / Материалы международной научной конференции. – СПб., 2005. – № 5. – С. 108.

земли» и считалась способной к тому, чтобы дать новую жизнь.

Кроме того, в вышивке встречался образ коня. Часто коней с высоко поднятой и гордо изогнутой шеей изображали по сторонам деревца или растения. В сложных композициях кони несли на себе всадников или дерево. Кроме строгих коней, в вышивке представлены их динамичные фигурки. Таковы коньки со взвившимися хвостами, бегущие дуг за другом. При изменении образа коня, придания ему более живой позы, нередко сохраняли трехчастность построения узора. Особенность некоторых изображений коней – поворот головы назад, таких коней обычно называли оборотнями.

С древних времен русский костюм имел ярусное деление. Оно было трехчастным по вертикали, что соответствует традиционной схеме мироустройства: небесный, земной и подземный мир.

Первому, нижнему, ярусу соответствовал подол костюма (где вышивка располагалась особенно плотно), который был наиболее близок к земле. Поэтому на нем, как правило, изображали ромбы, точечные или крестообразные композиции – символы земледелия, плодородия и огня. В северном варианте – это подол рубахи и сарафана.

Центральная часть костюма соответствовала среднему уровню, т. е. земному миру. Поэтому преимущественно здесь встречаются изображения Макоши. Примером могут служить русский северный сарафан и душегрея, а также этой цели служили ожерелье и нагрудная сетка, которые были как бы подставкой под головной убор, соотносимый с миром небесным и поэтому обильно украшенный солярными знаками и изображением птиц.

Ряды многослойных одежд перемежались вышивкой, которая была особенно плотной по подолу рубах и сарафана и по верхнему краю сарафана и передника. Русский костюм посредством орнамента заключал в себе идею Мирового Древа, игравшего центральную роль в представлении наших предков о земном устройстве.

Такой смысловой ряд декора в виде образов и блестящей отделки сопровождал всю конструкцию, объединяя ее в единый смысловой ряд, который можно было читать как книгу, как житийную икону: «...семантика костюма, язык орнамента был для славян чем-то вроде молитвы, обращенной к потусторонним силам, призванной защищать их непредвиденных трудностей, невзгод и опасностей» [5].

## РОМАНИЗАЦИЯ И ЭЛЛИНИЗАЦИЯ НА ЗАПАДЕ И ВОСТОКЕ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Д.А. Филин

Исследуя соотношение процессов эллинизации и романизации в восточных провинциях, мы в предыдущей статье уже вынуждены были проводить некоторые аналогии с теми же процессами в западной ее части. Сама логика нашей работы предполагает дальнейшее обращение к материалу западноевропейских провинций, игнорируя который, невозможно получить общие закономерности, характерные для предмета нашей статьи в целом. Начнем с Британии и Иберии.

Классический случай «чистой» романизации – это Британия. В отличие от соседней Галлии, она падает здесь на девственную почву, свободную от предшествующего эллинского влияния и происходит легко и быстро. Страна покрывается сетью римских дорог. Лондиниум, Эбурак, Камулодун застраиваются по римскому образцу. Повсюду выдвигаются виллы с атриумами и мозаиками. Чеканится монета римского образца. На острове распространяются римские и восточные культы, школы и латынь. Можно предположить, что значительная часть городских жителей Британии к концу IV века говорила на латыни (исключение – Уэльс и Корнуэлл). Много латинских заимствований содержится в древнеанглийском языке V–VII вв., однако последние могут быть и чисто материкового происхождения. Романизированные бритты сами себя считали настоящими римлянами. По остроумному замечанию Моммзена, «не Британия покинула Рим, но Рим покинул Британию, и последнее что мы узнаем об этом острове, это обращенные к императору Гонорию мольбы населения о помощи против саксов и его ответ: «Пусть они сами заботятся о себе, как могут» [1].

На Пиренейском полуострове романизации предшествовала не только эллинизация, но и финикийское культурное влияние. Начало последнего относится еще к концу XII в. до н.э. Схемы расположения финикийских и греческих колоний практически взаимодополняют друг друга: от Нового Карфагена до Оссонобы тянется цепь пунических владений, в то время как от Акра Левке до Массалии идут уже поселения греков. «Неизвестная отдаленная страна» (Спания по-финикийски) оказалась привлекательной для тех и других. Благодаря исследованию Ю.Б. Циркина, можно детально представить процесс ее финикизации. Он распадается на два потока: собственно финикийский (тирские колонии Гадес, Малага и

другие) и пунический (карфагенские колонии Эбес, Бария...) В последнем весьма ощутимо греческое влияние, тогда как в первом, отличавшимся редким консерватизмом, оно отсутствует [2]. Финикийское культурное наследие держалось на Пиренеях приблизительно до II в. н.э. Известно, что еще в середине I в. до н.э. в Гадесе господствовало финикийское право, а Малага и во времена Страбона сохраняла свой «доримский облик». На монетах этих городов использовались финикийские легенды [3]. Слава Гадитанского Гераклеяна гремела по всему Средиземноморью. Долго сохранялись финикийские черты и в погребальной обрядовости [4]. Однако, участь XIII-вековой цивилизации была решена в течение нескольких столетий. Почти все испано-финикийские города приобрели римское или латинское гражданство (последними – Эбес и Малага при Веспасиане). Иберийцы стали верноподданными империи [5]. Гадитанскому Гераклеону был придан эллинистически-римский вид. Хосора на римский манер стали представлять в виде Вулкана, а Астарту в виде Минервы. Финикийский язык уступил место латыни. Уже во 2-й половине I в. н.э. гадитане дали Риму латинского поэта Кания Руфа [6].

Эллинское культурное влияние держалось на Пиренеях несколько дольше. Его начало относится к 630 г. до н.э., когда самосский корабль ветром прибило к берегам Тартесса. Один за другим греки основывают Марсель, Эмпорий, Роду и другие поселения. Значительный процент их населения составляли эллинизированные иберийцы. Эмпорий по Страбону даже первоначально разделили стеной на 2 поселения: индицетов и греков. Экономическое влияние на иберийскую округу было незначительным: раскопанные поселения индицетов, находящиеся в радиусе до 50 км от Эмпория, содержат очень низкий процент греческих товаров. Приблизительно та же картина наблюдается в других городах Каталонии, Испанского Леванта и долины р. Эбро. Местная эллинско-иберийская скульптура здесь отсутствует. Но в декоре и формах керамики явно прослеживается греческое влияние [7]. Уже около VI в. до н.э. в росписях ваз появляются человеческие сцены [8]. Наоборот, юго-восток страны, попавший в зону финикийского влияния, содержит наибольшее количество иберийских каменных скульптур, тогда как севернее Аликанте их вообще нет [9]. По землям турдетанов и бастулов проходили греческие торговые пути вглубь материка.

Цивилизованные веками финикийской и тартесской государственностью племена мирных турдетан легко попадают под обаяние греческой скульптуры, творя собственные шедевры, в то время как основная масса иберийцев остается к главному феномену греческого гения равнодушна. Если эти же самые племена юга легко покорялись римлянам, то с дикими и воинственными иберами пришлось немало «повозиться», пока они не стали лояльными гражданами империи [10]. Причем Альтамира-и-Кривеа предполагает, что быстрее романизовалась Андалусия, чем Юго-Восточная Испания [11]. Если это так, то эллинско-пуническое влияние успешнее противостояло романизации, чем влияние чисто финикийское. В общем, процессы романизации в данном случае сходны с теми, которые характерны для других западных римских провинций. Римские цирки, амфитеатры, право и скульптура постепенно распространяются в Испании. К началу средневековья иберы говорили уже на латыни и лишь баски сохранили свой «природный» язык [12].

Таким образом, исходя из иберийского и британского материала, можно предварительно заметить, что соотношение двух интересующих нас процессов в западных провинциях иное, чем в восточных. Во-первых, по родовому разнообразию феноменов в первых преобладает романизация, в последних – эллинизация. О том, какую роль сыграло в этих процессах эллинское культурное наследие, нами уже было сказано. Однако на испанском материале видно, что ни одно оно имело резистентное значение по отношению к романизации. В частности, такую же роль сыграло и финикийское культурное влияние. Не более трех столетий понадобилось для романизации «девственной» почвы Британии (I–IV вв. н.э.), тогда как финикийская культура в Испании не менее трех столетий сдерживала свои позиции перед могучим потоком римской цивилизации (II в. до н.э. – II в. н.э.). В случае завоевания Испании вестготами на три века раньше получили бы совсем иную культурно-историческую картину! Конечно, определенную роль в отмеченной выше закономерности сыграла более мощная количественная миграция римлян в западные провинции, которые были географически ближе к Италии. Однако это далеко не все. Если для Галлии или для Паннонии такое утверждение вполне справедливо, то для Эллады оно вряд ли подходит. Может ли разница расстояний в 500–600 км (Лондиний – Рим; Александрия – Рим) быть решающей, когда речь идет о пяти-шестивековом процессе, происходящем на едином геополитическом пространстве? О том, что географическая близость не является достаточным условием победы романизации или эллинизации в той или иной провинции, свидетель-

ствует не только судьба находившейся под «боком» римлян Эллады, но и Дакии, и отчасти Мёзии.

Исследование Т. Златковской дает определенные представления о том, как протекали интересные нас процессы в последней. В начале I в. Мёзия была превращена в римскую провинцию, оккупированную легионами. В Западной Мёзии во II–III вв. н.э. продолжал существовать западнопонтийский союз городов со столицей в Томах. Их внутреннее устройство оставалось греческим, но находящиеся рядом *vicī* и *pagi* имели уже римскую организацию. Дошедшие надписи городов сделаны преимущественно на греческом языке, в то время как сел и деревень практически всегда на латинском [13]. В Томах располагались стадион, театр, цирк, различные публичные здания. В Истре во времена Антонинов имелись свои термы, палестры, базилики. В Никополе найдены остатки театра, закрытой галереи, акведука, статуй Гермеса и Афродиты. В Тире граждане с римскими именами составляли до ¼ населения [14]. В припонтийских городах Мёзии весьма часты упоминания гладиаторов. Ценили их и во внутренних городах провинции. Недалеко от Борисовграда нашли даже скульптурный памятник одному из них [15].

Таким образом, в отличие от соседней Фракии, одинаково с Мёзией граничащей с Македонией, в последней элементов романизации оказалось значительно больше [16].

Интенсивнее эта закономерность проявилась в Дакии, которая географически ближе к Македонии, а не к Италии. В III–I вв. до н.э. гето – дакийские племена, жившие на территории будущей Румынии, находились в тесных отношениях с эллинами, о чем свидетельствуют греческие ремесленные изделия, найденные здесь, а также монеты местной чеканки, похожие на эллинские прототипы.

Много находок греческого импорта последних веков до нашей эры обнаружено в районах вдоль Дуная (соседних с Добруджей) и единичные экземпляры в поселениях по рекам Серет и Яломица. «Подавляющая часть греческого импорта на территории Дакии приходится на период III–II вв. до н.э., причем почти не встречаются предметы искусства, но преимущественно остатки тары (остродонных амфор)» [17]. Возможно, перед нами культурно-диалоговая ситуация, схожая с той, что сложилась на севере Пиренейского полуострова в отличие от его южных районов. Дакийская элита оказалась весьма равнодушной к греческой духовной культуре в отличие от элиты турдетан и бастулов, в области которых возникает и распространяется каменная скульптура. Иным была степень римского влияния в Дакии. В I в. до н.э. сюда стали проникать римские купцы, по-видимому, из западно-

понтийских городов. Территория распространения импортных изделий заметно увеличилась: клады римских монет того времени находят в бассейне р. Муреш, Банате, Олтении, Мунтении, Молдавии. В ходе археологических раскопок поселения Тиносул, которое перестало существовать уже в середине I в. н.э., было обнаружено множество римских предметов – бронзовый канделябр, римский наконечник ножен меча, орнаментированный простыми горизонтальными линиями, фрагменты стеклянных сосудов, фибулы, керамика римских типов и др. Перед нами типичное поселение того времени [18]. Однако находок каменной скульптуры практически не наблюдается: попадают в погребальном инвентаре лишь глиняные фигурки идолов, браслеты со змеиной головкой автохтонного происхождения и т. п. [19]. Даки были чрезвычайно воинственным народом. Римские авторы постоянно говорят о частых столкновениях с ними [20]. Сармизегетуза, Ромула, Апул и все другие дакийские города возникли уже в следующую эллинскую эпоху как поселения ветеранов, которых правительство наделяло землей. Они вели хозяйство по романскому образцу, использовали бронзовые фибулы формы буквы «Т» и гончарную посуду, подобную арретинской.

Латынь и духовная культура римлян довольно широко распространяются в Дакии. Вначале в канабах, а потом и в муниципиях строятся римские амфитеатры Сармизегетузе, Поролиссе, канабе XIV двоянного легиона. Театров не было.

Обычным делом стало сооружать посвященные памятники богам и алтари с латинскими эпитафиями, строить виллы в римском архитектурном стиле с мозаичными полами, статуями и статуэтками римских богов и ларов [21]. О том, что романизация была здесь довольно глубоким процессом, свидетельствует тот факт, что после окончательного ухода римлян и части латинизированного населения из Дакии в 271 году другая его часть осталась в будущей Румынии навсегда. Об этом свидетельствует хрестоматийный случай с погонщиком осла румыном, говорившем на латыни. Так византийцы в X веке узнали, что и здесь, в горах рядом с Болгарией, живут потомки ромеев [22]. А ведь Дакия всего каких-то полтора столетия находилась под римским владычеством. Да и городов, построенных римлянами, по данным античных географов, здесь было всего 43, тогда как только в Тарраконской Испании их насчитывалось 179 [23]. Однако результат оказался схожим: элементы романизации явно преобладали над элементами эллинизации в культурной жизни этих провинций [24].

Итак, признавая всю важность географического расстояния как одного из факторов, определяющего соотношение интересующих нас процес-

сов, еще раз подчеркнем: отдаленность Иберии и Черноморского побережья Кавказа от Эллады не помешала в свое время грекам в VIII–VI вв. до н.э. равномерно расселиться в прибрежной полосе Средиземноморья. В Массалию и Эмпорейон ионийцы плыли не менее охотно, чем в Синопу или Навкратис. Их единственным конкурентом долгое время оставались лишь отважные финикийцы. До прихода римлян такое геополитическое соотношение оставалось неизменным. Географического фактора явно недостаточно для объяснения соотношения процессов романизации и эллинизации в провинциях Римской империи.

Феномены несовпадения областей распространения греческой вазописи и греческой скульптуры на Пиренейском полуострове при близости последней, скорее, к финикийской, чем эллинской зоне колонизации; использования сельским населением Мёзии латыни, а не греческого языка соседних припонтийских городов; усиленной романизации Дакии и прочие позволяют выдвинуть тезис о влиянии менталитета народов на процесс филиации культурных феноменов и, в частности, феноменов романизации и эллинизации. Менталитет реципиентов – жителей покоренных провинций Римской империи – ускорял или замедлял этот процесс [25]. Об этом свидетельствуют кроме вышеприведенных и следующие факты.

Во-первых, особенности скульптуры разных провинций римской империи. Если для галльских образцов характерны достоинство и внутреннее спокойствие, для малоазиатских и сирийских – глубокая эмоциональность, то германские изображения театрализовано-патетичны, а африканские повышено-экспрессивны [26]. Всем этим особенностям можно найти свои объяснения: воинственный дух берберских народов, их тяга к внешней экспансии столь заметные во вторжениях Альморавидов и Альмохадов на Пиренейский полуостров; в интенсивном распространении донаристических идей в североафриканских провинциях (III–IV вв. н.э.), которые проявляют себя в скульптуре этих провинций. Внутренняя созерцательность и духовная «мудрость битых холопов» (С.С. Аверинцев) выражает себя во внешней умиротворенности и глубокой душевной эмоциональности сирийских портретов. Высокая оценка собственной личности, представления о ее выдающихся правах и достоинствах, столь характерные, по Н.Я. Данилевскому, для духа германцев, проявляют себя в нарочитой театрализованности и патетике их скульптурных портретов. Особенности галльского скульптурного портрета с чертами кельтского менталитета свяжем далее [27].

Во-вторых, о влиянии духа народов на процесс филиации культурных феноменов свидетельствует довольно широкое распространение латыни среди местного населения на Западе Римской империи. Испанский и французский языки, как известно, языки романские. Факт же решительной романизации кельтско-иберийской этнической среды никак не отнести к более поздним, чем III–IV вв. эпохам, поскольку на этих территориях в то время уже господствовали германские варвары: вестготы – в Испании (418 г.), франки – в будущей Франции (486 г.). Причем, число завоевателей по сравнению с числом жителей римских провинций было невелико [28]. Почему же на Западе Римской империи латынь романизирует местные языки, а на Востоке греческий делает подобные успехи только в Малой Азии? Сирийцы, копты, евреи «остаются при своих языках». Ответ: «сравнительно слабая колонизация эллинами и римлянами этих провинций» явно не подходит: эти территории стали объектами усиленного эллинского влияния еще с конца IV в. до н.э. По-видимому, решение проблемы кроется в сравнительном несоответствии архетипов, а следовательно, и языковых структур этих народов римскому и греческому национально-культурным архетипам и языковым структурам. Проблема требует своего дальнейшего рассмотрения специалистами. Однако ясно, что восточные народы не стали романскими, в отличие от испанцев, французов, даков, и не испытали такое сильное влияние латинского языка, как кельтские языки автохтонного населения Британии.

В-третьих, аргументами, подтверждающими выдвинутый нами тезис, являются также определенные факты эллинистического влияния на индийскую культуру. Прежде всего, имеется в виду феномен эллинистического искусства Гандхары. Оно возникло спустя несколько столетий после завоевания Греко-Бактрийского царства юэчжами (середина II в. до н.э.) в кушанской среде, где уже не существовало полисов, которые, по Е.М. Штаерман, необходимы для развития эллинистической культуры [29]. По-видимому, гандхарскими мастерами были неиндийцы [30]. В гандхарской скульптуре II–III вв. н.э. реализуются не линейно-имманентные принципы индийского искусства, а греческие представления о внешне-прекрасной телесности. Первые предполагают передачу внутренних ощущений сознания, духовного контроля над телом, последние – точного воспроизведения его внешних параметров костно-мышечной структуры [31]. Были ли творцами гандхарских шедевров сами греки или среднеазиатские скульпторы, мы, видимо, никогда не узнаем. Но одна существенная эстетическая деталь поразила мировидение индийца и получила широкое распространение: «внешняя

одухотворенность лица Будды, совершенно чуждая духу индийской пластики, появляется под влиянием Гандхары во многих памятниках индийского искусства» [32]. Красота человеческого лика оказалась в конце концов глубоко созвучной красоте внутреннего духовного подвига, реализуемого в феномене индийской йоги. Вероятно, изображение бога на цветке лотоса также имеет эллинистическое происхождение. В древнеегипетских памятниках искусства оно известно с глубокой древности, в Гандхаре появляется только после походов Александра Македонского и распространяется по всему Индостану [33]. Кроме того, под греческим воздействием индийские монеты принимают обычную круглую форму с рельефными портретными изображениями и легендами. Наличие в первые века нашей эры колонн с греческими ордерами, портиков в архитектуре северо-западной Индии, греческих надписей на монетах, переводов эллинских астрономических трактатов и т. п. также свидетельствуют о сравнительно долговременном эллинском влиянии на культуру Северо-Запада Индии [34]. Даже если принять во внимание диаметрально противоположные выводы специалистов о количестве греческих колонистов в зоне эллино-индийских контактов [35], несомненно, что индийский менталитет влиял на выбор феноменов филиации. Одни из них усваивались очень надолго, другие на меньший исторический срок. Эту разницу трудно объяснить историческим присутствием греков в данном регионе.

О динамичности и флуктуациях описываемых процессов филиации свидетельствует «националистическая» реакция на романизацию и эллинизацию, которая наблюдается в различных регионах Римской империи во II–IV вв. н.э. В Северном Причерноморье она имела следующие особенности. В Ольвии II–III вв. процент импортной керамики значительно снижается, и, наоборот, увеличивается производство керамики скифских образцов. Эллинское влияние ослабляется во II в. и в культуре Боспорского царства (римское там было во все незначительным) в пользу сармато-скифского. В боспорских погребениях этого времени находят целые наборы сарматского оружия – железных мечей, кинжалов, ножей, конской сбруи. В пантикапейских мастерских вырабатывается стиль, сочетающий геометрический орнамент с обильными цветными вставками из драгоценных камней и стекла, о чем свидетельствуют скифские изделия в кубанских курганах. Наконец, во всех боспорских городах «варварская» ономастика – имена, названия, язык надписей и т. п. – начинает преобладать над греческой. Этот обратный «рекультурный»

процесс заканчивается здесь в IV в., когда Боспорское царство пало под ударами могучих гуннов [36].

В III и особенно в IV веках наблюдается «дероманизация» Галлии, предшествующая, как и в Северном Причерноморье, варварской эпохе. Снова появляется институт друидов. Возрождаются старые кельтские типы божеств, тогда как чисто римские скульптурные формы варваризируются [37]. Аналогичный процесс происходит на территории Дакии в III в., о чем свидетельствует резкое количественное увеличение дакийских (неримских) имен по сравнению с предыдущим II веком [38]. В Египте IV–V вв. копская реакция против всего эллино-романского нашла выражение в расцвете египетского монашества и становлении национальной поэзии на коптском языке, «скудной и варварской в отличие от греческой, но близкой народу». Творцом этого языка являлся Шенуте (ум. 451 г.), грозный настоятель Белого монастыря. Именно монахи его круга, провозглашавшие своим вождем Кирилла Александрийского, убили градоначальника Ореста и философа-неоплатоника Ипатию [39].

Как видим, националистическая реакция на эллино-романскую культурную экспансию – это повсеместный процесс. Любопытно, что в Северном Причерноморье он начался еще до общеимперского кризиса III века и был историческим ответом покоренных народов не только на романизацию, но и эллинизацию их культур. Если уровнем цивилизованности элиты общества еще можно объяснить интенсивность процесса филиации, то националистическую реакцию этим не объяснить. К.Г. Юнг подобные процессы объяснял феноменом энантиодромии – «выступлением бессознательной противоположности, притом именно во временной последовательности». Одни архетипы души при их усиленной сознательной реализации начинают противоречить другим архетипам, так что неизбежно сначала торможение, а потом перерыв в реализации первых. Обращение в христианство апостола Павла, самоотождествление больного Ницше с Христом и т. п. – примеры данного процесса, приводимые психологом [40]. Однако неясно, почему неостребованные противоположные архетипы в этом процессе так сильно «давят» на сознание, требуя своей реализации. Юнг, скорее, углубленно констатирует, чем решает данную проблему.

Исходя из вышеприведенных фактов, можно сделать вывод, что менталитет местных народов оказывал определенное влияние на процесс филиации феноменов культуры, в частности, на соотношение элементов романизации и эллинизации в провинциях Римской империи. Далее покажем на конкретном примере романизации галлов то,

как этнические архетипы кельтов могли повлиять на их культурно-исторический диалог с римлянами.

Если в основе греческой культуры лежит интуиция прекрасного тела, то в основе кельтской – интуиция пространственной схемы. В сфере воображения последняя становится криволинейной. Мир извилистых линий как будто вводит нас в фантастический лес кельтского искусства, наполненного разными живыми существами. Это материя, преобразованная противоборством нематериальных духов. Предмет, попадая в сие особое пространство, становится эстетическим объектом [41]. Склонность к абстрактно-геометрической стилизации вещей приводит к тому, что семантическая двойственность становится характерной чертой искусства. Для грека спираль оставалась всегда спиралью, лицо лицом, у кельтов неясно, где кончается одно, а начинается другое. Они «читали» лица в спиральных и завитках. Чрезвычайно любили сложный и извилистый орнамент, искусство которого расцветает уже в раннехристианскую эпоху. Греческие атлеты и вены для них слишком плоско откровенны. Кельты, соприкасаясь с миром античных форм, глубоко преобразовывали их в духе своих основополагающих интуиций. «Формальный натурализм античных монет дегенерировал или возвысился, все зависит от точки зрения, в типично кельтскую фантастику, – полагает кельтолог Э. Росс. – Здесь мы видим отрубленные головы, ноги лошадей, бегущие отдельно от тел, колеса колесниц, крутящиеся сами по себе, целый ряд культовых зверей и птиц, символы солнца, магические знаки и всевозможные мифологические чудеса» [42]. Например, используя в качестве прототипа изображение льва на мессалийских монетах, салассии еще сохраняют греческую легенду и общую структуру изображения, но уже сильно схематизируют его: мускулатура задних ног атрофируется, грива становится геометрическим рисунком и т. п. У лемовинцев прототип уже трудно узнать: тело льва «становится» спиралью с резко выгнутой задней частью – основой фигуры; пасть – абстрактным полукругом, сходным с символами луны, а на иных монетах к фигуре (льва уже не скажешь!) добавляется три рога – знак могущества, плодородия и другие символы. На монете эдуев, например, лицо персонажа делится на две части по горизонтали, нос сливается с возвышением лба и шлемом, губы и рот превращаются в точки. На монете байокассов «из вьющейся прически классического античного профиля постепенно проявляется щетина божественного кабана» [43]. Тяга к «живой» абстрактности приводит к великолепной передаче ритма и движения кельтскими художниками. Таковы бронзовые фигурки танцующей девушки и танцующего мужчины из Неви-ан-

Сунья, чьи движения завораживающе – идеальны и утонченно-грациозны. Греки не могли бы передать их совершенное, чем кельтские мастера. Та же интуиция пространственной схемы предопределила огромную любовь к слову при полном господстве устной традиции. Кельтские друиды передавали знания из поколения в поколение, не прибегая к письменным знакам [44]. Чужеземцев у галлов поражал контраст простой неряшливой обстановки дома и элегантности речи хозяина. Острота ума, склонность к обучению, страсть к классификациям и любовь к истине отличали кельтов [45]. В их искусстве очень часто встречаются птицы, человеческие головы и животные, приобретающие фантастические неестественные формы. Мир причудливо сочетающихся, извивающихся узоров кельтских зеркал, упряжных колец симметрично замкнут. Но сама абстрактная линейность схемы взрывает заколдованное пространство. Особенно хорошо это видно в асимметричных памятниках – таких, как фибула-дракон из Карлайла и браслеты-полукольца из княжеского погребения в Вальдальгейсхайме. Здесь «в спиральный узор вплетены человеческие головы, а спирали, выходящие из лба и продолжающиеся по бокам головы, выглядят так, будто они изображают рога» [46]. Пространство будто взрывается внутренней схемой в бесконечном борении завитков «протуберанцев», на поверку оказывающихся то человеческими лицами, то играющими волнами волос... Вот-вот и кривая линия распрямится в бесконечность, устремится вдаль неудовлетворенным потоком фаустовской души. В кельтском искусстве – один из истоков последней.

После всего вышеизложенного неудивительно, что в скульптурном портрете романизированные мастера западных провинций не преуспели. Их всегда в этой области отличала «недостаточность практических навыков, часто непонимание сущности пластического портретного искусства» [47]. И это несмотря на полутысячелетний период римского культурного присутствия. Рельефы здесь были более распространены, чем круглая скульптура. Объяснить эти факты никак невозможно отсутствием навыка и неумелостью кельтских мастеров [48]. Остается только одно: признать их художественное мышление довольно чуждым пластическому мышлению греков [49]. Кельтский менталитет находит больше соответствия в римском, нежели греческом менталитете. Скифы, к примеру, наоборот, были «помешаны» на греческих образцах.

Подобно римлянам, кельты того времени являлись чрезвычайно воинственным народом. Цезарь подчеркивал, что до его прихода галлам приходилось ежегодно вести наступательные или оборони-

тельные войны [50]. Другой римский автор Страбон отмечает, что «все племя, теперь называемое галльским или галатским, помешано на войне, отличается отвагой и быстро бросается в бой; впрочем, оно простодушно и незлобиво. Поэтому в состоянии возбуждения галаты устремляются в бой открыто и без оглядки, так что тем, кто захочет применить хитрость, их легко одолеть. Кто бы, когда и где ни пожелал под любым случайным предлогом раздражать галлов, найдет их готовыми встретить опасность, хотя бы у них не было никакой поддержки в борьбе, кроме собственной силы и отваги» [51]. Лучшая часть римской конницы во времена Страбона состояла из кельтов [52]. «Кельтский Ахилл» Кухулин и герои древнеирландских саг ведут себя всегда очень воинственно [53]. Римляне смогли «помочь» кельтам воплотить в жизнь их стремление к порядку и оформлению жизненного пространства, на что у самих кельтов не хватало характера. Греческое же влияние не выходило за долину реки Роны и юг Галлии. Невиданное для кельтского мира III–II вв. до н.э. скопление памятников скульптуры в этих областях – это результат эллинского влияния. Многие монеты арвернов и белгов имеют своим прототипом македонские статеры, игравшие значительную роль в кельтском денежном обращении. Любопытно, что из 1150 дошедших до нас собственных имен граждан римского Лугдунума 306 принадлежат грекам [54]. В отдельных случаях кельты пользовались буквами греческого алфавита [55]. Однако кельтский алфавит возникает позже и основывается на латинице [56]. Если жители восточных провинций сравнительно мало ценили гладиаторские увеселения, иная судьба ждала последние у кельтов. Еще Афиней заметил страсть кельтов к поединкам с кровавым исходом [57]. Отрубленные в битве головы врагов галлы использовали как трофеи в ходе триумфа. Их часто приносили в жертву богам [58]. В Рокепертюзе и других святилищах в стенах даже были специальные ниши для черепов [59]. Страбон повествует о том, что отрубленные головы врагов кельты вешали на шеи своих коней, а некоторые из них бальзамировали кедровым маслом и бережно хранили в ларцах, чтобы при случае похвастаться ими перед гостями [60]. И хотя римляне считали обычай обезглавливания подлым и варварским и покончили с галльскими человеческими жертвоприношениями, гладиаторские игры получают широкое распространение в Галлии [61]. В VI столетии в эпоху Меровингов, когда Западной Римской империи уже не существовало, франкские короли все еще продолжали тешить себя зрелищами в деревянных цирках, специально для того построенных [62].

Под римским господством Галлия переживает хозяйственный подъем. Интенсивно осваиваются новые земли на севере и на юге, возникают средние и крупные поместья римской и галльской знати, в которых широко используются труд рабов и колонов. Развивается виноградарство и садоводство. В областях Центральной и Юго-Восточной Галлии, где накануне римского завоевания социальная дифференциация зашла достаточно далеко – племенные союзы эдуев, арвернов, римское господство резко ускорило рост частной собственности и формирование классового общества у галлов. Последнее по типу стало приближаться к римскому. Что касается северных и северо-западных районов, то здесь данные процессы шли сравнительно медленно. Римские дороги, несмотря на малое их проникновение вглубь страны, а в Пикардии, например, они пересекли лишь 7 деревень, прочно соединили между собой все города-провинции. Это была основа дорожной сети Франции на 1000 лет! Сами галльские города с правильными кварталами каменных домов, оборонительными стенами, высокими храмами, акведуками, театрами и цирками, школами грамматиков и риториков появились именно в римское время [63].

По подсчетам французского историка П. Дюваля, на восьмимиллионное население Галлии приходилось всего 100 тысяч римских солдат, 100 тысяч колонистов и еще столько же римских предпринимателей и рабов [64]. Проблемой остается определение степени проникновения романизации в толщу крестьянского населения. С одной стороны, этот процесс сильно ограничивался городскими стенами, а с другой, ярчайшим феноменом романизации является вытеснение кельтских языков латынью! Уже в I в. н.э. верхушка городского населения Галлии стала говорить по-римски. В деревнях же кельтские наречия сохранялись довольно долго. В окрестностях Бордо в III–IV вв. люди, не знавшие кельтского, разговаривали с крестьянами с помощью переводчиков. Однако, восприняв ряд кельтских слов и выражений, ко времени падения Западной Римской империи латынь стала родным языком большинства галлов! Причины этого феномена, по Ю.Л. Бессмертному, заключаются в следующем. Во-первых, на латыни говорили в армии, суде, администрации, школе; во-вторых, по своему строю и фонетике языки кельтских племен были отчасти родственны латыни, а не греческому (!); в-третьих, латынь конкурировала не с единым кельтским языком, а множеством племенных диалектов; в-четвертых, латынь была языком письменной традиции, а не только устного общения [65].

Под воздействием римской архитектуры начинают возводиться храмы в стиле *fana* [66]. В галльской скульптуре кельтское и романское влияние взаимопересекаются. Так, например, в изображениях «колонн Юпитера» отразился кельтский миф о борьбе Тараниса-Громовержца с противником. На них изображен всадник, попирающий изображение чудовища со змеиным хвостом. Благодаря архитипичности сюжета он получает широкое распространение (известно около 150 таких колонн), тогда как скульптуры Миневры, покровительницы ремесел и торговли очень редко объединяются с местными божествами [67]. Средневековые схолии к «Фарсалиям» Лукана отождествляли кельтского Тевтата с римским Меркурием, Эзуса с Марсом, а Тараниса с Дито. В другом варианте Тевтата с Марсом, Эзуса с Меркурием, а Тараниса с Юпитером [68]. С.В. Шкунаев отождествляет Меркурия с Лугом, богом ремесленников, провидцем, магом, воином, поэтом. Апполон в кельтской традиции несколько утрачивает свой «солнечный характер» и ассоциируется с Беленом, Граном и другими божествами водных источников. Отождествить же Марса с кем-либо с большей или меньшей степенью вероятности невозможно из-за ограниченного количества и малого своеобразия его памятников в Галлии. Возможные варианты по Шкунаеву – Сегомо, Смертриос и Камулос. Значительная часть местных культов романизацией была мало затронута. Ввиду сложности функций самих кельтских божеств и их неоднозначной сопоставимости с римскими божествами проблема их соотношения остается всегда актуальной проблемой кельтологии [69]. В галльских надгробиях и каменных рельефах с необычной для римлян силой звучит тема труда. Дровосеки, кузнецы, бочары, плотники становятся их обычными героями. Несмотря на отмеченную нами схематичность, галльская скульптура по-своему лирична и правдива.

Таким образом, культурный диалог галлов и римлян оказался плодотворнее кельтско-эллинистического культурного взаимодействия ввиду большего количества «созвучных» черт в архетипах народов, пришедших в столкновение на берегах Ла-Манша и Сены, Луары и Роны в I–IV вв. н.э. Прозаичные и грубые, воинственные и прямолинейные римляне, великолепные организаторы и воины, оказались по духу ближе кельтам, чем хитроумные эстеты греки, ценящие выше всего прекрасную телесность. Кельтский менталитет повлиял в определенной мере на соотношение процессов эллинизации и романизации в Галлии, по-своему предрешив «победу» последней.

Обобщим вышесказанное. Формализованного сравнения процессов романизации и эллинизации

во всех провинциях по одним и тем же критериям не получилось. Вряд ли это возможно даже при полной опоре на первоисточники. Будущие специальные исследования по проблеме нашей статьи столкнутся с необходимостью обоснования аутентичности критериев сравнения. В качестве таковых мы избрали величину разнообразия родов культурных феноменов и количественные характеристики внутри них. Получилась довольно сложная картина, которую нам пришлось упростить с целью получения такой схемы (модели), которая бы объясняла последующий ход истории византийской культуры.

Итак, материальные достижения римлян получают повсеместное распространение в империи. Дороги, акведуки, термы, фортификационные сооружения, а также право и римские государственные учреждения безраздельно завоевывают покоренные пространства *Rex Romana*. Что же касается феноменов духовной культуры – таких, как язык, театры, амфитеатры и гладиаторские игры, художественная литература и ораторская проза, образование и наука, искусство и архитектура, то здесь картина иная. Если упростить ее «грубо» и «зримо», то получим, что в Галлии, Британии, Иберии, Дакии и Северной Африке преобладали элементы романизации, тогда как в Элладе, Фракии, Малой Азии, Сирии и Египте – эллинизации. Римская архитектура и римский скульптурный портрет были, пожалуй, наиболее яркими феноменами романизации, получившими распространение в духовной культуре восточных провинций. Однако следует учитывать, что они являлись во многом прямыми наследниками греческого зодчества и пластики, их канонов. Для развития этих феноменов важно само наличие такого обширного культурно-исторического поля, каковым был *Rex Romana*. Причем и здесь более материальная форма – архитектура оказалась куда более разработанной римлянами, чем более духовная – пластическое искусство. Подлинный прорыв в последнем наблюдается уже в завершающие века римской цивилизации. Так что перед нами, возможно, определенная закономерность: в менее материальных сферах преуспевают эллины, в менее духовных – римляне. При этом необходимо подчеркнуть, что и сирийцы, и копты, и малоазиаты, и галлы подходили избирательно к плодам греческого и римского духа, усваивали только то, что соответствовало архетипам этих народов. Такое соотношение романизации и эллинизации в западных и восточных провинциях Римской империи обусловлено следующей совокупностью факторов: во-первых, самим греческим культурно-этническим архетипом; во-вторых, мощной эллинизированной полисной средой на востоке империи и отсутствием таковой на западе; в-третьих,

особенностями менталитета тех народов, которые вступили в культурный диалог с эллинами и римлянами на обширных пространствах Европы и Азии; в-четвертых, величиной (близостью или дальностью) географических расстояний, которые отделяли Италию или Элладу от других территорий империи. Таковы итоги нашего исследования проблемы.

Преобладание эллинских начал в духовной культуре восточных провинций Римской империи предредило на столетия общее направление развития византийской цивилизации. Последняя всегда оставалась греческой в своей основе, римские начала занимали в ней сравнительно скромное место. Со временем эллинизирующая тенденция только усиливается. В правление императора Маврикия (582–602) все официальное делопроизводство переходит исключительно на греческий язык [70]. Византийские императоры начинают именовать себя на эллинский манер василевсами. От римлян останется лишь гордое имя ромеев, которое будет как византийские правительственные учреждения и кодекс гражданского права напоминать до конца существования империи об ее истоках. Пройдет менее полувека после правления Маврикия и Сирия, Египет и Палестина надолго, а определенные земли навсегда отойдут от Ромейской державы. Здесь сыграет определенную роль религиозно-этнический фактор. Сирийцы, копты, иудеи без всякого сопротивления признают власть родственных им арабов. Монофизиты предпочитают мусульман дифизитам – православным. Области же, в которых господствовало греческое население (Малая Азия и Балканы), сарацины завоевать так и не смогут. В X – начале XI вв. империя даже перейдет с этого плацдарма вновь в наступление на свои бывшие сирийские и палестинские владения.

Византийская четырехступенчатая система образования на протяжении всего средневековья будет эталоном для соседних народов, однако на всех ее уровнях изучались почти только греческие авторы: Гомер, Гесиод, Пиндар, Геродот, Фукидид, Исократ, Демосфен, Платон, Аристотель. Большим почетом пользовался у ромеев тот, кто любил и знал наизусть их сочинения. Обучение в школах проходило на греческом языке. Ни Василий Великий, ни Григорий Назианзин, ни Иоанн Златоуст, ни Фотий – выдающиеся византийские богословы и ученые – не знали латинского языка, а писали свои труды только по-гречески. В раннем средневековье преподавание на латыни шло в правовых школах Газы и Берита, Константинопольском университете, да еще лишь в некоторых других столичных учебных заведениях [71]. Само византийское право со временем переходит на греческий язык. Эклога, Эпанагога, Прохирон, Василики, Номоканон –

все важнейшие правовые акты, по крайней мере, с VIII века начинают публиковаться по-гречески, а не на латыни. Так разрешается противоречие между грекоязычным характером населения империи и латиноязычным характером ее законодательных памятников [72]. Ромеи вообще мало интересовались и мало переводили латинских авторов [73]. Например, в астрономической науке Иоанн Филопон, Василий Великий, Стефан Александрийский, Олимпиодор, Георгий Писида, Косьма Индикоплов, Маркиан – плеяда эллинских ученых решительно «перевешивает» их латинских коллег (Гонория, Лактанция, Орозия), имевших хождение на территориях восточно-римской империи [74]. Еще раз напомним, что греческие богословы не читали Августина Блаженного, тогда как Корпус Ареопагитик был широко известен на Западе [75]. В средневизантийский период эллинизирующая тенденция только усилилась. Гордые ромеи сравнительно мало ценили достижения других, варварских, с их точки зрения, народов [76]. Разница культурных архетипов греков и римлян проявила себя и в догматических разногласиях эпохи великого церковного раскола: греки отвергли идею филиокве, поскольку она вносила асимметрию в триадологическую формулу ипостасных свойств божества. Более красивой оказалась православная версия, нежели католическая.

Положение коренным образом начинает меняться только в XIV–XV вв. на закате империи ромеев. Греческие гуманисты жадно потянулись к творческим достижениям западноевропейских народов и стали осознавать, какой вред византийской культуре приносит вера в национальную исключительность и «оторванность» от Запада [77]. Так, к примеру, Фомой Аквинатом восхищались и Дмитрий Кидонис, и Иоанн Кантакузин, и Геннадий Схоларий. «Ах, если бы ты был греком, а не латинянином!» – восклицал в страстном по-

рыве последний византийский патриарх [78]. Кидонис в своей «Апологии» повествует о том, что, взяв в руки «Сумму против язычников», он был так воодушевлен, что «решил перевести из нее несколько отрывков на греческий язык, имея в виду моих друзей, не верящих, что у латинян могло быть что-то действительно стоящее из литературной продукции. Действительно имя латинянина в это время вызывало у наших соотечественников только представления о парусах, веслах, купцах, ремесленниках и трактирщиках. Считая себя монопольными в области мудрости, гордящиеся Платоном и его учеником, наши соотечественники подводили латинян под категорию варваров, оставляя за ними искусство войны и всякие подлые ремесла. Это глубокое невежество было результатом долгого разделения двух народов. Я представил императору (Иоанну VI Кантакузину – Д.Ф.) первые отрывки моего перевода и он был ими так очарован, что обязал меня продолжать начатый труд, заявив, что греки извлекают из него большую пользу» [79].

Латинский язык начинает играть все большую и большую роль в византийском образовании. Уже в конце XIII в. его углубленно преподают в школе Максима Плануда. Он и его ученики переводят на греческий Цицерона, Цезаря, Овидия, Боэция, Августина и других латинских авторов [80]. Однако не стоит переоценивать этот обратный процесс, идущий в византийской культуре. Подобно тому как в «буржуазную толщу» итальянской гуманистической среды не проникали сочинения греческих авторов, так и в поздневизантийском образованном обществе до конца его существования латинское влияние не шло дальше «могучей кучки» интеллектуалов и гуманистов. Таковы были долговременные последствия «победы» эллинизации над романизацией в духовной культуре восточных провинций Римской империи.

**Примечания**

1. Моммзен, Т. История Рима: В 5 т. – СПб., 1999. – Т. 5. – С. 137.
2. Циркин, Ю.Б. Финикийская культура в Испании. – М., 1976. – С. 2321.
3. Там же. – С. 185.
4. Там же.
5. Там же. – С. 200.
6. Там же. – С. 202.
7. Аррибас, А. Иберы. Великие оружейники железного века. – М., 2004. – С. 45–47.
8. Там же. – С. 142.
9. Там же. – С. 139.
10. Страбон. География: В 17 кн. – М., 1994. – С. 150–151.
11. Альтамира-и-Кривеа, Р. История Испании. – М., 1951. – С. 44.
12. Там же. – С. 203.
13. Златковская, Т. Д. Мёзия в I–II веках нашей эры. – М., 1951. – С. 115.
14. Там же. – С. 115.
15. Там же. – С. 88.

16. Первоисточников по истории Фракии сохранилось мало. В основном это надписи III в. Ранович А.Б. утверждает, что фракийцы были эллинизированы лишь со II в. н.э. Тогда их города приобрели греческие организацию и облик. Столь поздний рубеж примечателен, поскольку Фракия соседствует с Элладой непосредственно. Его можно объяснить тем, что фракийцы были родственны дакам и гётам, а культурно-этнические архетипы последних более соответствовали римскому, нежели эллинскому менталитету. См. также: Ранович, А.Б. Восточные провинции Римской империи в I–III вв. – М.; Л., 1949. – С. 246.
17. Кругликова, Н.Т. Дакия в эпоху римской оккупации. – М., 1955. – С. 30.
18. Там же. – С. 31.
19. Там же. – С. 56.
20. Там же. – С. 33.
21. Там же. – С. 93.
22. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1993. – С. 76.
23. Кругликова, Н.Т. Указ. соч. – С. 120.
24. Еще более это ощутимо в соседней с Дакией Паннонии. См. Колосовская, Ю.К. Паннония в I–III веках. – М., 1973; Она же: Рим и мир племен на Дунае I–IV вв. н.э. – М., 2000.
25. О том, что «племенные начала» населения провинции влияют на «самый характер греческой или римской образованности ими принятой», придавая ему свои особенности писал еще в XIX веке талантливый русский историк С.В. Ешевский. См. Кругликова, Н.Т. Дакия в эпоху римской оккупации. – М., 1955. – С. 142.
26. Соколов, Г.И. Римский скульптурный портрет III века и художественная культура того времени. – М., 1983. – С. 91.
27. Исследователи скульптуры Херсонеса, например, также отмечают, что здесь создается местный северо-причерноморский стиль, своеобразие «которого выражалось в том, что, обобщая предельно пластические формы, передавая мелкие подробности причесок и одежды, мастер довольствовался внешней правдивостью человеческой фигуры. Это не было результатом профессиональной слабости, но, главным образом, иных эстетических норм. Образ человека в работах местных мастеров часто не имел психологической выразительности, зато любовь к декоративности, чувство гармоничной композиции придавало произведению истинно художественный законченный вид» (Цит. по кн.: Веникеев, Е.В. Севастополь и его окрестности. – М., 1986. – С. 74).
28. См. Урланис, Б.Ц. Рост населения в Европе (опыт исчисления). – М., 2002.
29. Штаерман, Е.М. Кризис античной культуры. – М., 1975.
30. Культура Древней Индии. – М., 1975. – С. 330.
31. Там же. – С. 324.
32. Там же.
33. Там же. – С. 589.
34. Там же. – С. 594–595.
35. Там же. – С. 595.
36. См.: Каллистов, Д.П. Северное Причерноморье в античную эпоху. – М., 1952.
37. Культура Древнего Рима: В 2 т. – М., 1985. – Т. 2. – С. 290.
38. Кругликова, Н.Т. Указ. соч. – С. 150–152.
39. Культура Византии IV – первой половины XV вв. – М., 1991. – С. 310; Карташев, А.В. Вселенские соборы. – М., 1994. – С. 208.
40. Юнг, К.Г. Психологические типы. – М., 1996. – С. 584.
41. Культура Древнего Рима: В 2 т. – М., 1985. – Т. 2. – С. 276.
42. Росс, Э. Кельты-язычники. Быт, религия. Культура. – М., 2005. – С. 241.
43. Культура Древнего Рима: В 2 т. – М., 1985. – Т. 2. – С. 277–281.
44. Гай Юлий Цезарь. Записки о галльской войне. – М., 1991. – С. 112.
45. Росс, Э. Указ. соч. – С. 128.
46. Там же. – С. 212.
47. Соколов, Г.И. Указ. соч. – С. 92; Филипп Ян. Кельтская цивилизация и ее наследие. – Прага, 1961. – С. 153, 155–160.
48. Соколов, Г.И. Указ. соч. – С. 91–92;
49. Кельтская архитектура не имела монументального характера, она сильно проигрывала греческой в пластичности. Кельты прославились лишь как неутомимые строители оппидумов (крепостей). См. Филип Ян. Указ. соч. – С. 150–153.
50. Гай Юлий Цезарь. Указ. соч. – С. 112.
51. Страбон. Указ. соч. – С. 186.
52. Там же.
53. Росс, Э. Указ. соч. – С. 25, 63, 124.

54. Культура Древнего Рима: В 2 т. – М., 1985. – Т. 2. – С. 266, 272, 278.
55. Гай Юлий Цезарь. Указ. соч. – С. 112; Росс, Э. Указ. соч. – С. 112.
56. Интересно было бы сравнить процессы эллинизации и романизации в Галлии и Азиатской Галатии. Относительно их скорости в последней исследователи придерживаются диаметрально противоположных точек зрения (см. например: А.В. Ранович. Указ. соч. – С. 116; Н.С. Широкова. Древние культы на рубеже старой и новой эры. – Л., 1989. – С. 6). Галатия была заселена толистобогиями, тектосагиями, трокмами еще в III в до н.э. Всего 3 племени! В середине I в. до н.э. Цицерон их уже называет галло-греками (см.: Ранович, А.В. Указ. соч. – С. 106). Однако кельтский язык упорно держался там. По свидетельству блаженного Иеронима, в IV в. азиат-галл говорил на том же языке, что и европеец, только испорченным. По мнению Т. Моммзена, особенно консервативно было племя трокмов. Их язык держался дольше этого времени. Они были эллинизированы значительно позднее IV столетия. В качестве солдат галаты превосходили других малоазиатов (см.: Моммзен, Т. Указ. соч. – С. 235).
57. Широкий размах в Галатии приобрел императорский культ. Уже при Августе страна покрылась жертвенниками и храмами в честь гения первого императора (см.: Ранович, А.В. Указ. соч. – С. 108). Эти немногочисленные данные, находящиеся в нашем распоряжении, свидетельствуют скорее в пользу нашей гипотезы, чем против нее. Романизация в Галлии была быстрой по времени эллинизации небольшой Галатии Галаты явно оказались восприимчивыми к элементам римской культуры, таким, как культ Августа.
58. Аналогичная ситуация с вандалами. В стихах африканских поэтов конца V – начала VI вв. говорится об утопавших в садах крупных имениях знатных варваров, в которых даже воздвигались амфитеатры и устраивались пышные представления. Они любили проводить время в театрах и на ипподромах, устраивать роскошные пиры (см.: Дилигенский Г.Г. Северная Африка в IV–V вв. – М., 1961. – С. 252–257). Горожане более ценили гладиаторские бои, нежели театральные представления. В североафриканских городах сохранилось 36 амфитеатров, в то время как театров 20. В Карфагене, Лептис Магне, Тугге, Цезаресе существовали также цирки (см.: Колосовская Ю.К. Указ. соч. – С. 53). Впрочем, романизация в Северной Африке была менее значительной, чем в соседней Иберии. В отличие от последней, сельские жители здесь считали себя финикийцами и разговаривали именно на этом языке. Лишь после арабского завоевания финикийский язык окончательно был вытеснен родственными ему языками (см.: Шифман И.Ш. Финикийские мореходы. – М., 1965).
59. Росс, Э. Указ. соч. – С. 124.
60. Гай Юлий Цезарь. Указ. соч. – С. 112.
61. Росс, Э. Указ. соч. – С. 83–84.
62. Страбон. Указ. соч. – С. 188.
63. Филип Ян. Указ. Соч. – С. 181.
64. Тьерри, А. Избранные сочинения. – М., 1937. – С. 338.
65. История Франции: В 3 т.– М., 1972. – Т. 1. – С. 23–24.
66. Там же. – С. 20.
67. Там же. – С. 26.
68. Культура Древнего Рима: В 2 т. – М., 1985. – Т. 2. – С. 272.
69. Там же. – С. 298.
70. Там же. – С. 286.
71. Там же. – С. 292–302.
72. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1993. – С. 160.
73. Культура Византии IV – первой половины VII вв. – М., 1984. – С. 500.
74. Успенский Ф.И. История Византийской империи: В 5 т.– М., 2002. Т. 3. – С. 309.
75. Каждан А.П. Византийская культура. – СПб., 2006. – С. 30.
76. Бородин О.Р., Гукова С.Н. История географической мысли в Византии. – СПб., 2000. – С. 7–67.
77. См. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977. – С. 99.
78. Каждан А.П. Указ. соч. – С. 30; Бородин О.Р., Гукова С.Н. Указ. соч. – С. 68–122.
79. Культура Византии XII - первой половины XV вв. – М., 1991. – С. 235–236.
80. История Византии: В 3 т. – М., Т. 3. – С. 256.
81. Цит. по кн.: Культура Византии XII – первой половины XV вв. – М., 1991. – С. 236.
82. Там же. – С. 236.

СИБИРСКИЕ ЯРМАРКИ XIX ВЕКА

В. П. Курбатов

*Ярмарка! В Симбирске ярмарка.  
Почище Гамбурга! Держи карман!  
Шарманки шамкают, и шали шаркают,  
и глотки гаркают: «К нам! К нам!»*

*Е. Ештушенко  
«Ярмарка в Симбирске».*

Русская ярмарка – яркий пример отражения общего уклада крестьянской жизни, который объединял её экономические и эстетические стороны. Точнее сказать, одно без другого не существовало. Торговле, экономическому обмену обязательно сопутствовал обмен «культурный», когда эмоциональная окраска торговых сделок становилась порой важнее их экономического смысла. На ярмарке материальный интерес был для многих людей одновременно и культурно-эстетическим интересом.

Самая маленькая ярмарка объединяла всего несколько деревень. На ней гармони звучали по-разному, но плясать и петь можно было и под чужую игру. На крупных же ярмарках, например, на знаменитой Нижегородской, уже слышна была разноязычная речь, а музыка не только других губерний, но и других народов.

Следовательно, торговля, всегда сопровождалась *обменом культурными ценностями*. Национальные мелодии, орнаменты, элементы танца и костюма, жесты и, наконец, национальный словарь одалживались и пополнялись за счет национальных богатств других народов, ничуть не теряя при этом основы и самобытности.

На большой ярмарке взаимное влияние испытывали не только внутринациональные обычаи, но и обычаи разных народов. При этом некоторые из них становились со временем интернациональными.

Конечно, ярмарка имела свои законы жизни, не похожие ни на реальную жизнь, ни на иные народные действия. Ярмарка как бы дробится на множество мелких комедийных, реже трагедийных сценок. Массовость, карнавальный характер ярмарки, ее многоцветье и многоголосье, вернее, разноголосье, не способствуют четкой драматизации обычая, хотя и создают для него свой особый стиль. Впрочем, многие ярмарочные эпизоды, такие, как заезд, устройство на жительство или ночлег, установка ларей и лавок, первые и последние сделки, весьма напоминали ритуальные действия.

Так что же такое ЯРМАРКА? В переводе с немецкого «ярмонка» – «большой торговый съезд и привоз товаров в срочное время года, годовой торг,

длящийся неделями, большой сельский базар», – такое понятие ярмарки дает В.И. Даль в своем знаменитом «Толковом словаре живого великорусского языка». Это значит, что купцы и прочие торговые люди в определенные дни года съезжались в известном им месте. Сюда они привозили свои товары, здесь происходила купля-продажа, то есть ярмарка продолжалась не один день, а иногда целый месяц.

Каждый хорошо знал, в каком месяце, в какие дни церковного календаря, в праздники каких православных святых отводилось время для ярмарок. Для того чтобы выяснить, когда и почему появилась эта традиция, обратимся к истории.

На раннем этапе цивилизации враждующие люди, встречаясь на базаре, прекращали войну, так как считали места проведения ярмарок священными. Магазинов в то время не было, так как небольшие поселения располагались слишком далеко друг от друга. К тому же, для ежедневной торговли товаров и людей было недостаточно. Египтяне устраивали ярмарки для покупки и продажи, когда они собирались на могилах и кладбищах на религиозные церемонии. Греки устраивали ярмарки и празднества в честь своих богов в Дельфах, где был знаменитый оракул. В Римской империи базары были тесно связаны с проведением религиозных праздников в честь урожая. Сельские жители привозили продукты на эти праздники и обменивали их на одежду и другие нужные им товары. Торговые базары были важным событием в Индии, Китае, Персии и у ацтеков Мексики. Люди всегда собирались вместе на религиозные праздники, и купцы ждали того времени, чтобы продать им свои товары. Так и появились ярмарки.

В данной работе мы рассмотрим, как проходили ярмарки за Уралом и в Сибири, что они собой представляли и для чего были нужны. Мы не будем проследивать всю историю торговли на Руси и становление ярмарок, а остановимся лишь на XVIII–XIX веках.

На Руси, как и в Египте, Греции, Риме и других странах, центрами кристаллизации, вокруг которых постепенно складывались ярмарочные структуры, часто оказывались церкви, потому что

в них всегда было много народу, особенно в праздники. «Почти все ярмарки и торжки образовались в дни приходских церковных праздников и в эти сроки утверждены впоследствии правительством. Окрестные жители обыкновенно собирались к приходскому празднику в какое-либо село или слободу, обычай этот год от году укоренялся более и более, при большом сборище народа обыкновенно производилась торговля сначала съестными припасами и лакомствами, а потом, расширяясь, мало-помалу переходила в торжок, который в свою очередь, увеличиваясь год от году, образовывал ярмарку, иногда довольно значительную», – писал В. Ильин [1].

Во всем мире рынки были первыми, самыми распространенными и доступными предприятиями торговли для всех категорий населения. На Руси красочные базары и ярмарки появились и существовали не только для торговли, а *служили местом встреч, бесед, обмена новостями и для развлечения, отдохновения от работы*. Проводились они, как правило, по датам, связанным с христианскими праздниками. Так, например, летом в праздник Святой Троицы проводились большие *Троицкие ярмарки*. В августе, в день Ильи-пророка, бывала *Ильинская ярмарка*, в сентябре, в день Семена-летопроводца, – *Семеновская ярмарка*. В начале зимы, в декабре, был всем известный *Никольский торг* перед праздником Николы Зимнего. С течением времени ярмарок на русской земле становилось все больше и больше. Если в 1750-х годах в России было всего 627 ярмарок, то в 1790-х годах их уже насчитывалось 4044. В середине XIX века число ярмарок увеличивается до 6500, а в начале XX века – до 18500.

Если не было соответствующих условий, религиозные праздники не перерастали в ярмарки. И наоборот: Ивановская (Крестовская) ярмарка являлась примером религиозного праздника, переросшего в иное качество [2].

При приобретении ярмаркой экономического значения, религиозные ритуалы переставали играть определяющую роль, сводились к внешней обрядовой стороне. Например, в Ирбите они ограничивались молебном, затем, после поднятия флагов над гостиним двором и биржевой залой, начиналась ярмарка [3]. Главными действующими лицами на ярмарках оказывались теперь не мистические силы, а непосредственные участники торговли.

Ярмарки вплотную были связаны с христианскими праздниками (перевод слова «ярмарка» с латыни означает *праздник*). Дни ярмарки были праздником для всех: и для купцов (пусть даже это был «рабочий праздник», но он приносил прибыль), и для всего населения, проживавшего недалеко от места проведения ярмарки. Прежде всего, это был христианский праздник, дни свободные от

работы и возможность встретиться с родными и знакомыми, которые тоже приезжали на торги. То есть, *люди собирались на ярмарки не только для того, чтобы продать – купить товар, но и чтобы пообщаться и увидеть что-то новое и необычное*.

Ярмарки и торжки, помимо связей с предшествующими им крестьянскими праздниками, оказывались также близки собравшимся своим *отрицанием повседневности, игровыми ситуациями, субъективными проявлениями*. Рискованные торговые сделки, совершаемые одними, закупка товаров для длительного потребления другими, извлечение выгод от обслуживания третьими – все это формировало атмосферу взвинченности, убыстрения ритма жизни. Отсутствие гостиничного сервиса, неприхотливость приезжих и ограниченность жилых помещений создавали большую скученность, множество неудобств. Однако описываемые современниками плохие условия временного проживания мало замечались основной массой приезжих, несмотря на то, что торговлей занималась наиболее состоятельная часть населения.

На ярмарках и торжках в качестве сплава различных компонентов складывался особый *культурный мир*, малопроницаемый для посторонних наблюдателей, хотя и открытый внешне. Так, буйные выходки купцов, их оргии, несомненно, свидетельствовали, помимо прочего, и о сохраняющихся чертах древнего крестьянского праздника, которые все более десакрализировались, переводились в иную плоскость. И неудивительно, что, описывая Крестовскую ярмарку с «отвратительными сценами, действующими лицами которых бывают пьяные», А. Серафимов жалеет об оскорбленной церковной святыне [4].

Интересно другое. Разрушение касалось в основном не христианской обрядовой святости (обряды, хотя часто и формально, но проводились), а более глубокой, скрытой, языческой. Уже утрачивая свои атрибуты, неосознаваемая самими участниками, она постепенно распадалась под воздействием новых веяний, превращалась в заурядный разврат, средство наживы. Нечто подобное происходило и с древним ритуалом опьянения. Он также терял свои первоначальные черты, становился обычным средством фиксации значительных событий, примитивным способом снятия негативных эмоций, неизбежных при заключении сделок, наконец, просто проявлением самодурства. «Кончилась ярмарка, и Тит Титыч, говорят, уже «разрешил», если ярмарка была хороша – с радости, если дурна – с горя. Оборвался, промотался, обанкротился – значит, фортуна изменила и он «разрешает» и ничем тогда не остановить его самодурства, ничем нельзя вразумить его», – писал В.О. Португалов [5]. Высказывания Португалова, длительное

время отбывавшего ссылку на Урале и в Зауралье, не противоречат истине, но грешат односторонностью, превосходством человека европейской культуры, оторванного от местных реалий. По мысли В.О. Португалова, человек как бы раздваивался: до торга он был одним, после – другим. Возникающая раздвоенность образа снимается, если рассматривать ярмарку как один из элементов народной карнавальской культуры. «В купеческой среде строгой «чинности» обычного бытия противостоял не признающий преград «загул». Обязательность смены социальной маски проявлялась, в частности, в том, что если в каждодневной жизни данный член коллектива принадлежал к забитым и униженным, то, «гуляя», он должен был играть роль человека, которому «сам черт не брат», если же в обычном быте он, в пределах данного коллектива, пользовался высоким авторитетом, то роль его в мире праздника будет часто включать в себя игру в унижение», – замечает Ю.М. Лотман [6].

Психологическая атмосфера, складывающаяся на празднике, не была абсолютным отрицанием повседневности, скорее, ее можно оценить как гротеск. «Вот едут гигантские сани на восьми лошадях. Сани покрыты коврами, в санях толпа ликующего народа, иногда с бутылками и стаканами в руках... Все поют, кричат и громко переключаются со знакомыми своими в окружающей их толпе», – так описывает Е. Вердеревский ярмарку в Ирбите [7]. И далее: «Или вот ещё везут какую-то подвижную каланчу. Из саней высится мачта, с флагами и лентами, на вершине сидит паяц в шутовском наряде и кривляется на диво бегущей пестрой толпы» [8]. Подобные же гигантские сани с музыкантами, разъезжающие по улицам Кургана, видел декабрист А.Е. Розен [9]. Можно предположить, что непропорционально громоздкие транспортные средства, удивлявшие окружающих, *воссоздают подспудную мечту гуляющих о собственном величии и значимости*, дарят им минуты счастья и радости от происходящего.

Присутствующие на празднике, обладая освященным обычаем, негласным правом на выход из повседневности, *все-таки вели себя, исходя из схем, образов, которые могли неоднократно меняться*. Этому способствовали атмосфера праздника и унифицированность, нерасчлененность обязанностей участников. «С утра до вечера все было в движении: почти каждый продавец был вместе и покупатель. По сторонам и по углам стояли шалаши с самоварами, со сбитнем, с пряниками и закусками, возле шалашей острили балагуры, мальчики играли на гармошке, разносчики толкались взад и вперед с коробками и лотками. Один, панталоны, коих несколько пар висели у него на плечах, но, чтобы больше прельстить покуп-

щиков, то каждый раз надевал на себя продажную пару желтых лоснящихся панталон, шагал в них, подпрыгивал, выхвалял их доброту и преудачно и скоро сбывал свой товар. Лавки с красным товаром были осажены женщинами, которые выбирали для себя ситцы, платки и ленты», – свидетельствует А.Е. Розен [10]. Его описание ярмарочного Кургана передает дух праздника, театра на площади, флера мгновенно разыгрываемых представлений и перевоплощений, где каждый зритель – участник. На ярмарке каждый торговал, как и где только мог. Богатые, солидные купцы вели торговлю в каменных постройках и складах, специальных гостинных дворах и торговых рядах. Торговцы средней руки – в сараях и деревянных лавках и клетях, в балаганах и палатках, в ларьках и киосках. Те, кто беднее, – в шалашах, крытых лубком или рогожами, а то и прямо с возов и телег.

По данным А.Н. Зырянова о крестьянах, живущих промыслами, земляческая солидарность и корпоративные интересы, а они часто бывали слиты, поскольку села специализировались на выпуске определенного товара, равно, как и верность, данному слову, нисколько не препятствовали похвальному в ярмарочных условиях стремлению обогнать ближнего: «не разевай рот, здесь ведь не дома, а на ярмарке: всякий приехал нажить, а не прожить» [11]. Интерес к подобным, даваемым уже после заключения сделки советам лежит вне материальной сферы: и обманувший, и обманутый с разных сторон испытывают множество игровых ситуаций, имеют потребность в том, что М.М. Бахтин емко назвал «веселым временем» [12]. Элементы народного гуляния, при котором все находится в схожем положении и все действуют, иногда приносились населением и в не предназначенные для этого мероприятия. Сосланный в Курган декабрист П.Н. Свистунов писал в 1840 г. И.И. Пущину, что на организованных им концертах итальянских музыкантов «половина здешней публики пожалела денег на билетный концерт. Прохаживались под окнами, чтобы даром послушать виртуозов, и через забор пытались перелезть в сад, где стояли казаки для караула. Заметьте, что я говорю, публика, это значит не простой народ, а класс чиновный» [13]. Очевидно, что местные чиновники, жившие в городе, где регулярно проводились ярмарки, восприняли и новые для них концерты как некое праздничное действо и вели себя соответственно.

Курганцы, психологически не готовые принять на себя пассивную роль потребителей профессионального искусства, не были исключением. С 40-х гг. XIX в. на Ирбитской ярмарке гастролировала театральная труппа А.П. Соколова, и подвыпившие зрители нередко вмешивались в ход представления [14]. Посещение зауральских горо-

дов профессиональными артистами осуществлялось эпизодически. В основном это были бродячие циркачи, в том числе и иностранцы, которые, как правило, приурочивали свое прибытие к моменту открытия ярмарки. Например, в 1846 г. А.Ф. Бригген направил из Кургана с рекомендательным письмом в Ялуторовск артиста-чревоушителя тирольца Цинмельмана 11 [Письмо № 95] [15].

Многообразие праздничных и ярмарочных мероприятий, проводимых на улицах и площадях городов, можно свести к одному: *пребывание здесь человека должно было быть строго деятельным, функциональным, даже если это и не было связано с его основными целями*. Данное правило распространялось и на иные стороны городского представления, носящие интимный характер. «Во время Афанасьевской ярмарки приезжают в Шадринск из многих деревень деревенские девки, становятся у Гостиного двора, к ним собираются крестьянские сыновья, также разряженные, начинают между собой разговор, а тем временем женщины сватовщицы уговаривают им женихов», – писал в середине XIX в. И.И. Кожин [16].

К числу наиболее значительных событий купеческой жизни Ишима, несомненно, можно отнести Никольскую ярмарку, проведение которой начинает свой отсчет с 1721 года. Начинаясь ярмарка у стен Богоявленского собора торжественным молебном и колокольным звоном с водружением в центре ярмарочной площади Российского национального флага. Население города во время ярмарки увеличивалось в несколько раз и насчитывало до 18–20 тысяч человек. Азарт торговли на ярмарке был так велик, что перед ним не могли устоять ни бедные, ни богатые. С утра до вечера по всей ярмарке стоял сплошной шум, раздавались охрипшие голоса зазывал, слышался смех, острые словечки, шутки да прибаутки торговцев мануфактурой и галантерейными товарами. Для детей ярмарка была незабываема своими акробатами, петушками, скоморохами и каруселями.

Рассмотрим коротко основные ярмарочные развлечения, приготовленные для простого народа: Горки, качели и карусели, Катальные (гуляльные) горы были главным увеселением на каждой большой ярмарочной площади. Это подтверждается тем, что обычно в народе говорили не «погулять на ярмарке», а «погулять на горах» или «погулять под горами», «погулять под качелями».

Весной самым любимым развлечением становились качели. Они бывали двух видов: висячие и круглые перекидные (иногда их называли «колесо»). Простые висячие качели состояли из двух вкопанных в землю столбов с перекладиной наверху, к которой были подвешены доски – сиденья. На них нужно было качаться самому. У круглых

перекидных качелей на перекладину как на вращающуюся ось насаживались деревянные крестовины с подвешенными к ним люльками или кабинками, куда и усаживались желающие покататься. Ось приводилась в движение, и кабинки поднимались высоко над землей, а затем опускались. Этим занимались особые качельщики, или качальщики, которые и брали плату с катающихся.

Карусели, как и другие всевозможные «круговращения», берут свое начало в древности. Вероятно, они связаны с весенними языческими обрядами «славления Солнца». В это время года природа пробуждалась после зимней спячки и закладывались основы будущего урожая. Поэтому славяне-язычники своими песнями-заклинаниями, плясками по кругу и круговращением на карусели подражали годовому движению Солнца, чтобы помочь ему в его добрых делах и способствовать быстрейшему расцвету природы.

Такой же смысл имели в древности и качели. Подъем вверх, подбрасывание и подпрыгивание – это древнейшие магические движения, назначение которых – ускорить рост растительности, в первую очередь посевов, помочь им скорее подняться над землей.

На каждой крупной ярмарке было множество самых разных балаганов с флагами, флажками, огромными афишами и вывесками. Понятие «балаган» пришло к нам с Востока. Персидское слово «бала-хане» означает буквально «верхний дом», или, точнее, верхнюю часть дома, верхнюю комнату, балкон (отсюда, кстати, и русское слово «балкон»).

В большом балагане были сцена с занавесом, ложи, места первого и второго разрядов, пол амфитеатром повышался от сцены к задним рядам. В балаганах попроще бывал еще и так называемый «загон» – часть зала для стоячей публики, без мест. Ярмарочный артист И.А. Зайцев рассказывал, что бывали и обширные балаганы – на 500–600 мест. В них за местами первого и второго разрядов отгораживалась галерка, которую также разделяли на две части. Кроме того, ложи строили в три яруса. В таких балаганах билет на галерку стоил 5–10 копеек, а ложа на 4–5 мест оценивалась в три с лишним рубля.

Бывало, что балаганы на ярмарке называли подкачельными, или комедиантскими, хотя служили они разным целям. Здесь можно было увидеть: балаган с цирком, балаган с музыкой, балаган со стрельбой в цель, балаган с учеными канарейками, балаган с Петрушкой и т. д.

Балаганы с цирком иногда называли «Театр-цирк». Самой популярной программой бывал конный цирк, который объявлялся по-разному: «конная комедия», «конные искусники» или «конные

ристания». Главным показом здесь была верховая езда. Наездники скакали по арене, стоя на двух (а то и на четырех-пяти) лошадях, с мальчиками у себя на плечах или на голове. Дрессированные лошади прыгали в кольца, вставали на задние ноги, опускались на колени и кланялись. Иногда на лошадях показывали свое искусство гимнасты и акробаты, которые составляли также значительную часть цирковых программ. Акробаты имели прозвище «штукари». Среди них были акробаты-прыгуны, которые демонстрировали «трамплинные скачки», другие делали сальто-мортале через четыре лошади, с сидящими на них всадниками, или даже через двенадцать стоящих в ряд человек.

В той же программе можно было увидеть «опыты геркулесовой силы», которые демонстрировали атлеты-силачи. Они удерживали зубами пудовые гири, жонглировали пушечными ядрами и поднимали на плечи по 5–6 человек.

Еще одна не менее любимая публикой часть выступлений называлась «Фокус-покус» и состояла из программы фокусников. В основном это были фокусники двух видов: манипуляторы и иллюзионисты. Манипулятор – это фокусник, работа которого построена на ловкости и проворстве рук. Он манипулирует картами, шариками, цветами, платками, монетами и другими мелкими предметами, которые умещаются в его карманах.

Иллюзионист – это фокусник, работающий со специальными приспособлениями, механизмами и аппаратурой. С их помощью иллюзионисты демонстрируют целые каскады всевозможных превращений, исчезновений и появлений. Например, превращение монеты в камень, камня в лягушку, а лягушку в улетающего голубя. Из пустой шляпы фокусника лилось белое и красное вино. В пустых руках неизвестно откуда появлялись букеты цветов для зрителей, а из-под шали, взятой у дамы из зала, – аквариум с золотыми рыбками. Бывали аппаратные трюки посложнее и поэффектнее, как, например, отсечение головы, летающая женщина, исчезновение ассистента из сундука и т. д. и т. п.

Следует отметить, что первоначально на ярмарках России в основном выступали приезжие артисты-иностранцы – итальянцы, французы, немцы. Нередко они брали к себе русских учеников и обучали их своему делу. Со временем ученики становились равноправными партнерами своих учителей и в дальнейшем заменяли их. Так складывались первые поколения русских цирковых артистов и комедиантов. Поэтому наряду с Паяцем, Пьеро, Арлекином и Коломбиной стали появляться русские персонажи: Ерема-Поплихант и Фома-Музыкант, Парамошка и Савоська, портной Нитка и его жена Игла Ножницевна, Иван Кирпич, Ванька Малый, Иванушка-дурачок и прочие.

«Театр живых картин» отличался тем, что на его сцене разыгрывались также большие массовые картины, феерии, порой с весьма сложными театральными эффектами. Здесь можно было увидеть не только такое представление, как «Битва русских с кабардинцами», но даже и «Куликовскую битву».

Перечисляя ярмарочные развлечения, нельзя не упомянуть о потешной панораме, или космораме, которую в народе называли кратко «раёк».

Малая переносная панорама представляла собой «небольшой аршинный во все стороны ящик», расписанный яркими красками, который мог быть украшен фигурами, флажками или даже флюгером с надписью «Всемирная космораме». Он переносился на ремне его владельцем и устанавливался на складные козлы. Ящик побольше перевозили на двухколесной тележке. На передней стенке панорамного ящика было обычно два круглых окошка с увеличительными стеклами, через которые можно было рассматривать различные картинки (бывали панорамы и с 3–4 окошками). Демонстрируемые картинки или панорамы были нарисованы на длинной ленте (полосе), которая перематывалась внутри ящика с одного валика («катка») на другой. В более усовершенствованных панорамных ящиках картинки на картоне вставлялись в рамки, которые подвешивались на шнурках и по очереди опускались и поднимались, сменяя друг друга по ходу объяснения панорамщика (раешника).

Как считают исследователи, слово «раёк» произошло от «райского действия». Так называлась одна из серий картинок потешной панорамы. Эти картинки изображали библейские сцены из жизни в раю первых людей – Адама и Евы.

В дальнейшем иллюстрации к Библии оказались не столь популярными, как, например, сюжеты к народным былинам или картины из жизни различных городов мира. Поэтому панорамщик большей частью призывал публику поглядеть на подвиги Ильи Муромца, Алеши Поповича и Добрыни Никитича или на похождения Бовы Королевича и Еруслана Лазаревича. Бывали панорамы с историческими сценами, такими, как «Войны с Наполеоном», «Крымская война», или с эпизодами русско-турецкой войны. Интересны для разглядывания могли быть виды Константинополя, Парижа, Рима или Ватикана. Встречались также сцены из городской жизни Санкт-Петербурга и Москвы.

Показ панорам и картинок всегда сопровождался пояснением раешника-балагура. Все его тексты обычно представляли собой рифмованную прозу, произносились громко, скороговоркой и всерьез. Внешний облик раешника и его манера общения с публикой были во многом схожи с балаганными дедами-зазывалами.

На ярмарках часто встречались и балаганы с паноптикумами. Паноптикум – это собрание необычных, диковинных предметов и редкостей, которое могло включать и живых существ. В частности, здесь можно было увидеть двухголового или пятиногого теленка, необыкновенных толстяков, великанов, карликов, а также всяческих уродцев. Обычно этому предшествовала всевозможная реклама, призывающая посмотреть на «всемирно прославленную обезьяноподобную женщину», на «великаншу с бородой», на «всемирно известную татуированную даму», на «человека с железным желудком» и т. д. Подобные «чудеса природы», или «феномены XX века», могли демонстрировать также и в отдельных будочках или павильонах, вход в которые закрывали пестрые занавески. Здесь могли быть «женщина-рыба, или живая русалка», «дама-паук», «говорящая голова» или «мумия египетского царя-фараона».

Комедия о Петрушке – самая распространенная в России. Петрушка – главный герой народного кукольного театра, ярмарочных увеселений. Трудно представить без него русскую ярмарку. Как писал Ф.М. Достоевский, «это было чуть ли не всего веселее на всем празднике». Комедия о Петрушке появилась, очевидно, в XVII веке. В разные времена это представление называлось по-разному: «позорищные игры», кукольные игры», «кукольная камедь», «комедия с выпускными куклами», «говорящие куклы». Актер-петрушечник также упоминается под разными именами: «кукольный игрец», «показыватель», «кукольщик».

Петрушечник очень часто выступал в паре с «Музыкантом», у которого могли быть гармошка, скрипка, бубен или барабан. Но чаще всего «Музыкант» был шарманщиком.

Шарманка – это музыкальный ящик, точнее, небольшой переносной орган, в котором находились звучащие трубки, мех и валики, приводимые в движение вращением ручки. Каждой музыкальной пьесе, которую играет шарманщик, соответствует отдельный валик. Носили шарманку на ремне, за спиной. Иногда возили на тележке, так как бывали шарманки весом до тридцати килограммов. Слово «шарманка» произошло от названия популярной песенки «Charmante Catherine», которая была, очевидно, первой в наборе мелодий. В России шарманки появились в начале XIX века. Их занесли к нам бродячие музыканты – немцы и итальянцы. В Европе шарманка появилась столетием раньше. Встречались шарманки, на крышке которых кружились под музыку куклы. Бывали еще «шарманки-шкафчики». У них открывалась маленькая площадка, на которой также танцевали миниатюрные фигурки.

Бывало, что шарманщик носил с собой клетку, в которой сидел кто-то из его помощников: попугай, шегол, белая мышь или морская свинка. За 5–6 копеек они вытаскивали из ящичка билетик «на счастье». В нем можно было прочитать какое-нибудь предсказание судьбы, выписанное из книги гаданий. Иногда вместо билетика доставали пакетик со «счастьем». В нем лежали зеркальце, гребешок, заколки или другие выигрыши. Иногда у шарманщика были обезьянки или собачки в костюмах. Они также участвовали в представлениях.

Вожделение ученого медведя и «козы» – самое древнее из всех народных представлений, которое можно было увидеть на русской ярмарке. Истоки его относятся к языческой эпохе славян и указывают на то, что как медведь, так и коза были почитаемы человеком древнего мира.

Еще первобытные охотники устраивали медвежьих праздники и хранили череп и кости медведей в специальном углу пещеры. А из медвежьих клыков и когтей изготавливали обереги и амулеты, которые должны были охранять человека от всяческих напастей.

В одних местностях говорили, что медведь произошел от простого мужика. В других считали, что медведь – прародитель человека. Известно немало сказок, героем которых является полумедведь-получеловек. У него мать или отец – медведь, поэтому он «до пояса человек, а от пояса – медведь». В иных сказках у героя только ухо медвежье. Отсюда и его имя – «Ивашка – Медвежье Ушко». Так или иначе, люди чтити медведя и проводили медвежьих праздники – «комоедицы». Это происходило весною, когда медведь просыпался после зимней спячки и выходил из своей берлоги. Такие веселые медвежьих праздники были и у древних греков.

Приход на крестьянский двор вожака с медведем предвещал изобилие и благополучие. Поэтому поводырь медведя многое мог обещать хозяевам, входя в их избу:

*«Будем мы плясать, веселиться,  
А вам будет счастье валиться:  
Курица выведет двадцать цыплят,  
Свинья принесет двенадцать поросят,  
Овца – два ягненка, корова — теленка,  
А жена каждый год родит по ребенку».*

Было много и других верований в большую магическую силу медведя:

Если обвести медведя вокруг дома – он отведет беду и защитит дом от нечистой силы.

Если окурить двор и стойло дымом от медвежьей шерсти – это утихомирят лихого домового.

Если повесить в хлеву медвежью голову – будет хорошо плодиться домашний скот.

К козе (или к козлу) еще с незапамятных времен было тоже свое особое отношение. У скотоводческих племен козы, как и прочий скот, составляли главное богатство. Коза давала человеку мясо, молоко, шерсть, шкуры и кожи для изготовления сосудов (мехов), в которых переносили или хранили воду, молоко или вино.

Коза как «чистое» животное приносилась в жертву богам «для отпущения людских грехов». Считалось, что козла не любят черти, а домовый их вообще терпеть не может. Оттого-то и держали их на конюшнях, чтобы защититься от нечистой силы. И, наконец, люди верили, что коза приносит удачу и богатство, ибо она связана с плодородием и, в частности, с буйным ростом растений. Поэтому все те, кто участвовал в выступлениях «козы» на ярмарочных гуляньях или во время иных праздников, имели полное право на следующий запев:

*«Мы не сами идем – мы козу ведем,  
Где коза ходит – там жито родит,  
Где коза хвостом – там жито кустом,  
Где коза ногою – там жито копною,  
Где коза рогом – там жито стогом!» [17].*

Следует заметить, что кроме праздничных, развлекательных элементов культуры, ярмарки имели и просветительское значение, которое выражалось, прежде всего, в предлагаемом товаре. Самым ярким доказательством этому – была продажа лубочных картинок. Что же это такое?

ЛУБОК (лубки, лубочные картинки, лубочные листы, потешные листы, простовики) – недорогие картинки с подписями (в основном, графическими), предназначенные для массового распространения, род графического искусства. Свое название получил от луба (верхней твердой древесины липы), которая использовалась в XVII в. в качестве гравировальной основы досок при печати таких картинок. В XVIII в. луб заменили медные доски, в XIX–XX вв. эти картинки производились уже типографским способом, однако их название «лубочные» было за ними сохранено. Этот род незамысловатого и грубоватого искусства для массового потребления получил широкое распространение в России в XVII – начале XX вв., даже породив массовую лубочную литературу. Такая литература выполняла свою социальную функцию, приобщая к чтению беднейшие и малообразованные слои населения.

Вновь появляющиеся технические бытовые новинки тоже «не проходили мимо» ярмарки. Первый фонограф Эдисон испытал 12 августа 1877 года, а в сентябре 1897 года граммофоны фа-

бричного производства появились в России. В Петербурге широкая публика знакомилась с ними на Невском проспекте в «Пассаже». В конце XIX века, граммофоны появились на Нижегородской ярмарке, а, начиная с XX века «пошли» по ярмаркам России.

Кроме того, на каждой ярмарке, как говорил А.Е. Розен, было множество мелких расхаживающих торговцев: коробейники, офени, ходябщики, лотошники и прочие разносчики всякого товара. И каждый из них рекламировал свой товар. Потому что от этого зависела продажа. Рекламировали примерно так.

*Вот сбитень! Вот горячий!  
Кто сбитню моего!  
Все кушают его:  
И воин, и подъячий,  
Лакей и скороход,  
И весь честной народ.  
Честные господа!  
Пожалуйте сюда.  
--- --- --- ---  
Оладьи, оладушки,  
Для деда и бабушки.  
Для малых ребяток  
На гривну десяток.  
Вот оладьи...*

Перечисление свойств товара, как правило, оборачивалось восхвалением его впрямую или способом «от обратного», так что характеристики превращались в комические разоблачения:

*С дымом, с паром,  
С головным угаром!  
Кушайте, питайтесь!  
В тоску не ударяйтесь!  
На нас не обижайтесь!  
Пускай тухло да гнило,  
Лишь бы сердцу вашему  
Было мило!*

Бойкие продавцы умели так обрабатывать гуляющий люд, что те и опомниться не успевали, как набирали разных ненужных вещей.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать следующие выводы:

Сегодня ярмарки изменились. Не осталось ни атмосферы, ни наполняемости, ни формы, в какой они проводились в XIX веке. Ярмарки трансформировались в выставки-ярмарки, строго разграниченные по тематике и содержанию, в них принимают участие, прежде всего, производители определенных видов товара. Основная задача современных выставок-ярмарок – найти оптового покупателя на свой товар. Проходят они практически в каждом

областном центре по строго составленному графику. И если ярмарка посвящена машиностроению в угольном производстве, то на ней нет ничего, кроме машин, предназначенных для добычи угля, и сопутствующей техники. Да, можно пообедать, отдохнуть и купить буклеты, опять же об угольных машинах. Это так называемые промышленные выставки-ярмарки.

Сельскохозяйственные ярмарки отличаются от промышленных: они проходят осенью, зимой и весной и предназначены для розничной продажи сельхозпродукции. На некоторых из них пытаются возродить старинную ярмарочную атмосферу, привлекают художественную самодеятельность, пускают зазывал, используют элементы лубочной рекламы, но все это имитация. Потеряна народная

потребность в ярмарках, потому что исчезли праздники, на которых они держались, хотя бы «номинально», изменился образ жизни, значит нужно искать новые формы ярмарок, отвечающие запросам современников.

Художник Александр Бенуа в книге «Мои воспоминания» сетовал по поводу исчезновения ярмарочных балаганов и окружавшего их шумного и пестрого праздничного мира: «Эта подлинная радость народная умерла, исчезла, а вместе с ней исчезла и вся ее специфическая «культура»; забылись навыки, забылись традиции. Особенно обидно за русских детей позднейшего времени, которые уже не могли в истории своего воспитания и знакомства с Россией приобщиться к этой форме народного веселья».

### **Примечания**

1. Ильин В. О торжках и ярмарках в городах и округах Тобольской губернии / В. Ильин // Памятная книжка для Тобольской губернии на 1864 г. Тобольск, 1864. – С. 401–402.
2. Серафимов А. Ивановская ярмарка в Шадринском уезде. – ПГВ. 1861. – С. 336.
3. Вердеревский Е. От Зауралья до Закавказья, юмористические, сентиментальные и практические письма в дороге. – М.: 1857. – С. 10.
4. Серафимов А. Указ. соч. – С. 348.
5. Португалов В.О. Пьянство как социальный недуг // Архив судебной медицины и общественной гигиены. – 1869. – № 1. – С. 55–56.
6. Лотман Ю.М. Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) // Литературное наследие декабристов. – Л., 1975. – С. 52.
7. Вердеревский Е. Указ. соч. – С. 297.
8. Там же.
9. Розен А.Е. Записки декабриста. – Иркутск, 1984. – С. 295.
10. Там же.
11. Зырянов А. Промыслы в Шадринском уезде Пермской губернии // Труды ВЭО. – 1868. – Т. 3. – Вып. 1. – С. 47; – Вып. 3. – С. 27; 1869. – Т. 1. – Вып. 5.
12. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1965. – С. 238.
13. Федоров В.А. Декабрист П.Н. Свистунов и его сибирские письма // Сибирь и декабристы. – Иркутск, 1988. – Вып. 5. – С. 47.
14. История Урала. – Пермь, 1963. – Т. 1. – С. 80, 93–94.
15. Федоров В.А. Указ. соч. – С. 63.
16. Кожин И. Заметки о Шадринском уезде Пермской губернии члена-корреспондента Пермского губернского статистического комитета Ивана Кожина // Журнал МВД. – 1855. – Ч. 15. – Отд. 5. – С. 160–161.
17. См. Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века. – Л., 1988. – С. 61–117.
18. Цит. по кн.: Некрылова А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века. – Л., 1988. – С. 198.

# КОНФЕРЕНЦИИ. ФЕСТИВАЛИ. КОНКУРСЫ

## КРИЗИС И КУЛЬТУРА: ДИАЛОГ РЕГИОНОВ

*А.С. Двуреченская*

19–20 ноября 2009 г. в Омском государственном университете им. Ф.М. Достоевского совместно с Сибирским филиалом Российского института культурологии и Омским филиалом Института археологии и этнографии СО РАН, а также по инициативе Департамента культуры администрации г. Омска были проведены межрегиональная научно-практическая конференция «Антикризисная культурная политика и социально-культурное взаимодействие Сибири: межрегиональный диалог» с международным участием и VII Всероссийский научно-практический симпозиум «Досуг. Творчество. Культура», посвященный 35-летию Омского государственного университета. В их работе приняли участие культурологи, философы, историки, искусствоведы, этнографы, педагоги и практики Сибирского региона (Омск, Барнаул, Кемерово, Тюмень, Томск, Красноярск, Новосибирск), России (Москва, Рязань, Саратов, Орел) и ближнего зарубежья (Казахстан).

Следует отметить активное участие ученых и практиков из других вузов, библиотек и общественных организаций г. Омска (Омский государственный аграрный университет, городской Дворец культуры, Омский государственный институт сервиса, Омский государственный технический университет, Омский государственный педагогический университет, Омский юридический институт, музей им. М.А. Врубеля, Центральная городская библиотека, Департамент образования г. Омска, Омский библиотечный техникум и др.).

Основная тематика конференции и симпозиума была связана с выявлением комплексных антикризисных мер в культурной политике; маркетингом и менеджментом; проблемами глобализации и диалога региональных культур; тенденциями социокультурного развития; взаимодействием и сохранением этнокультурного наследия и отражением кризисных явлений в культурно-досуговой деятельности и современном образовании. 19 ноября на пленарном заседании обсуждались вопросы типологии кризисов и их структурного членения,

отражения кризиса в образовательной и воспитательной среде, взаимосвязи кризисных явлений с реализуемой государственной культурной политикой. Было отмечено, что возникновение кризисов в культуре неизбежно и является естественным процессом, как и культурный расцвет. Несмотря на наличие множества кризисных тенденций в экономической и социокультурной сфере современной России, ученые полагают, что национальная и региональные культуры располагают большими возможностями и имеют существенный потенциал для преодоления кризиса как в мировом, так и в национальном и региональном масштабе. Данный потенциал может быть реализован через механизм активного взаимодействия интеллектуального сообщества и представителей власти в сфере государственной культурной политики.

19–20 ноября в связи с большим количеством участников и одновременной работой конференции и симпозиума все секции были объединены по тематике в три основных блочных секции: 1) антикризисная культурная политика и диалог культур регионов в период кризиса; 2) социально-культурное взаимодействие в пространстве досуга; 3) кризис культуры и проблемы образования.

На секции «Антикризисная культурная политика и диалог культур регионов в период кризиса» было продолжено обсуждение вопросов, поднятых на пленарном заседании: глобализация и традиция, история и теория социокультурного кризиса, проблемы социокультурного проектирования региональной культурной политики, формирование структуры культурного пространства региона, адаптационная модель развития культурной политики в условиях кризиса, формирование гражданской и духовно-нравственной общности и др. Немалое число докладов было связано с тематикой массовой культуры и массовых коммуникаций, которые, по мнению докладчиков, воздействуют не только на формирование ценностного поля современной молодежи, но и на происходящие кризисные процессы в национальной культуре.

На секции «Социально-культурное взаимодействие в пространстве досуга» были представлены доклады, посвященные в основном практическим направлениям работы в сфере досуга. С одной стороны, было отмечено, что современный досуг, как и другие сферы культуры, также испытывает на себе воздействие глобализации и коммерциализации культуры. С другой стороны, активная социально-культурная деятельность, формируемая профессионалами, способна оптимизировать не только досуговое, но и социальное пространство различных возрастных групп. Немалую роль в данной оптимизации могут сыграть национально-культурные объединения региона.

На секции «Кризис культуры и проблемы образования» поднимались вопросы как теоретического, так и прикладного характера: от влияния на современное образование глобального кризиса и историко-культурных аспектов образования до вопроса воспитания культурной личности, проблем профессионального самоопределения и профессиональной компетентности выпускников. Участники данной секции проявили наибольшую активность в обсуждении предлагаемых вопросов, что связано, прежде всего, с большой заинтересованностью гостей и докладчиков секции в обсуждаемой тематике, а также обеспокоенностью ученого и педагогического сообщества негативными процессами, происходящими в современном образовании и воспитании.

В работе пленарного и секционных заседаний приняли активное участие педагоги и научные сотрудники НИИ прикладной культурологии Кемеровского государственного университета культуры и искусств Н.Г. Смирнова и А.С. Двуреченская, в связи с чем им была выражена особая благодарность от оргкомитета конференции и симпозиума.

При подведении итогов участниками конференции и симпозиума была одобрена работа оргкомитета и отмечен серьезный уровень докладов, а также перспективы дальнейших научных исследований. Подчеркнута важность факта проведения подобных мероприятий как для ученого сообщества Сибирского региона, так и для общественности г. Омска. По итогам работы конференции и симпозиума были разработаны и приняты рекомендации, адресованные региональным органам управления культуры, федеральным органам управления СМИ, соучредителям данных мероприятий, а также общественным и муниципальным организациям различного уровня г. Омска. Предложения участников сводились к следующему:

Выразить благодарность за работу оргкомитету конференции и симпозиума.

Сохранить широту направлений работы симпозиума и конференции, ее тематику, объединяющую представителей смежных гуманитарных специальностей.

Продолжить дальнейшее активное сотрудничество научных гуманитарных сообществ, прежде всего, в рамках Сибирского региона.

Поддержать предложение оргкомитета об информировании и донесении до региональных органов управления культуры, федеральных органов управления СМИ, соучредителей конференции и симпозиума, общественных и муниципальных организаций г. Омска принятых рекомендаций в виде развернутого Письма.

Материалы конференции и симпозиума были изданы к началу их работы в виде сборника научно-практических статей и тезисов Сибирским филиалом Российского института культурологии совместно с издательским домом «Наука».

КУЛЬТУРА КАК ИННОВАЦИОННЫЙ РЕСУРС РЕГИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

*Е.С. Кузнецова*

26 ноября 2009 г. по инициативе НИИ прикладной культурологии КемГУКИ при поддержке Департамента культуры и национальной политики АКО состоялось заседание второго Круглого стола «Культура как инновационный ресурс регионального развития». В приветственном слове ректор КемГУКИ д. пед. н., профессор Кудрина Е.Л., подчеркнула, что подобные встречи деятелей культуры, руководства Департамента с ведущими учеными-«прикладниками» становятся верным знаком смены парадигмы культуры и образования, раскрытием культурного потенциала в регионе, в Сибирском Федеральном округе. Эти шаги соответствуют задачам Правительства.

По замечанию ректора, Министерству культуры в свою очередь необходимо также сделать шаг навстречу практикам, поддержать этот диалог и прописать «регламент ответственности и необходимости образовательной политики в сфере культуры и искусства», поскольку КемГУКИ готовит кадры не только для области, но для всего Сибирского Федерального округа, в состав которого входит 14 субъектов. Именно поэтому инициатива ученых НИИ прикладной культурологии КемГУКИ своевременна. «Необходимо рассматривать механизмы взаимодействия между субъектами культурной политики», – подчеркнула Е.Л. Кудрина. Удачным примером является партнерство и сотрудничество Кузбасса с Республикой Алтай. КемГУКИ готово к инициированию одного из таких регулирующих механизмов, инновационного структурного подразделения вуза – Института культуры и искусств коренных народов Сибири. В его задачи будет входить кадровое обеспечение процессов в сфере культурной политики субъектов-соседей. Результатом должны стать новые отношения между субъектами РФ, но прежде необходимо обсудить перспективность и возможность совместных действий по инновационному развитию территорий.

«Мудрым шагом» в данном направлении поисков учеными-культурологами КемГУКИ партнеров и заказчиков назвал в своем выступлении проректор по науке д. культурологии, профессор Марков В. И. решение организаторов мероприятия пригласить представителей ОАО «Кузбасский технопарк». Продолжая прошлогодний опыт взаимодей-

ствия с подобными контрагентами, культурологи КемГУКИ расширяют дисциплинарное поле прикладной культурологии как области научного знания. Однако не только вуз культуры, но и наши заказчики заинтересованы в поиске новых форм партнерства с учеными, поскольку без научной разработки любая деятельность зависает в воздухе.

Балабанов П.И., директор НИИ прикладной культурологии КемГУКИ, д. филос. н., профессор обратил внимание присутствующих на еще одну грань проблемы – как вызвать к жизни у граждан потенциал, необходимый для регулирования не только экономических, но и гуманистических задач, актуальных как для нынешнего поколения, так и для грядущих.

В качестве одного из основных докладчиков выступил руководитель информационно-аналитического центра ОАЛ «Кузбасский технопарк» Каретин А.Н. Он предложил присутствующим остановиться на определении инноваций как стратегической цели развития современного общества в России: трактуя их следующим образом: «инновации – это, прежде всего, инструмент социальных преобразований», средство изменения стиля жизни и создания так называемого «плоского мира» (по Фридману) – доступного для всех народов, всех субъектов развития.

Докладчику поступил ряд вопросов: о роли личности в развитии инновационных проектов в условиях региона (Смирнова Н. Г., канд. пед. наук, профессор КемГУКИ); о возможности введения системы регулирования (цензорства) при размещении в Сети интернет-проектов в свете существующего опыта китайцев (Начева Л. В., доктор биол. наук, профессор, КГМА); об оценке с позиции аналитика атмосферы в научном сообществе, о роли администрации технопарка по вопросу заинтересованности в совместных разработках гуманитарных проектов (П. И. Балабанов) и т. д.

В развернувшейся дискуссии глава аналитического отдела кузбасского технопарка был вынужден констатировать: в очередной раз в нашей стране «создан инструмент, но нет целей», есть лишь 5 законодательных документов областного уровня. Роль государства же в определении целей инновационного развития по-прежнему неясна.

Разделяя позицию одного из основных докладчиков, П. И. Балабанов высказал достаточно дискуссионную точку зрения: часто процесс внедрения инноваций выводит общество из информационного вакуума. В поддержку этой позиции было высказано предложение Кузнецовой Е. С. о целесообразности предоставления возможностей печатных изданий вуза для периодических публикаций представителей технопарка, а также совместных проектов.

Выступление Клецова Ю. В., канд. филос. наук, доцента, зав. каф. философии КемГУКИ озадачило участников обращением к деятелям культуры и образования повлиять «на уровне массового сознания на инертность сограждан», «мотивируя их тем самым на необходимость поиска почвы для формирования новых взглядов». Деятели культуры и образования, прежде всего, необходимо «двигаться по пути трансформации глубинной национальной психологии». В этом случае не сложно будет определиться и с целью инновационного развития России – сделать образ жизни и мысли, ориентированным на поиск нового, а не на реставрацию архаики. В этой ситуации роль вузов также принципиально должна измениться: «образование должно быть культуросообразным, культуросообразным»

В своем выступлении Заурвайн Л. Т., канд. филос. наук, начальник Департамента культуры и национальной политики Администрации Кемеровской области отметила, что главной характеристикой текущего момента в сфере культуры в области можно считать четко намеченные приоритетные направления принятия эффективных инновационных решений, благодаря реализации культурной политики в формате целевых проектов. Она подчеркнула неоспоримую роль коллектива НИИ прикладной культурологии в разработке единственного в стране целевого регионального проекта «Культура», а также большие успехи коллективов области реализации его приоритетных направлений, несмотря на очевидные пробелы в законодательстве (например, о благотворительной деятельности). Л. Т. Заурвайн предложила рассмотреть возможность проведения совместных фундаментальных исследований ряда проблем, в том числе и психологических, возникающих в коллективах учреждений культуры в связи с расширением возможностей оказания платных услуг населению. Актуален для многих специалистов учреждений культуры по-прежнему вопрос: можно ли торговать искусством, ценностями?

К выступающей у участников Круглого стола возникло много вопросов. Например, Ултургашева Н. Д., д. культурологии, профессор, заведующая кафедрой теории и истории народной художественной культуры, руководитель этнографического коллектива «Алтын-Ай» спросила о востребованности на региональном рынке труда выпускников кафедры с квалификацией «Руководитель этнокультурного центра».

Л. Т. Заурвайн прокомментировала сложившуюся ситуацию по данному направлению работы как позитивную. Так, недавний фестиваль хоровых этнографических коллективов продемонстрировал богатую палитру творческих возможностей коллективов, их высокопрофессиональное оснащение и кадровый потенциал, а горячие отклики слушателей свидетельствовали о востребованности подобного направления развития культурной политики региона.

Клецов Ю. В. попросил уточнить: существует ли показатель эффективности оказываемых услуг населению в сфере культуры, отражающий удовлетворенность потребителей, и возможно ли выйти с предложением к руководству Департамента культуры о целесообразности его включения в систему отчетов о результатах проводимых культурно-массовых мероприятий в Кемеровской области.

Двуреченская А. С., канд. культурологии, заведующая кафедрой культурологии КемГУКИ рассмотрела возможности разворачивания специалистами КемГУКИ в своей социокультурной проектной деятельности креативного метода, определяющего эффективные средства городского планирования. Отчасти продолжая мысль Л. Т. Заурвайн о необходимости определения четких целей в процессе инновационного развития отрасли, она резюмировала: именно данное направление усилий ученых-культурологов и представителей региональной власти в сфере управления культурой содействует разворачиванию «человеческого потенциала» в качестве приоритета программ культурной политики.

Киселев А. В., канд. ист. наук, доцент, заслуженный учитель РФ выступил с инициативой создания на базе ряда образовательных учреждений города опорно-методических площадок по разработке и апробации инновационных методик организации музейной работы, ориентированных на включение школьников в реализацию совместных проектов.

В заключение встречи за Круглым столом выступили гости из Лесосибирского педагогического института (филиала) Сибирского Федерального университета (г. Красноярск). Зав. каф. общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин, канд. филос. наук, доцент Фирер Н. Д. поделилась опытом и результатами музейно-краеведческой работы с коллегами КемГУКИ.

Своеобразным примером перспективного планирования стала краткая презентация Кузнецовой Е. С., канд. культурологии, доцента, старшего научного сотрудника НИИ прикладной культурологии двух культурологических проектов:

– «Культурологи-культуртрейнеры-партнеры частного бизнеса и учреждений кинопроката Кузбасса: **НОВЫЕ КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ**» (Инновационный регионально-значимый проект «Волшебные вечера LA SCALA в цифровых кинотеатрах России» как основа трансформации системы регионального кинопроката и просветительства).

– «Молодые специалисты-культурологи КемГУКИ развитию ресурсы кластеров учреждений культуры области».

Данные инициативы – очередной опыт коллектива НИИ прикладной культурологии по освоению форм партнерства с разными социокультурными субъектами культурной политики. С 2008 г. шесть проектов разработаны и внедрены в городские субъектные социокультурные практики.

По итогам презентации проректор по науке В.И. Марков обратился с предложением включить указанные разработки в совместный банк данных КемГУКИ и технопарка.

П. И. Балабанов резюмировал итоги встречи: во-первых, налицо активная научная рефлексия актуальных тенденций. Во-вторых, осуществлен обмен опытом и определены пути концентрации совместных усилий всех участников, необходимых для реализации проектов.

По итогам работы Круглого стола его участниками и гостями были вынесены **следующие предложения**:

Рассмотреть возможность разработки перспективных проектов, ориентированных на интересы частного бизнеса, науки и потребности государственных учреждений культуры.

Поддержать инициативу НИИ прикладной культурологии о включении ведущих ученых КемГУКИ и опытных авторов-разработчиков инновационных регионально-значимых проектов в состав гуманитарного экспертного совета технопарка.

Организовать областную конференцию для специалистов учреждений образования Кузбасса по поиску приемлемых инновационных форм сотрудничества и взаимодействия по перспективам семейных креативных практик; развитию инновационных ресурсных центров в сфере художественного образования и т. д.

Содействовать повышению уровня прикладных культурологических исследований как этапу обоснования претензий на открытие образовательных программ «Прикладная регионалистика» и «Прикладная культурология», в том числе осуществляя мониторинг потребностей потенциальных заказчиков федеральных субъектов в рамках успешно начатой в 2008 г. выставочно-ярмарочной деятельности и разработки системы целевых заказов (внутренних и внешних).

## РЕЦЕНЗИИ

**ЖУКОВА О.И. САМОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ПРЕДМЕТ  
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА. – КЕМЕРОВО:  
ГОУ ВПО «КЕМЕРОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ», 2009. – 183 с.**

Работа Жуковой О.И. затрагивает одну из актуальных проблем современного философского знания, заключающуюся в проявлении особого интереса к проблеме человека, что позволяет говорить об определенном антропологическом ренессансе, когда сама проблема человека, в ее многообразных вариантах постановки и разрешения, выливается в проблему самости, и уже последняя становится предметом социально-философского анализа.

Опираясь на классический и постклассический подходы в понимании человека и его самости, Жукова О.И. рассматривает самость как интегрированный и целостностный феномен человека, его качественную характеристику, в которой одновременно сохраняются его неповторимо уникальные, самобытные и самодостаточные черты, а также черты, раскрывающие его безграничность, бесконечность, открытость к изменениям.

В первой главе монографии «Понятие самости в системе философских представлений о человеке» автор, привлекая обширный историко-философский материал, рассматривает становление и эволюцию феномена самости, начиная с эпохи Нового времени, времени, когда у человека возникает рефлексия по поводу собственной самости, и до сегодняшнего дня. Жукова О.И. убедительно обосновывает, что такие мировоззренческо-парадигмальные концепции, как рационалистическая, экзистенциальная, постмодернистская в своем сущностном варианте показывают основные изменения, произошедшие с самостью человека, зафиксированные философской мыслью, ее эволюцию от метафизического, рационального, ясного, целостного феномена в сторону иррационального, разобщенного, файлового, нарративного существования.

Во второй главе монографии «Проблема сохранения целостности самости человека» рассматриваются тенденции существования самости в кризисном социуме. Автор показывает, что в практике социального бытия неустойчивое, амбивалентное положение самости приводит к тому, что человек воспринимает себя как соединение множе-

ственных самостей, соответствующих различным социальным ситуациям, требующих постоянного увеличения многоролевого, многофункционального социального поведения, что в конечном итоге оборачивается отсутствием целостного представления самости о себе самой и кризисом аутентичной идентичности.

В раскрытии проблемы идентичности автором выделяются два аспекта - феноменальная и аутентичная идентичность, являющиеся важными характеристиками самости, выражающими степень ее устойчивости, целостности, самодостаточности. Также целесообразным представляется введение понятий «аутентичная» и «неаутентичная» самость, необходимых с точки зрения понимания того, насколько самость способна к сохранению своей автономности, восприятия себя вне зависимости от социокультурного контекста и аксиологической содержательности, в возможности проникать к своим подлинным основаниям и истинной сущности.

Как полагает автор, и нам его позиция представляется весьма правомерной, отказ человека от нахождения и понимания своей аутентичности неизменно оборачивается отказом от понимания и обретения себя в качестве самости. Раскрытие же собственной аутентичности означает практически новое рождение человека, рождение его уже в качестве самости или, по крайней мере, в обретении такой возможности. Поскольку практически вся жизнь самости есть постоянное, непрерывное смыслопонимание и смыслотворчество, то самость созидает и определяет себя наиболее целостно и фундаментально в той степени, насколько ей удастся гармоничное соединение значимых, высоких, метафизических смыслов с экзистенциально-личностными, маленькими смыслами, наполняющими ее собственную жизнь.

В последней главе работы: «Структура самости человека: базисные составляющие» автор предлагает свою модель структурных параметров самости, позволяющих обрести утраченную целостность и гармонию. В качестве оснований конституирования

самости выступают следующие: трансцендентные, герменевтико-коммуникативные и социальные. Как показывает автор, именно в данных основаниях отражаются ключевые, жизненные смыслы самости, способствующие ее развитию, самореализации и обретению утраченной целостности. Так, трансцендентные основания выражают духовно-нравственное развитие человека, способность к само-трансцендированию, преодолению границ собственной самости; герменевтико-коммуникативные отражают понимание человеком самого себя через «другого», что способствует самораскрытию и конструированию своей самости; социальные связаны с характером социального бытия самости, на который существенный отпечаток накладывает смыслообразующая концепция жизни, выбор ценностных ориентаций, а также социальных установок.

Данные параметры раскрываются как внутренне взаимосвязанные и предполагающие гармоничное единство. Искаженное понимание каждого из обозначенных оснований, не реализация его в практике своего бытия оборачивается отсутствием целостного представления самости о самой себе, кризисом своей идентичности.

В заключение следует отметить, что данная монография написана хорошим языком, в ней используется большой философский, психологический, социологический материал, что делает работу привлекательной и интересной не только для тех, кто интересуется философской проблематикой человека, но и для специалистов в области социологии, психологии, культурологии.

*Доктор философских наук,  
профессор И.Ф. Петров.*

КРАСИКОВ В.И. ОЗАРЕНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНЦИЕЙ: В ПОИСКАХ БОГА И СЕБЯ. –  
М.: «ВОДОЛЕЙ PUBLISHERS», 2009. – 400 с.

Есть книги, чтение и рецензирование которых доставляет интеллектуальную удовлетворенность благодаря сочетанию интересных идей и легкости в стиле изложения. К подобным работам можно отнести и рассматриваемую. Попробуем наглядно это продемонстрировать, имея намерение вызвать благожелательное внимание к книге возможного читателя.

Что же интересного смог предложить автор и чем он может привлечь читателя? В начале он пытается объяснить повторяемость и притягательность религиозных практик в истории людей. Денотат «трансцендентного» – пределы человеческого опыта и его приграничья – «сумеречные», по степени «ясности и отчетливости», зоны нашего сознания. Именно в силу своей «сумеречности» они малодоступны «светлой» артикуляции и дескрипции со стороны размеренного интеллекта. Рациональный, деятельностно-оперирующий центр, генерирующий свет сознания, окружаем иррациональными границами существования. Такое может открыться лишь в особом, трансформационном опыте – опыте измененных состояний сознания, а абстрагирование-встреча с подобными состояниями будет иметь вид «абстрагирования-потрясения». Оно может инициировать особую форму личностного развития («второе рождение», «обращение»), связанного с особым, интуитивным путем развития рефлексии и актами озарения-полагания (креации, трансцендирования) новой онтологии «трансцендентных объектов».

Трансцендирование или акты полагания «трансцендентного» – последняя тайна религии, философии и науки, если таковые понимаются в своем крупномасштабном измерении. Единственная чувственная сертификация трансценденции и порождаемых ею объектов – измененные состояния сознания некоторой части людей, находящихся в экзистенциальном событии «пробуждения», «призвания» – у «религиозных виртуозов» в религии, рефлексивных личностей в философии и науке. В том, вероятно, и базовая функция религиозности, имманентной антропологической составляющей, что она есть «движущая страсть» личностного характера в познании и самопознании. В том смысле, что рождение личности есть всегда «религиозное событие».

Религиозная трансценденция представляет собой сочетание процессов религиозного абстрагиро-

вания (порождения трансцендентных объектов, репрезентирующих сумеречное приграничье опыта) и субстанциализации – полагания, приписывания этим идеальным «объектам» статуса действительности (креация новых онтологий). Трансценденция как таковая, а не только религиозная, является синтезом процессов рационализации и персонализации, представляя собой высшее выражение сочетания сфер воображения, оценки – со сферой разума, поэтому вполне понятно существование и ее художественных, нравственно-экзистенциальных форм, где ищутся в попытках преодоления пределы эстетического и экзистенциального опытов. Религиозная трансценденция, порождающая саму веру и ее объекты, имеет комплексный характер объединения идеалистических порывов к истине и красоте; случающихся длительных и неоднозначных трансформаций; зановорождение «я» и новой концепции мира. Состояния, в которых сознание религиозного виртуоза находится в ситуации трансцендирования, относимы к измененным состояниям сознания и порождаемы состояниями депривации. Это подлинный опыт веры, ее «эмпирический базис», верифицирующий (либо порождающий) саму сверхъестественную реальность. Вместе с тем, возрастают эмоциональная экзальтация и напряжение ума. Это порождает специфический контекст религиозного трансцендирования, в отличие от других его форм, порождающих устойчивую уверенность в «интервенции сакрального». Можно выделить 4 характеристики религиозного трансцендирования («погружающих видений»): а) эмоциональная экзальтация и напряжение ума («благодать», «благодать», «огонь умиления»); б) чувство, интуиция субъектности, авторства приходящего: Некто, Кто-то, Он; в) метафорические описания изначально являемого трансцендентного в его представленности душе (изначальный свет и бездна мрака); г) рефлексия относительно их места и функции в жизни аскета.

Далее автор выявляет специфику религиозных онтологий, которая присуща как традиционным, так и новым религиозным образованиям. Они основаны на полагании взамен профанной реальности повседневной чувственности – дуалистично-абстрактной системы «безусловно правильных» этических предписаний, символизирующих и субъективирующих мир. В религии, как и в других основополагающих формах духовной

деятельности, есть большинство потребителей и меньшинство активных творцов, особенности души которых – исток полагания религиозных онтологий. В религии, как и в художественном, философском и научном творчестве, это креативные, харизматичные индивиды, называющие себя пророками, мессиями, боговоплощениями. Полагание онтологий в религиях имеет свои существенные особенности. Первая из них ключевая – предмет полагания, который и определяет характер полагания. Если в искусстве художник ищет прекрасное, красоту – в природе и людях, то религиозный деятель озабочен установлением безусловно правильного, им движет этический пафос поиска иных, более справедливых, достойных норм жизни, оптимальных форм ее организации. Каждая религия потому чревата новым самодостаточным человеческим порядком (своя культура, свой тип социума), в который она может разрастись, что, собственно, и произошло с наиболее удачливыми из религий. Предмет полагания, «безусловно правильное», определяет и его характер. В религиозном полагании происходит экстремализация проявления общих признаков креативной личности. Так, богатое воображение, способное к созданию «вторичной реальности», здесь не просто предлагает картину-объяснение, а заявляет претензии на ирреализацию самой первичной реальности (реальности нашего чувственного восприятия) как этически менее ценной. Онтологическим приоритетом объявляется «безусловно правильное», должное и невидимое. Также неимоверно усиливается суггестия, нормальное и необходимое в общем явление для духовных устанавливания. В религии сила внушения становится неприкрытым и систематическим духовным насилием, ставя перед людьми ложную дилемму все того же шантажа: либо нерассуждающе верь, либо будь проклят и обречен на погибель. «Безусловно правильное» подается в соответствующем безапелляционном виде откровений свыше, презентаций абсолютных авторитетов. Отношения духовной зависимости, подражания, следования есть в любой области духовной активности людей: лидер и последователи, учитель и ученики. Это проистекает как из неравенства людей в распределении способностей, так и из сложившихся механизмов передачи духовной власти, смены интеллектуальных эстафет. В религии эти отношения усугубляются, приобретают закономерно авторитарный характер: капитуляция перед авторитетом является первым необходимым условием для принятия в веру, в ряды любой конфессиональной общности.

Отмеченные особенности предмета, характера и субъекта полагания специфическим образом запечатлены в структурах религиозных онтологий. Экстремализация проявляется во всем их строе: в специфике упрощения, субъективации, трансцендирования и объективирования. Религиозные онтологии сотканы из ингредиентов, имеющих, прежде всего, этический смысл. Этика, этические отношения – родовая основа религиозного опыта. Первоначально религия и этика совпадали, точно так же, как первичные формы познания (протонаука) – с философствованием. Любое событие, вещь, процесс, сила, персона важны не сами по себе, а как выражения, эмблемы, символы взаимодействия двух полярных вселенских сил добра и зла. В отличие от мифа, где позитивные, либо негативные характеристики объекта зависели от конкретности благорасположения к нему данного индивидуального (либо коллективного) оценивающего сознания, в религии уже появляется устойчивая, закреплённая система предпочтений. Окружающие предметы, процессы, явления сортируются, категоризируются, за ними закрепляются устойчивые смысловые характеристики. Они важны не сами по себе, а как репрезентанты двух великих, борющихся друг с другом сил мироздания. Скрыто дуалистичны даже самые что ни на есть строго монотеистические религиозные онтологии. *Субъективация* мира в религиозных онтологиях проявляется во вменении субъективности, в данном случае субъективности божественной, всему мирозданию. Признается особая форма всеприсутствия, и можно сказать, «наполнения» Богом мира. Любой ингредиент этого мира – теофания, сотворенное, несущее в себе некий след, отпечаток креативной мощи Творца. *Объективация* человечности в религиях очевидна. Бог и боги – носители экстремализованных человеческих качеств. Бог есть любовь, всемогущество, милосердие, всеведение, справедливость и пр. Акт эмоционального ощущения присутствия Бога или религиозная трансценденция – есть тайна и исток любой религии. У человека, пережившего эмоциональное потрясение, в котором, благодаря неосознаваемой предварительной подготовке, эмоции слились в религиозное ощущение, радикально перестраиваются основные душевные диспозиции. Пережитое ощущение, которое характеризуют как восторженность, окрашенную торжественным чувством (умиление, благодать, религиозный экстаз и пр.), становится денотатом, представителем (и критерием) иного, альтернативного, «безусловно правильного» мира, и обещанием счастья – в противовес невыносимой действительности. Особенности объективирования в религиозных онтологиях заданы все тем же их по-

вышненным этическим напряжением. Обычно онтологии – это умственные картины того, «как оно есть на самом деле, по сути». Подобные умственные картины всегда имеют тенденцию противостояния чувственной действительности: как лодия и карта – суше и морю. Такое противостояние здесь, в религиозных онтологиях, также качественно меняет свой характер. Здесь соответствующие объяснения воспринимаются не как рассказы, умственные картины, но как откровение, приобщение к тайне, высшему, превосходящему чувственную действительность. Незримая божественная реальность – выше, подлиннее чувственной реальности. Религия – первая форма этического регулирования, этического сознания. Нормы, моральное долженствование получали свое осознание, свою отличность и легитимацию через свою изначальную сакрализацию в религиозных онтологиях как исходящие от высшей силы. Религия – такой же исходный материнский комплекс для этики, как философия – для науки. Другая причина «сильного» объективирования, когда моральные, поведенческие принципы объявлялись «онтологическими», – имманентный авторитаризм и харизматичность религиозных основателей, у которых эти качества задаются их ролью этических предводителей. Они захватывают власть не только в религиозных общинах, но и в целых обществах, эпохах, длительное время соперничая со светскими властителями благодаря важному «моральному ресурсу». Притязания религиозных онтологий на приоритет выражаются в том, что полагающие их индивиды систематически не приемлют, стараются «поразить в правах», девальвировать в сознании людей значимость реалий повседневности, чувственности. Поскольку для человека реальность – есть те же значения его сознания, в которые он верит как в «реальность», то операции подмены видимого невидимым проходят в целом успешно.

В книге установлены корреляции между социокультурным контекстом, типом религиозных метафизик и местом философии в этих религиозных практиках. *Первый тип* – «куст монотеизма»: иудаизм, христианство и ислам, имеющие один культурный капитал, появившийся благодаря гениальной «интеллектуально-религиозной мутации», произошедшей около 1000 года до н.э. и связанной с появлением еврейского культа Яхве. Религиозная метафизика этих трех религий базируется на принципе «сверхличности»: Творце и Вседержителе. Это единственная и предельная реальность. Все остальное в той или иной степени производно, зависимо и контролируемо им. Самое главное, что в этих религиях верующие имеют достаточно

четкую общую идентификационную информацию о Хозяине. Медиаторы (пророки, апостолы) фиксируют в священных писаниях человеческий опыт общения-познания высшей силы: священные прецеденты дают основание каждому составить личностное представление о божественной личности.

*Второй тип* включает в себя так называемые «восточные религии», за исключением буддизма (и его «сиамского брата» джайнизма). Это брахманистские, даосское, конфуцианское, зороастрийское, манихейское религиозно-философские учения, основанные на религиозной метафизике безлично-субстанциальных, космологических сил: Брахмана, Дао, Света и Тьмы, Огня и пр. Сюда же до известной степени можно отнести и интеллектуалистски сконструированные религии стоиков с их «Логосом», неоплатоников с их «Единым», «субстанцию» Спинозы, «религию разума» Просвещения, культ «верховного существа» Робеспьера и т. п. «Известная» же степень определяема способностью проникновения религии в массы. Интеллектуалистские религии никогда такой способностью не обладали: отсутствовали харизматические для масс лидеры, равно как простота и чудо – духовная пища масс. Здесь личностные признаки несущественны, случайны – так называемые «боги» преходящи, как и люди, незыблемо лишь то, что Гегель удачно назвал «интеллектуальной субстанциальностью» – метафизически центральной идеей восточной мысли, обозначающей необходимое, гармоничное, невещественное, всеобъемлющее, вечное, неизменное начало, потенциально включающее в себя все сущее. Это метафизический образец и для людей, которым следует избавиться от всего случайного и временного, что тождественно конкретно-личностному, чтобы самим «стать субстанцией»: раствориться в блаженстве всеобщего и непреходящего.

Наконец, *третий тип*, нечто компромиссное, среднее – буддизм, этот «троянский конь» индивидуализма в восточной цитадели. С одной стороны, его метафизика также основана на принципе «интеллектуальной субстанциальности», хотя и «вывернутой наизнанку». Здесь всеобщим оказывается не «бытие как таковое», а «пустота», «небытие как таковое», «всеобщая относительность и изменчивость». Однако коль скоро «пустота» тотальна и к тому же конфигурирует вселенную – она также не может не быть признана фундирующей сущее «субстанцией». С другой стороны, в буддизме есть отчетливые субъективизирующие моменты. Первое, это роль личности самого Будды, который, хотя и не отождествлял себя с богом, однако посредством сакрализации в священной традиции и писа-

ниях своих лично обретенных истин и правил, ввел свою личность в фокус религиозного опыта. Второе. Господствующий метафизический настрой восточной мысли – слиянность с предельной реальностью, сущей все же «вне» индивидуального сознания, путем трансцендирования этого «вне» через аннигиляцию границ субъективности и превращение в подлинную объективность. Будда же ориентирует на выключение из этого мира-пустоты, мира-иллюзии. Стать Буддой доступно каждому. Состояние Будды – состояние трансцендирования мира через трансформации индивидуального сознания. Здесь индивидуальное «я» трансцендирует пределы, и «внутри», и «вне», через аннигиляцию границ и «мира», и «этой-вот» субъективности – в итоге – растворение в «чистой субъективности», которая оказывается индивидуальным открытием и изобретением. «Монотеистический куст», средиземноморский социокультурный контекст, обусловленный метафизикой личного Абсолюта (вождизм), порождает государственнические религии (христианство, ислам): религиозно-законнические иерархии с централизованными процедурами назначения собственных специалистов-священников. Последние имеют материальное обеспечение для того, чтобы трудиться по профессии «в полный рабочий день», проповедуют единое учение, основанное на Книге (и, главное, руководящих указаниях текущей религиозной власти) и вымуштрованы жесткой всеобщей дисциплиной. Такая Религиозная Машина доказала свою государственную и миссионерскую эффективность, правда существенно ограничив при этом индивидуальную свободу религиозного духа, породив проблемы хронической вражды и преследований аскетизма и магии, обновленчества, сект, ересей. Восточно-азиатский социокультурный контекст (Индия, Иран и Китай), обусловленный метафизикой «интеллектуальной субстанциальности», порождает иной, локально-партикуляристский тип религий: брахманизм, зороастрийские, манихейские, конфуцианские и даосские культы. Для этого типа характерны организационная слабость, рыхлость, отсутствие универсалистских структур, местничество. Священнослужителей-профи очень мало, преобладают «любители» – представители местных элит, главы семейств, выполняющие религиозные функции «по совместительству». Отсутствуют единые, однозначные и обязательные для всех вероисповедальные документы и регламентированные ритуалы. Подобное организационное состояние, отсутствие жестких взаимных личных обязательств как при универсальной иерархии производно, похоже, от ничем не обязывающих имперсональных отношений в сфере религиозной мета-

физики: Брахман, Дао, лично ко мне вряд ли могут испытывать какие-либо привязанности в отличие от Хозяина. Буддизм при всей его популярности и кратковременных успехах в положении временно государственной религии, все же потерпел в конце концов сокрушительное поражение и в Индии, и в Китае, оставшись «чужаком» в данном социокультурном контексте. Порождаемый им социокультурный контекст оказался не конкурентоспособным в долговременной перспективе. В Индии социально-экономический и политический партикуляризм оказался сильнее универсализующих тенденций буддистской церкви, в которой, заметим, все же изначально отсутствовали персонифицирующие структуры (папство, патриархат, халифат), за исключением особого тибетского варианта. В Китае разительным слишком оказался контраст между национальным фокусом интересов (государственная и административная политика, нормирование индивидуального поведения) и проблематикой импортной метафизики. К тому же, здесь государственная власть выработала свои самостоятельные теоретические формы сознания в виде конфуцианства и легизма, а потому практически не нуждалась в дополнительной сакральной легитимации ни со стороны буддизма, ни со стороны даосизма. Различны судьбы философии в этих разных религиозных контекстах. На Востоке философия отдельно от обозначенных «религий» просто не существовала, составляя единый синтетичный духовный комплекс. Собственно мы и изучаем конфуцианство, даосизм, брахманистские школы, буддизм, джайнизм как «религиозно-философские школы», что и позволило Гегелю называть их «полу-религиями», «полу-философиями». Здесь философов никто не подвергал особым притеснениям, поскольку таковых в чистом виде не существовало.

Иное дело в Средиземноморье. Здесь новые агрессивные религиозные идеологии пришли к уже «занятому обеденному столу». Философия как самостоятельная сфера духовной активности уже возникла и представляла серьезную интеллектуальную силу, составляя мировоззрение существенной части элиты. Монотеистической религиозности пришлось вести многовековую борьбу с античной философией и философской религиозностью (неоплатонизм). Причем одержала она победу отнюдь не в сфере теории, где силы были просто несоизмеримы, а в социально-политической. И хотя из арсенала поверженного противника были уворованы многочисленные теоретические средства сама философия была просто обращена в рабство по обычаям тех времен. Подозрительность и враждебность к светской философии со стороны

ортодоксов проявлялись постоянно во всей истории «западных религий». Не случайно именно в западной традиции столь значимы и постоянно обсуждаемы вопросы о соотношении веры и разума, религии и философии, необходимости и свободы. Однако само религиозное мышление по мере своего уже самостоятельного развития имманентно продуцирует религиозную философию, оказавшуюся, в конце концов, исторической формой развития общечеловеческого философского мышления. Если мышление развивается, самоуглубляется, то оно рано или поздно рождает систематическую понятийную рефлексию – в данном случае в среде религиозных профессионалов, священнослужителей. То же произошло и в развитии монотеистической религиозности. Наивный антропоморфизм (особо проблематичный в христианстве в силу дополнительных трудностей с определением природы Богочеловека) вначале осторожно и постепенно скрывается «макияжем» неоплатонизма. Происходит «замыкание» религиозной традиции после серии церковных соборов в виде оформленных догматических вероисповедальных документов. Наконец происходит складывание сообщества религиозных специалистов, именно внутри которого и начинают происходить те же интеллектуальные процессы, что и в любом духовно-профессиональном сообществе: выдвижение гипотез (своих комментариев к сакральным документам), их обсуждение, состязательность, борьба за внимание и средства монополизации (парадигму). Складывается традиционный спектр «партий»: ортодоксы, сторонники «чистой веры», рационалисты и мистики-эзотерики. Вот тогда-то и был запущен интеллектуальный механизм, породивший в итоге науку, светскую философию и, что самое главное, «новых людей». Религиозные философы начинают заниматься делами, в общем-то, бессмысленными, с точки зрения настоящей религиозности. Например, западные религиозные философы прилагали значительные усилия для выработки доказательств бытия Божия (Августин Блаженный, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский) – вопрос, который практически не волновал восточных религиозных философов в силу его очевидной излишности. Кому доказывать? Атеистов тогда не было по определению, представителям других конфессий также нет смысла, они и так верят. Думаю, что над западной религиозной мыслью витало «проклятье» порабощенной философии – тот «Другой», перед бесплотным призрачным образом которого и разворачивались схоластические ристалища по доказательству бытия Божия, свободы человека под благодетельным присмотром Всевышнего. Оправдаться так и не удалось –

если начинают играть по правилам разума и рефлексии, то в конце концов подчиняются сами этим правилам.

Также в книге выявлен комплекс причин, приведший к современному кризису традиционной религиозности и к новому витку религиозности. Стремление к обновлению религиозного опыта питаемо *антропологическими причинами*. Человечество вновь и вновь, в каждом поколении проходит детство, стадию формирования или «мифологическую» стадию. Детское, синтетичное и синтезирующее мышление – вовсе не синоним «примитивности». Современное развитое мышление как бы возвращается к своим истокам: детству и мифологии – начало есть, вполне по Гегелю, одновременно и финал (цель). Показательно, что общие гносеологические особенности мифологического и детского мышления – такие, как принцип множественности, ощущение тайной связи всех элементов бытия, склонность к многозначности, свобода от моральной поляризации мира, скорее, поэтический способ познания мира – все это как нельзя лучше характеризует и современные развитые в интеллектуально-рефлексивном отношении умы, хорошо коррелирует с идеалом понимания мира в постмодернизме. Далее это человеческая страстная, желающая натура, которая требует иррационального дополнения к рациональной действительности, чуда и случая – к повседневности и закону: украсить, смягчить мир, наполнить его теплом и светом. Миф и его отрефлексированные формы (религиозность) вытягивает мистический «нерв» из очевидной обыденности, создает чудо, особую реальность, радость необычного.

Также постоянно, из поколения в поколение, в некоей пропорции к норме воспроизводится и известная часть людей, психологически более других предрасположенных либо к интенсивной внутренней жизни и альтруистической мотивации, либо к душевной вялости и конформному поведению. Этологи говорят об одной и той же эволюционной пропорции (1:1:3) «альтруистов», «эгоистов» и конформистов с высокоадаптивным поведением – как у животных, так и у людей. «Альтруисты» или же «прирожденные идеалисты» – центральная фигура большинства высокозначимых социальных действий, особенно в интеллектуальных сферах: искусства, морали, науки и религии. Глубоко интровертированные люди, создающие свои внутренние, самодостаточные духовные реальности, противопоставляемые ими внешней, социоматериальной, – цвет человеческого духа, творцы новых учений и религий. Также непрестанно, генетически и социально воспроизводится и другая необходи-

мая часть антропологического репертуара религиозности – аутсайдерский элемент конформистов, «неудачники по природе», с непреодолимыми проблемами общения и самовыражения, хронически боящиеся самостоятельно жить и брать на себя ответственность. Особенности последнего века развития породили *социальные причины*: рыночно-экономическое объединение большинства территорий планеты, глобализация мира и войн; глубокая ментальная и культурная диверсификация социальной среды; сциентификация, ювенализация и феминизация общества; развитие мультимедийных средств массовой информации, заложивших основы новой традиции действительной мировой синхронности событийных рядов; повсеместный рост среднего образовательного уровня и появления «новых масс»; быстрая релятивизация старых и новых идей, дезориентация, страх перед неизвестностью непредсказуемого будущего. *Причины ментальные*: авторитаризм, консерватизм и гегемонизм традиционных религий; отсутствие в них живых форм актуальной религиозной коммуникации с Богом; распыление их идентичности – многие функции традиционных религий переходят к психоанализу, мистическим, оккультным или же «оздоравливающим» организациям. *Социально-психологические причины* выражают противоречие между завышенными индивидуалистскими амбициями «новых масс» и реалиями уравнивания в странах «золотого миллиарда», что порождает массовую экзистенциализацию религиозных чувств.

На основе анализа практики классических (Новый завет) и современных проповедников сопоставлены древние и современные приемы религиозного рекрутирования, предложена их концептуальная модель. Рекрутирование включает в себя следующие фазы.

*Фаза импринтинга*, «активного завлечения». Две классические идеи привлекли в свое время людей к христианству – базовой матрице всех современных НРО – это актуальное бессмертие и смена качества существования. Новые религиозные объединения уже и не акцентируют посул бессмертия и изменение стиля жизни – и так понятно, привычно-ожидательно («все включено»). Новое обольщение есть предложение того, что заведомо не могут дать ни окружающая повседневность, ни традиционные конфессии. Это может быть что-то очень уж мудрое и крайне многообещающе звучащее. Помимо идей есть еще сама технология агрессивной вербовки, которая оказывается удачной в периоды так называемой импринтной уязвимости: стресса и эмоциональной нестабильности. Огромную роль играет личный контакт с умными, обладающими даром

красноречия членами религиозной группы, которые рассказывают о головокружительных «творческих» перспективах и выглядят счастливыми, свободными, искренними, открытыми и преданными своему делу.

*Фаза негации*. Главная задача здесь – разрушение мировоззренческих основ и установок средне-социального, естественно-спонтанного сознания, фундаментальных значений его «мира», его «реальности». Это же означает стирание личной истории, потерю индивидуальности и полное обезличивание, в идеале – «стать как малые дети», то есть утратить способность критически оценивать происходящее. Для этого надо сделать так, чтобы человек «потерял себя»: внушить ему неприязнь к тому, что он уважал и почитал, восстановить его против самых близких ему людей – вырвать его из привычного окружения и оставить один на один с враждебным миром, чтобы ему не на кого было опереться и некому верить, кроме как Учителя и единоверцев. Сделать его беззащитным, лишив его традиционных, а потому самых сильных, кровнородственных связей, дезориентировать его, заставив усомниться в истинах и ценностях, ранее казавшихся ему священными и незыблемыми. Более того, желательно очернить прежнее существование, выпятив его действительно неприглядные стороны (мир рабства, страха, унижения) и, одновременно обесценив имеющееся положительное в «мирской жизни» (мирские радости: удовольствия, дружбу, любовь к женщине, любовь между родителями и детьми и пр.).

*Фаза создания корпоративного сознания*. Религиозные харизматики всегда стремятся создать «новую семью», дать обделенным людям то, чего они заведомо лишены в нормальной социальной жизни: яркость, значительность, любовь, признание ближним окружением. Нечто подобное, формирование мессианского корпоративного сознания, мы можем повсеместно видеть и в современных НРО. Все новые религиозные группы считают себя элитой человечества, избранными к спасению, истинно верующими и т. п. На взаимном уверении в избранности и вызываемом им сильным импульсе в синхронизации поведения и сознания основана та особая эмоциональная атмосфера взаимопризнания и взаимоподдержки, которая наблюдается в харизматических группах. Удивительное единение, особая эмоциональная атмосфера и высокий психологический тонус формируются особыми условиями самоорганизации самостоятельных религиозных групп. Это: насильственный коллективизм: вместе есть, работать, ходить на собрания, часто спать в одном помещении; манипуляция окружением: предпи-

сывается кому с кем дружить, создавая «ячейки» из «ветеранов-наставников» (малых учителей) и «новичков»; контроль над сексуальностью – рекомендуются брачные союзы либо воздержание; обязательное активное миссионерство как способ формирования устойчивой групповой самоидентификации; культ основателя, требование исключительной преданности и поклонения ему как идеалу и смыслу группового существования; жесткий пограничный контроль: существенное ограничение информации, контактов с посторонними.

*Фаза превращения измененных состояний сознания в формат жизни секты* – внутри подобного формата функционируют новые смысловые структуры и поддерживающий их стиль общения лидеров и паствы. Смысловые структуры: замена картины реальности, которую мы усваиваем в семье и школе, и которая отличается многооттеночностью смыслов – «черно-белым» мировидением, характеризующимся двумя фундаментально-отличительными чертами: а) жесткостью и этизированной дихотомичностью деления всего смыслового пространства между «мы» и «они», и б) стремлением к трансцендированию основ социального мира. Также это «новояз» со своими особыми смысловыми кодами. Доктрина, претендующая на новизну и абсолютность, не может быть выражена на общедоступном языке, так как она будет слишком незатейливой, без флера таинственности и новизны, ибо она представляет собой в большинстве случаев эклектический повтор прежних религиозных и философских идей. К тому же, создают новые религии или же секты-ответвления имеющих конфессий люди, не имеющие специального религиозного либо философского образования. Они действуют по наитию, одержимые мессианистским пафосом, используя традиционные религиозные образы в своем, изобретаемом, смысловом контексте, так и возникает новый религиозный язык или же переописание старого в иных смыслах.

Формат общения лидеров и паствы: психологическая и духовная власть харизматического лидера по отношению к коллективу как целому устанавливается и периодически подтверждается посредством его способности вводить своих людей в гипнотический коллективный транс. Этим он привлекает психически податливых людей, демонстрирует свои экстраординарные способности, создает веру в себя и соответствующую зависимость. Чувства восхищения и обожания, фокусированные на лидере-проповеднике, производны от сильного приятного возбуждения, потери «я», экстаза единения с окружающими. Сильная эмоциональная потребность в периодическом повторении транс,

встряске нервной системы, родственные алкогольной и игровой зависимости, лежат в основе психодуховной зависимости верующих от своего лидера. По большому счету большинству все равно, какая конкретно доктрина у лидера, она всякий раз дуалистична и враждебна «миру», гораздо большее значение имеет его способность «зажигать» людей и давать им искомый комплекс чувств: радостного возбуждения, восторженного единения, самозабвенного экстаза, как и спонтанного, ненормированного выражения. Есть и более камерные форматы общения, где участвуют небольшие группы людей и не сам главный гуру, а его талантливые помощники. Это управляемые медитации, групповые инсайты, персональные исповеди, сеансы групповых молитв. Здесь вполне органичны ритмичная музыка и хоровое пение, танцевальные приемы, типа индивидуальных суфийских верчений или же хлыстовских общих убыстряющихся хороводов. Вместе с тем практикуются и рациональные приемы самозащиты от внешних и внутренних посягательств на доктрину, лидера или же коллектив в целом. Самый простой способ – «экранирование». Он основан на автоматическом заслоне от критики: такого не может быть просто потому, что не может быть никогда, это противоречит «доброй природе» возвышенной личности лидера. Сразу автоматически наклеивается ярлык – это «происки» сатаны. Более сложны так называемые «ритуалы остановки мыслей». Это могут быть молитвы, чтение мантр, медитации, пение псалмов, работа с дыханием или позиционные танцы. Всякий раз, когда появляется нарушающая спокойствие критическая мысль, следует ее подавить, вернув себе душевное равновесие. Человек автоматически начинает читать молитвы, петь псалмы или же изменять ритм своего дыхания – как только возникают сомнения, тревоги и неуверенности. Широко используются вариации библейских сюжетов типа ситуации Каина и Авеля, Иова или жертвоприношения Авраама и т. п. Ранжирование истины: во всех новоявленных религиозных организациях, древних и современных, параллельно организационным иерархиям, существует и иерархизация доктрины, сокровенного знания, «истины». Культивирование чувств виновности и страха: религиозный лидер все хорошее связывает только с собой, а за негатив отвечает сам обольщаемый.

Итак, представленное изобилие идей не может не заинтересовать любознательного читателя, потому скажем: «В добрый путь!»

*Доктор философских наук,  
профессор И.Ф. Петров*

## НАШИ АВТОРЫ

БАСАЛАЕВА Оксана Геннадьевна – доцент кафедры ТАОИ КемГУКИ

БОРОДИНА Елена Михайловна – кандидат культурологии, старший научный сотрудник НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

ГЕРАЩЕНКО Виктория Петровна – доцент, директор музея НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

ГОРБОВА Евгения Николаевна – младший научный сотрудник НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

ГРИГОРЬЕВА Ольга Анатольевна – кандидат культурологии, (Алтайская государственная академия образования им В. М. Шукшина)

ДВУРЕЧЕНСКАЯ Анастасия Сергеевна – старший научный сотрудник Музея истории костюма НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

ЖИГУНОВА Марина Александровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии ОмскГУ (Омск)

КУЗНЕЦОВА Елена Сергеевна – кандидат культурологии, доцент, старший научный сотрудник НИИ прикладной культурологии КемГУКИ

КУРБАТОВ Владимир Петрович – кандидат культурологии, старший научный сотрудник НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

КРАСИКОВ Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры философии КемГУ (Кемерово)

КЛИМЕНКО Евгения Сергеевна – преподаватель кафедры СКД КемГУКИ

КРАСНОВ Алексей Васильевич – кандидат медицинских наук, заведующий кафедрой инфекционных болезней КемГМА

КУЛИКОВА Марина Викторовна – соискатель кафедры философии, права и социально-политических дисциплин КемГУКИ (Кемерово)

КЛЕЦОВ Юрий Владимирович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, права и социально-политических дисциплин КемГУКИ (Кемерово)

САНДАГ ЭНХТУЯА – кандидат философских наук кафедры философии КемГУ (Кемерово)

ТКАЧЕНКО Людмила Анатольевна – кандидат искусствоведения, доцент, директор ИДПО КемГУКИ

ТРЕСВЯТСКИЙ Лев Алексеевич – доктор культурологии, доцент кафедры отечественной истории Кузбасской государственной педагогической академии (Новокузнецк)

ПЕТРОВ Игорь Федорович – доктор философских наук, профессор, зав. отделом региональной культуры НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

ПОЛОМОШНОВА Елена Николаевна – научный сотрудник музея истории костюма КемГУКИ

ШАЯНОВА Елена Петровна – соискатель КемГУКИ (Кемерово)

ШЕСТАКОВА Ирина Валентиновна – кандидат культурологии АлтГУ (г. Барнаул)

ШИМЧУК Тамара Алексеевна – старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин КемГСХИ

УЛТУРГАШЕВА Ирина Григорьевна – кандидат культурологии, старший научный сотрудник отдела традиционной народной культуры НИИ прикладной культурологии КемГУКИ

УЛТУРГАШЕВА Надежда Торжувна – доктор культурологии, профессор зав. отделом традиционной народной культуры НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

ФИЛИН Дмитрий Анатольевич – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Института культуры КемГУКИ

ЯЗВЕНКО Татьяна Эдуардовна – младший научный сотрудник Музея истории костюма НИИ прикладной культурологии КемГУКИ (Кемерово)

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ

#### *Культурология и краеведение*

<i>Басалаева О.Г.</i> Особенности взаимодействия информационной и культурной картин мира.....	3
<i>Двуреченская А.С.</i> Междисциплинарный подход к массовой культуре: теоретический аспект.....	7
<i>Жигунова М.А.</i> Русская культура в Сибири: основные черты и методические рекомендации по изучению.....	16
<i>Ултургаешева Н.Т.</i> Традиционная культура в ценностной системе кочевых цивилизаций.....	22
<i>Ултургаешева Н.Т., Ултургаешева И.Г.</i> Современное состояние традиционной праздничной культуры тюрков Саяно-Алтая.....	30
<i>Курбатов В.П.</i> Сценографическая культура массового праздника.....	35
<i>Бородина Е.М.</i> Народная песня в репертуаре творческого коллектива.....	40
<i>Шаянова Е.П.</i> Современное состояние фольклора старожилов Убинского района (по материалам фольклорной экспедиции 2009 г.).....	45
<i>Ткаченко Л.А.</i> Место западно-сибирской художественной керамики в российском искусстве и перспективы ее развития.....	48
<i>Тресвятский Л.А.</i> Воздействие православия на уровень религиозности населения сибирских селений в дореволюционный период.....	55
<i>Шимчук Т.А., Петров И.Ф.</i> Церковь как предмет социокультурного анализа: к постановке проблемы.....	59

#### *Философия и искусство*

<i>Красиков В.И.</i> Современное российское философское сообщество: композиции влияния, формы коммуникации и философско-психологические типажи.....	66
<i>Красиков В.И., Сандаг Энхтуяа.</i> Складывание советской философии (1920–40 гг.).....	77
<i>Клецов Ю.В., Куликова М.В.</i> Концепт «утопия» в социологии К. Мангейма.....	88
<i>Шестакова И.В.</i> Проблема глобализации в контексте современного кинопроката.....	92
<i>Григорьева О.А.</i> Эволюция человека: сверхчеловек Ф. Ницше и е-номо.....	96

#### *Образование, культура, история*

<i>Клименко Е.С.</i> Понятийно-терминологический анализ феномена компетентность.....	104
<i>Краснов А.В., Петров И.Ф.</i> О духовной культуре врача в современном высшем образовании.....	111
<i>Герацинко В.П.</i> Вектор исканий отечественной костюмологии.....	114
<i>Поломошнова Е.Н.</i> Мода вчера и сегодня в творчестве Александра Васильева.....	124
<i>Горбова Е.Н.</i> Война и мода: некоторые аспекты женского костюма России 1940-х гг. ....	129
<i>Язвенко Т.Э.</i> К вопросу о семантике декора традиционного женского костюма Русского Севера.....	133
<i>Филин Д.А.</i> Романизация и эллинизация на Западе и Востоке Римской империи.....	135
<i>Курбатов В.П.</i> Сибирские ярмарки XIX века.....	146

#### **КОНФЕРЕНЦИИ. ФЕСТИВАЛИ. КОНКУРСЫ**

<i>Двуреченская А.С.</i> Кризис и культура: диалог регионов.....	154
<i>Кузнецова Е.С.</i> Культура как инновационный ресурс регионального развития.....	156

#### **РЕЦЕНЗИИ**

<i>Петров И.Ф.</i> Жукова О.И. Самость человека как предмет социально-философского анализа. – Кемерово: ГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет», 2009. – 183 с. ....	159
<i>Петров И.Ф.</i> Красиков В.И. Озарение трансценденцией: в поисках Бога и себя. – М.: «Водолей Publishers», 2009. – 400 с. ....	161

<b>НАШИ АВТОРЫ</b> .....	168
--------------------------	-----

Научное издание

УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ  
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ИНСТИТУТА  
ПРИКЛАДНОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Научный журнал

Том 2(8)

Редактор *Т. В. Сафарова*  
Дизайн обложки *М. А. Иноземцева*  
Компьютерная верстка *М. Б. Сорокиной*

Подписано к печати 12.12.2010. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».  
Отпечатано на ризографе. Уч.-изд. л. 18,3. Усл. печ. л. 19,8. Тираж 500 экз. Заказ № 154.

---

Издательство КемГУКИ: 650029, г. Кемерово,  
ул. Ворошилова, 19. Тел. 73-45-83.  
E-mail: izdat@kenguki.ru