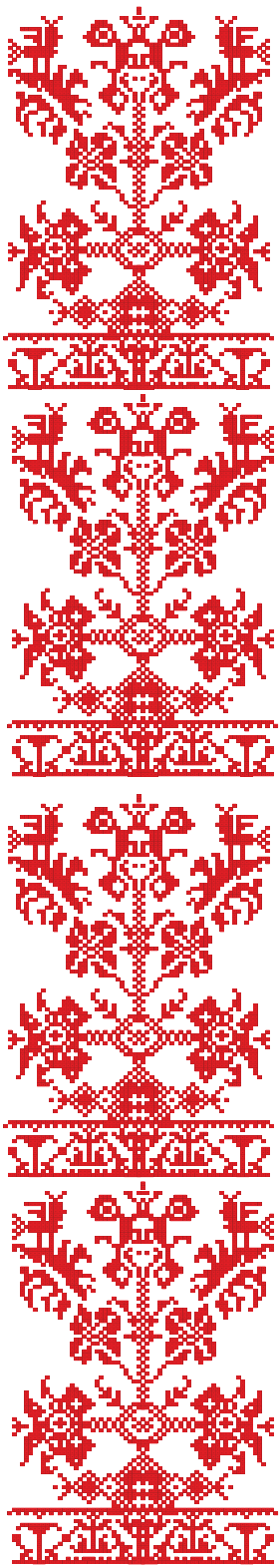
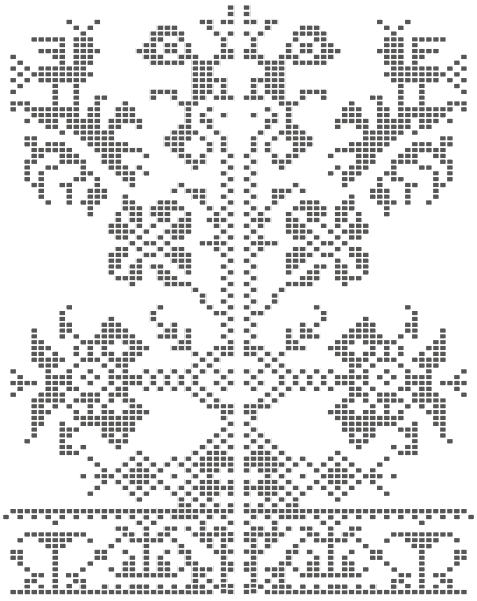


Л. Н. Лазарева

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВЫЙ ПРАЗДНИК И ТРАДИЦИЯ

ФЕНОМЕН ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОСТИ



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Челябинский государственный институт культуры»
Учебный центр традиционной культуры имени А. И. Лазарева

Л. Н. Лазарева

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВЫЙ ПРАЗДНИК И ТРАДИЦИЯ: ФЕНОМЕН ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОСТИ

Избранные статьи

Челябинск
ЧГИК
2024

УДК 39
ББК 63.5
Л17

Рецензенты:

Некрылова Анна Федоровна, кандидат искусствоведения, научный сотрудник отдела фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, член Союза театральных деятелей России;

Березин Александр Иванович, профессор кафедры театрализованных представлений и праздников Санкт-Петербургского государственного института культуры, заслуженный работник культуры РФ;

Мордасов Александр Алексеевич, профессор кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников Челябинского государственного института культуры, заслуженный работник культуры РФ

Лазарева, Л. Н.

Л17 Календарно-обрядовый праздник и традиция: феномен взаимообусловленности : избр. ст. / Л. Н. Лазарева ; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск : ЧГИК, 2024. – 420 с.

ISBN 978-5-94839-871-6

Издание содержит избранные статьи Людмилы Николаевны Лазаревой, кандидата педагогических наук, профессора, преподавателя кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников, заслуженного работника культуры Российской Федерации, отражающие этапы исследования заявленной темы. Адресовано академическому сообществу, в помощь исследовательской и учебно-методической работе, а также культурно-просветительной деятельности; может быть использовано в качестве учебного пособия по дисциплинам «Традициология праздника» и «Семиотика праздника».

Печатается по решению редакционно-издательского совета ЧГИК

Научное издание

Лазарева Людмила Николаевна

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВЫЙ ПРАЗДНИК И ТРАДИЦИЯ: ФЕНОМЕН ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОСТИ
Избранные статьи

Редактор В. А. Макарычева

Формат 60×84/16. Объем 24,4 у. п. л. Тираж 100 экз.
Заказ № 2042. Подписано в печать 03.12.2024

Отпечатано в Челябинском государственном институте культуры. Ризограф
454091, Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а

ISBN 978-5-94839-871-6

© Лазарева Л. Н., 2024
© Челябинский государственный институт культуры, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

От автора 7

I. Феномен традиции, функционирование в календарно-обрядовом (традиционном) празднике: начало научного осмысления

Место и роль фольклорных игровых традиций в организации советского массового праздника 12

Учет психолого-педагогических особенностей предпраздненства как условие организации активной праздничной деятельности 16

Пути оптимизации массового действа как традиционного метода организации праздника 23

Список используемой и рекомендуемой литературы 29

II. Феномен традиции в празднике и культуре: поиск исследовательских подходов

Традиционная культура в полиэтнической среде в контексте современных геокультурных процессов 32

Фольклор как базисный пласт этнографической культуры 37

О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале 41

Полесский праздник Стрелы на Урале: проектирование традиции 45

Проектирование текста праздника Стрелы как условие возрождения и сохранения традиционной культуры в современных условиях 56

Календарный праздник и календарное время: характер взаимовлияния 70

Конфигуративные очертания предметного поля традиционной культуры 74

Календарно-обрядовый праздник как проявление традиции в культуре 82

Культура – праздник – игра 94

Традиционная праздничная культура как пространство адаптации фольклора 104

Феномен традиции в картине мира 113

Картина мира как модус технологических проектов по сохранению и возрождению традиционной культуры 121

Проективные возможности традиции в современном социокультурном пространстве 130

Институт традиции в пространстве культуры 135

Миф о Перуне в контексте теории бриколажа 143

Праздники народов Урала: антропологический аспект 159

Инешкипазонь Штатол всеэрзянского Раськень озкса как знак гармонизации центра и периферии (свеча бога Инешкипаза Всеэрзянского народного моления) 164

Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей антропогенеза и культуроценоза 174

Бриколаж в современном праздничном пространстве 180

Праздник как архетип и архетипы в празднике 192

Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию 199

Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании национальной культуры России 206

Идентификация человека в условиях глобализации 213

Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного социокультурного пространства 220

Список используемой и рекомендуемой литературы 231

III. Традиция как всеобъемлющий инструмент функционирования праздника и культуры в целом

Традиционный праздник в современном институализированном этнокультурном пространстве – этнографической деревне 238

Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры 244

Традиционный праздник как память культуры 250

Традиционная праздничная культура
как культура национальной и этнической памяти 255

Современный традиционный чувашский праздничный
календарь: опыт реконструкции 261

Традиционный праздничный календарь народа эрзя –
эрзянь раськень иень ковкерькс 269

Традиционная праздничная культура как пространство
полифункциональной идентификации человека 275

Ризомы и симулякры современной традиционной культуры:
явные и скрытые 282

Семиотическое разноцветье традиционного праздника
как результат избыточности, как роскошь, как гул 290

Традиционные народные праздники как пространство
гармонизации естественного (природного)
и искусственного (технологического) в контексте проблем
экологии культуры 297

Движение смысла от архетипа до симулякра
в современном традиционном празднике:
размышления у народного «подъезда» 306

Театрализация детского фестиваля как условие
формирования нравственных ориентиров детей
(на примере фестиваля дошкольных учреждений
г. Челябинска «Хрустальная капель») 312

Архаика и традиция в динамике современных культурных
процессов: жизнедеятельность архаичных праформ 319

Праздничный быт малых городов: поиск своего лица 326

Репейник как «клеточка явления»: вхождение в поле
этнографической реконструкции традиционного праздника 331

Театрализация жизни – театрализация факта жизни:
явные и скрытые симулякры 339

Универсализм мифомышления как конструкт
жизнедеятельности праздника 349

Игровой универсум традиции – установление порядка
в культуре 355

Концепция «изобретение традиций» Э. Хобсбаума
в режиссуре праздника: реконструкция или проект 365

Мой Кочкарь. Этнографические заметки
на полях детских воспоминаний 369

Случайность в формировании культурного факта
(на примере Уральского села) 376

Традиционные народные праздники:
педагогические возможности приобщения детей
к базовым ценностям культуры 380

Традиция и традициология: от явления к науке 389

Список используемой и рекомендуемой литературы 401

Заключение 406

Указатель трудов Л. Н. Лазаревой 408
Указатель заглавий трудов 417

От автора

В далеком 1985 г., защитив диссертацию по теме «Фольклорно-игровые традиции как основа совершенствования массовой культурно-просветительной работы (на примере массового праздника)», я даже не могла предположить, что изучение традиции станет базовой основой моей научной деятельности, можно сказать, смыслом жизни, долгим поиском сущности этого явления. Сначала было стойкое убеждение в том, что главным феноменом исторического развития человечества, его существования и даже воспроизводства, мог быть только праздник – как аккумулятор лучшего опыта, ревизор действующих культурных фактов и транслятор правил общежития человеческих сообществ. И этот путь известен: из прошлого – через настоящее – в будущее. В таком случае традиция выступает «частным» проявлением, резервуаром ценностей и их переводом из одного исторического времени в другое. Понадобилось тридцать лет поиска подходов к изучению праздника и традиции, чтобы изменить картину взаимодействия этих явлений, их «перемещение», в результате которого традиция из маргинального «задворья» переместилась в центр культуры, что позволило определить характер сопряженной работы прошлого – настоящего – будущего. Взаимосвязь традиции и праздника устанавливает понятный нам порядок в необъятном культурном пространстве.

Выбор статей и расположение их в хронологическом порядке позволяет проследить мучительный поиск сущности традиции, поскольку все время мешало памятное определение праздника, данное М. М. Бахтиным, утверждавшим, что праздник выступает *первичной формой человеческой культуры*[1]. Такое определение обязывало всю историю человечества

[1] «Праздник — первичная и неуничтожимая категория человеческой культуры» (Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. : Художественная литература, 1990. С. 303).

рассматривать в контексте развития праздничных форм, определяя их как индикаторы смены ценностных установок, поэтому для изучения исторических форм праздника было закономерным обращение к археологической классификации культуры.

Первый этап обращения к феномену традиция был сделан в диссертационном исследовании. При опоре на обширный массив научных источников, включая Э. С. Маркаряна, которого я много раз перечитаю через тридцать лет, выучив многие положения «назубок», но это будет потом. А в этот момент была сделана смелая попытка, по принципу литературного типологизма, типологизировать традиции на разных уровнях праздничного действа: предпразднества, самого праздника и послепразднества. Выделяя содержательные (ценностные) и организационные (технологические) аспекты проявления традиции, уже тогда можно было понять, что традиции носят не вспомогательный, дежурный характер; они всеохватно присутствуют в празднике. В диссертации были освещены следующие положения: характер взаимосвязи праздника и традиции; смысловые и организационные аспекты традиции предпразднества; игровое поле праздника как поле совокупности стихийной и организованной традиции; типология традиции на всех уровнях праздника; применение игровых традиций для вовлечения и активизации участников праздника, преобразование роли аудитории – из *смотрящих* в *участников* и *организаторов*. Содержание исследования было убедительным в подтверждении всеохватного присутствия традиции в празднике, но выводы были скромнее и сводились к следующему – можно и нужно использовать традиции при организации праздника, но это на уровне рекомендации, как пожелание. Вывод понятен – роль традиции ограничена, ее присутствие можно воспринимать как «художественный» элемент, украшающий праздник.

Следующие годы были периодом устоявшегося обращения с феноменом *традиция*. Видимо, сказывалась сила инерции, свойственной практически любому факту куль-

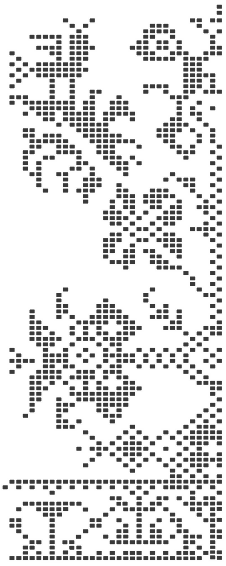
туры, в том числе и науке. Маргинальность, частность, возможность использования, присутствия в разных праздничных действах. В научной литературе шли «умеренные» споры о традиции, но все же колея исследований о функционировании традиции сохранялась.

Второе, более глубокое отношение к изучению традиции можно отнести к 2000-м гг. И все же главным, основным, любимым делом было исследование традиционного праздника и всего того, что с ним связано. Это период «переворота» в научном освоении института праздника. Период осторожных попыток по-иному взглянуть на традицию, чему поспособствовало и то, что с 2002 г. мы попробовали реконструировать праздник Стрелы как вариант проводов весны. Столкнувшись с новым этнографическим материалом, позволяющим готовить праздник в реальных условиях, мы были вынуждены «привязать» праздник к конкретным топографическим данным: мосту, роднику, реке, лесной поляне, пригоркам. Эксперимент обязывал более глубоко изучать «тайные смыслы» древних праздников, динамику соотношения старого и нового, функции различных знаков в предмете, действии, шествии, обрядовых песен, закличек и откличек. Становилось понятно, что и праздник, и традиция обладают внутренней динамикой, в которой есть устойчивые и вариативные части. Эти наблюдения заставили снова обратиться к изучению природы праздника и традиции. Необходимо было понять взаимодействие таких явлений, как *культура – традиция – праздник*; *культура – праздник – игра*; проективные возможности самой традиции; роль архетипов и движение их смыслов; соотношения мифа – традиции – праздника; праздника – фольклора – традиции; важно было осмыслить региональные особенности праздничной культуры. На этом этапе, как и в прошлом, главным объектом исследования являлся традиционный праздник. Казалось, всё крутится вокруг него. Мы же свято помним слова М. М. Бахтина. Тем не менее уже виден сдвиг интереса к традиции как явлению

всеобъемлющему, характерному для всего культурного массива. Однако природа самой традиции пока не определена.

Третий этап обращения к традиции – 2014–2024 гг. – более плодотворен. Многое становилось понятно, благодаря многолетней проектной работе со Стрелой и Кузьминками. Например, постоянное использование знаков-предметов (репейника, реальных стрел и др.) само по себе вело к формированию и функционированию традиции. Можно сказать, что наличие *общих мест* в празднике и в целом в культуре – одно из условий жизнедеятельности традиции. Статьи этого периода освещали проблемы первичной театрализации самой жизни, которой свойственно наличие игры и постоянной работы со знаками; универсальные свойства мифомышления, отражающие имагинационные свойства человека и порождающие художественные тропы традиции. Особо подчеркивалось, и это стало главным, то, что традиция обладает игровым универсумом, что позволяет ей существовать на огромном диахронном и синхронном пространствах. В это время сделана попытка понять движение традиции от зародыша до современности, а также структурировать ее саму, обозначив центр (ядро) и многослойную периферию. В конечном счете появилось понимание необходимости новой науки – традициологии культуры в целом, праздничной культуры в частности. Как видим, произошел сдвиг: коренной, принципиальный, осознанный в постижении природы диалога праздника и традиции, где главным объектом функционирования выступает традиция. Если говорить образно, то по шкале от 0 до 10, изучение роли традиции в контексте праздника шло очень медленно, туго, но упорно в сторону 10. Этот путь был во многом случайным, захватывающим разные сферы функционирования культуры, но объективно привел к выводу: вся культура, праздничная в частности, выступает как феномен, а традиция – механизм ее существования и функционирования. И эта связка вечная и взаимообусловленная. Нужно понять еще одну вещь: наука о традиции и празднике только началась, предстоит очень многое открыть, понять и описать. Нужно еще много исследовать.

I



ФЕНОМЕН ТРАДИЦИИ, ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ В КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОМ (ТРАДИЦИОННОМ) ПРАЗДНИКЕ: НАЧАЛО НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

УДК 792.91

Место и роль фольклорных игровых традиций в организации советского массового праздника

История человечества на протяжении столетий накопила богатый арсенал форм и средств передачи от старших поколений младшим лучших достижений в области труда, быта, социальных отношений, в котором одно из достойных мест занимает традиция. Традиции (с лат. ‘передача’), как одна из форм проявления и закрепления повторяющихся элементов общественного сознания и отношений, прошли долгий путь развития. В глубокой древности традиции были возведены до закона и выполняли основные функции регуляции всей общественной жизнь.

Что касается современной праздничной культуры, то нужно понимать, что традиция здесь проявляется на нескольких уровнях. Во-первых, сама по себе потребность праздновать, выделять из общего потока будней особые вехи в жизни природы, человека, общества является традиционной, т. е. праздник сам по себе представляет очень устойчивую, исторически детерминированную традицию. Во-вторых, в современном советском празднике, сохраняется много традиционных приемов, методов, выразительных средств, выработанных фольклорной культурой. Фольклорная традиция – это особый инструментарий, кодовый язык, который оберегает сам процесс и, в конечном счете, саму природу фольклорного творчества.

Внимательное изучение студентом научно-теоретической литературы о праздниках (В. И. Чичеров, В. К. Соколова, В. Я. Пропп. Д. М. Генкин, Л. Н. Косенко, А. И. Мазаев и др.), а также изображение праздничных действ в произведениях бытописателей (И. И. Железнова, Д. И. Петухова, Я. Е. Предтеченского, Вас. И. Немировича-Данченко, П. И. Падучева и др.) и беллетристов (А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого; на Урале – Д. Н. Мамина-Сибиряка, Ф. М. Решетникова и др.) помогут

понять, что для праздника характерен особый, устойчивый *механизм* организации, сочетающий усилия отдельных организаторов (подчас, непрофессиональных) и инициативу широких масс, т. е. механизм организации праздника основан на народной традиции. Праздничные традиции формировались веками, отшлифовывались, создавая собой стройную систему (при видимом праздничном «хаосе»).

Необходимо запомнить, что фольклорные традиции – это не традиции ввода фольклора (отдельных фольклорных жанров) в праздник, а традиции *организации* и *проведения* праздника. Для наглядности уровни проявления традиций и содержательные характеристики сведены в табл. 1.

Таблица 1

Основные фольклорные традиции

Уровни проявления традиций	Содержательная характеристика традиций
I. Педагогический	1. Растворение принципов народной педагогики, таких как комплексного подхода, преемственности, целесообразности, доступности, опоры на положительное, учета возрастных и индивидуальных особенностей и других в фольклорных традициях. 2. Деятельность и общение как основа воспитательного процесса или традиция коллективной деятельности и общения. 3. Передача норм поведения через игровую «плоскость», т. е. игровую деятельность. 4. Наличие запрещающих и обязывающих моментов, которые регламентирую общение (опора на возвышенно-эмоциональное, мажорное поведение). 5. Сочетание старых и новых традиций.
II. Идейно-тематический	1. Тематическая избирательность (значимость события). 2. В центре внимания праздника – всегда человек, человек-труженик.

Уровни проявления традиций	**Содержательная характеристика традиций**
III. Структурный	1. Наличие «общих мест», общих пружин: – традиция единоначалия; – образы, переходящие из одного праздничного действа в другое (Зима, Сноп, Мастер, Золотые руки и пр.); – сюжеты (к тому же один и тот же сюжет может быть приспособлен к разным темам); – поэтические формулы и приемы (например, наличие постоянных эпитетов, оксюморона, метафоры, синонимов, омонимов, одни и те же формы использования гиперболы, параллелизма и пр.). 2. Речевой этикет (вербальные и традиционно-словесные обращения, пожелания, приветствия). 3. Игра как особая знаковая система (Л. И. Ивлева), у которой два признака: перевоплощение и действие.
IV. Игровой (уровень игровой едагогики)	1. Коллективное, массовое действо, включение участников праздника в активную деятельность. 2. Ролевой (а не личностный) характер общения, что позволяет быстро включаться в общение по «сценарию» роли. 3. Репертуарная избирательность (танцевальный, песенный, музыкальный). 4. Продуманная система самостоятельных игр. 5. Импровизация как результат овладения традицией. 6. Костюмировка и ряженье как условия «ролевой» игры.
V. Организационный	1. Предпразднество: – протяженность во времени подготовительного периода; – оформление места праздника. 2. Празднество: – традиционализация места и времени; – определение эпицентра праздника – например, катальные горы; – пестрота зрелищ и игр; – сочетание практически-реального и идеально-условного поведения. 3. Послепразднество: – точка, финал праздника (фейерверки, шествие под музыку и пр.); –локально-стихийные очаги послепраздничного (угасающего) настроения.

Уровни проявления традиций	Содержательная характеристика традиций
VI. Режиссерско-актерский уровень	1. Контрастная, гротескная обрисовка героев. 2. Особый способ организации времени и пространства (не за счет привычных декораций, а на основе воображения публики). 3. Знаковость предметов реквизита, костюма, маски, жеста – вещная сценография как языковой код. 4. Оригинальная стилистика актерской игры, обусловленная публичной культурой слова. 5. Глобальная функция зрителя, определяющего саму ткань фольклорной драматургии: зритель – исходная и конечная цель праздника. 6. Культ смеха, маски, когда насмешки воспринимаются как шутка и юмор, а не как сатира. 7. Сочетание трагических сцен и буффонады. 8. Совместная игра кукол и живых актеров. 9. Нарушение жестких границ между сценой и публикой. 10. Преднамеренная импровизация.
VII. Формализованный	1. Специально-организованные формы передачи традиций (в государственном масштабе – все каналы массовой коммуникации: кино, телевидения, радио, клубы, театры). 2. Спонтанные формы (самостоятельное наследование культурных ценностей в результате общения). 3. Смешанные формы.

Условно выделяя семь уровней проявлений традиций, мы видим, что педагогическая ценность фольклорной традиции *деятельного праздничного соучастия* заключается в том, что достигается оно незаметно, в органичном сочетании *стереотипа общения*, с одной стороны, и *образца доведения* – с другой. Надо постоянно помнить, что неучет этого положения в практике организации современных праздников является причиной того, что не создается атмосфера «коллективистической идентификации», а присутствующие так и остаются «на нулевой точке эмоционального состояния».

Данная «болезнь» многих современных праздников заключающаяся в отсутствии активного, деятельного участия масс, замечена не только теоретиками и практиками культпросветработы, но и специалистами разных профессий. Низкий индекс активности в празднике, отсутствие инициативы и задорного искусства импровизаций, с одной стороны, и с другой – за организованность праздника, формализм со стороны организаторов – свидетельствует о том, что в некоторых случаях потеряна народная традиция празднования, что было убедительно подтверждено результатами анкетирования, которым были охвачены различные возрастные и профессиональные группы населения Урала (в общей сложности 12 000 человек).

На вопрос *«Приходится ли Вам участвовать в организации и проведении праздника?»* были получены такие ответы: да, очень часто – 18,6 %, иногда – 32,6 %, очень редко – 22,3 %, почти никогда – 26,5 %. Отсюда следует вывод: в том, что праздник стал «чужим», виновна тенденция отрыва процесса *организации и подготовки* праздника от инициативы масс. Следовательно, праздник, особенно в условиях парков, площадей и улиц, может существовать как результат работы культпросветработников *вместе с населением*, причем задолго до праздника, т. е. в тот временной период, который обозначается как период «предпразднества».

Учет психолого-педагогических особенностей предпразднества как условие организации активной праздничной деятельности

Усвоение студентами, будущими организаторами праздников, фольклорных традиций в области предпразднества, таких, как конкурсный характер подготовительного периода (костюмировка и ряженье с предполагаемой целью быть неузнанными, маскировка, изготовление кукол, чучел,

преднамеренная игровая импровизация и т. д.) вовлечение ими большого круга людей (изготовление катальных или гуляльных гор, санок и каталей, продуманная в рамках традиционности система игровых мест – «очагов»: на улице, площади, реке, лесу), традиционализация места и времени праздника позволяет умело использовать психолого-педагогические особенности этого периода:

– во-первых, методику и содержание предпразднества, характеризующиеся способами задействования масс, которые в каждом конкретном празднике своеобразны и зависят от многих параметров: характера празднующей общности, праздничной ситуации, места и времени праздника, времени года;

– во-вторых, личную добровольность, в результате которой возникает и развивает положительное эмоциональное состояние, которое формирует готовность к активной праздничной деятельности. Участие масс в предпразднестве предполагает дифференциацию деятельности и её ограниченность во времени, к тому же выполнение огромного объема работ должно сопровождаться, по возможности, мажорным антуражем (например, во время постройки катальных гор иллюминировать в вечернее время место их строительства, транслировать песни, музыку, частушки).

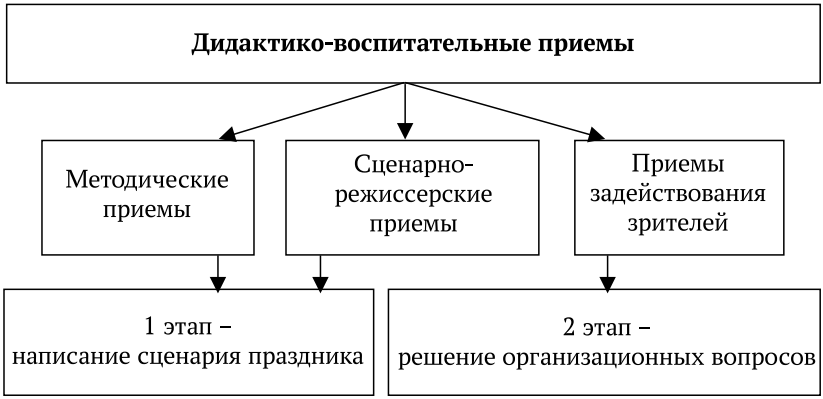
Богатый багаж народных традиций позволяет смоделировать систему праздничной деятельности людей на всех уровнях (этапах) праздника, таких как предпразднество, сам праздник и послепразднество (см. табл. 2).

К тому же при двух этапах предпразднества, условно обозначенных как этап написания сценария и этап решения организационных вопросов, важно опираться на опробованные уже на практике приемы: дидактические, методические, сценарно-режиссерские и активизации зрителей. Взаимосвязь приемов и этапов предпразднества можно представить схематично (см. с. 18–19).

Таблица 2

Проявление фольклорных традиций на различных этапах подготовки и проведения праздника

Ступени	Этапы праздника	Использование фольклорных традиций (положительное влияние)		
		Использую	**Считаю необходимым, но пока не использую**	**Всего**
Предпразднество	**Первый этап.** Во время написания сценария праздника:			
	– использование традиционных персонажей, например, деда Мороза, Масленицы, Весны-Красны и др.	81	10	91
	– вовлечение в действо наряду с живыми персонажами кукол, масок	32	50	82
	Второй этап. Во время подготовительного периода при решении организационных вопросов:			
	– определение времени и места праздника (сакральность пространства и времени)	37	35	72
	– оформление праздничного веселья в традициях фольклорной культуры (бутафория, реквизит и пр.)	36	38	74
Празднество	**Третий этап.** Во время реализации праздничного веселья (время самого праздника, связанное с задействованием зрителей):			
	– через систему игровых «полей» – «очаги» действования;	22	39	61
	– посредством специальных затейников, скоморохов;	57	22	79
	– по принципу задействования из «вторых рук», когда часть публики увлекает другую часть (пассивную)	12	36	98
Послепразднество	**Четвертый этап.** В послепраздничный период:			
	– возникновение спонтанных очагов действования вне территории праздника (шествие из парка под духовой оркестр, фейерверк, создание малых ситуативных групп в вечернее время в клубах, Дворцах, общежитиях, кафе)	5	60	65



Дидактико-воспитательные приемы,
используемые организаторами праздников

Для выявления жизнеспособности разработанных приемов и их применения на практике для организаторов праздников был задан вопрос: «*Какими приемами Вы пользуетесь при вовлечении фольклорных традиций в праздник?*». Опрашиваемые выделили следующие группы приемов (см. табл. 3).

Дидактико-воспитательные приемы проявляют себя не самостоятельно, а в контексте с другими приемами. Однако, если не использовать их, то тем самым обедняется праздник, превращается в зрелищное мероприятие.

Коэффициент использования сценарно-режиссерских приемов организаторами праздников наиболее высок. Именно сценарно-режиссерские приемы дают «прописку» многим фольклорным традициям различного уровня: идейно-тематического, структурного и режиссерско-актерского.

Таблица 3

Приемы вовлечения фольклорных игровых традиций в предпраздничный (организационно-подготовительный) период праздника

Наименование приема и его краткая характеристика	Использование в своей работе
А. Дидактико-воспитательный характер	
1. Организация праздника в соответствии с задачами и целями народной педагогики (уважение старших, оптимизм, чествование человека-труженика)	65
2. Художественное осмысление труда и результатов труда как один из педагогических приемов, характеризующих все группы советских праздников	56
3. Обязательное участие детей в праздниках взрослых (и наоборот) как условие приобщения к опыту старших	53
Б. Методические приемы	
1. Вовлечение цельных фольклорных произведений для репертуарного наполнения	21
2. Вовлечение отдельных эпизодов, «кусков» фольклора	71
3. Цитация фольклора («сноска» на фольклор)	15
4. Трансформация фольклорного произведения, его переработка.	38
5. Театрализация литературной основы (например, сказы П. П. Бажова)	49
6. Использование хода и приемов фольклорного произведения (от лица сказочника, очевидца-пересказчика)	54
В. Сценарно-режиссерские приемы	
1. Поэтическое осмысление и преобразование действительности (посредством введения в сценарий сказочных и мифологических персонажей	64
2. Развертывание конфликта посредством традиций народного площадного действа: – между добром и злом; – использование аллегорий, иносказаний, поэтики народного языка; –метафоричность действования	65

Наименование приема и его краткая характеристика	Использование в своей работе
3. Соединение праздничной игры и жизни: – наличие различных героев наряду с мифологическими персонажами; – тесная связь с реальными событиями, фактами края, т. е. реальность событийного ряда; – продолжительность игры во времени и пространстве, связанная с традициями конкретного края	61
4. Сочетание национальных элементов с интернациональными (смешение игровых приемов, двуязычие песен, костюмы, мелодические наигрыши)	23
Г. Приемы активизации зрителей	
1. Увеличение предпраздничного периода во времени	23
2. Вовлечение в подготовку к празднику большого круга людей, распределение конкретных обязанностей	53
3. Конкурсный характер подготовительного периода (на лучшую улицу, дом; на поделки и концертную программу)	50
4. Традиционализация места проведения конкретного праздника (парк, площадь, улица, двор, лес) с целью быстрой адаптации участников в пространстве	51
5. Традиционализация времени (адаптация участников во времени, связанная с целесообразным праздничным поведением)	33

Одну из трудностей представляет определение временного периода предпразднества (см. группу приемов, обозначенных буквой «Г»). Временной режим не должен быть большим, поскольку смещает картину будней и праздников, но не может быть и малым – тогда выполнение предпраздничных «обязанностей» будет происходить спешно, лихорадочно, нервно, что не способно создать настроенность на праздник. Время предпразднества каждого конкретного праздника (в зависимости от его масштабов, места проведения, традиции и пр.) определяется своей «мерой возможного». Мера возможного – понятие, включающее в себя заранее спланированную систему предпраздничной

(по праздничной – по настроению) деятельности масс с учетом выполнения объема работ в условиях протяженного времени. Учет «меры возможного времени» является важным психолого-педагогическим условием для организации разумной и целесообразной деятельности масс в точном соответствии с целями предпразднества, которые не сводятся к обязательному выполнению круга работ. При этом важно создать, хотя бы на короткое время, малые ситуативные группы, которые при продуманной организации и учете их интересов и возрастных особенностей могут объединиться не только на уровне делового единства, но и психологического. Так, например, для постройки больших катальных гор в парке (желательно, по возможности, в соответствии с традицией XVIII – XIX вв.: двухскатные, параллельные, с высокими верандами, с хорошим «катальным» разбегом) можно пригласить молодоженов (т. е. те пары, которые поженились в течение года от старой масленицы до новой), а также студентов вузов (ЧПИ, ЧГИК, ЧГПИ): снеговые фигуры «с изюминкой» придумывают отдельные семьи, группы жителей подъездов или целых жилых домов; каток оформляют учащиеся школ и т. д.

Активизации деятельности способствует определение постоянного места праздника и времени его проведения. Самовольное изменение места или времени праздника, мешающее созданию праздничной привычки, особой культуры праздничного поведения, вызывает психологическую раздраженность вследствие неузнавания праздника.

Праздник в силу традиционной повторяемости приобретает своё лицо, поэтому хорошие праздники не похожи друг на друга, поскольку праздник в основе повторяет, перефразирует один и тот же сюжет, состоит из одних и тех же частей, а сюжет сам по себе волнует мало, важно *как*, а не что. Не случайно, что дата праздника была закреплена фольклорной традицией и имела постоянную временную драматургию (например, в русской масленице:

понедельник – встреча, вторник – заигрыш, среда – лакомка, четверг – широкий разгул, пятница – тещины посиделки, суббота – золовкины вечоры, воскресенье – провода) со своим зачином, кульминацией и эпилогом, что позволяет постепенно и органично осваивать игровую природу праздничной жизни, находящуюся на грани реального и вымышленного мира.

Не будем это утверждать в отношении всех советских праздников; в данном случае речь идет о народных празднествах, имеющих древнюю фольклорную традицию и глубокие генетические корни.

Пути оптимизации массового действа как традиционного метода организации праздника

«Как мало центр без окружности составляет круг, – писал о Рейнских музыкальных праздниках Ф. Энгельс, – так же мало представляет здесь музыка без радостной, дружной жизни, образующей окружность вокруг этого музыкального центра». Именно создание (хоть на короткое время) модели *«радостной, дружной жизни»* является не только целью любого праздника, но и необходимым условием его существования. В противном случае исчезает сам феномен празднования, превращенный в мероприятие по поводу.

Наблюдения показывают, что праздники на открытом воздухе, как правило, состоят из двух (иногда малосвязанных) частей: театрализованного представления и народного гулянья; первая создает зрелищный образ праздника, вторая – условия для проявления энергии масс. Механическое сочетание этих двух частей подчас размывает границы праздника, тогда трудно определить общий строй праздника, его характер, и, наконец, его эпилог, концовку.

Богатый теоретический и эмпирический материал позволяет выделить и применить три основных методических

приема, помогающих не только организовать праздничную деятельность масс, но и регулировать, стимулировать эту деятельность:

– через систему игровых «полей» – так называемые «очаги» действования;

– посредством специальных затейников, скоморохов;

– задействованием из «вторых рук», когда активная часть публики увлекает другую (пассивную) часть.

Организаторы праздников в своей работе довольно часто пользуются вторым приемом, хотя результативность этого приема не всегда достаточна. Нередко можно быть свидетелем такой картины: главными действующими лицами и исполнителями на празднике являются скоморохи, зазывалы, гудошники, а массам лишь уготована роль зрителей.

Необходимо рассмотреть внимательно каждый из методических приемов, его особенности и возможности в решении проблемы активизации зрителей, учитывая при этом, что для праздника важным является создание особой, «радостной жизни», и что условием существования такой жизни может быть творческая деятельность масс.

Система игровых «полей» изначально присуща самой природе праздника. Взяв за исходное саму идею организации гуляния, попытайтесь представить основные группы игровых полей. К первой группе отнесите центральную площадь парка, на которой строятся ледяные горы и большая сценическая площадка. Именно на этой площадке сосредоточены все важные, узловые моменты праздника (театрализованное представление, сожжение чучела и финал праздника). Вторая группа – это так называемые постоянные игровые «поля», место и содержание их из года в год, как правило, традиционны (сюда можно отнести все парковые аттракционы: колесо, качели, карусель, комнаты смеха; зимние игровые аттракционы: футбол на снегу на велосипедах; слеги (катание парами с маленьких гор).

И наконец, третью группу можно представить гибкими или перманентными игровыми полями. Суть их заключается в том, что в течение праздника они могут возникать то в одном, то в другом месте, при этом втягивая в круг действия все новых участников. Однако в монтажном листе праздника заранее нужно планировать перемещение игровых полей как в территориальном смысле, так и во временно́м, чтобы избежать хаотичности (такое перемещение шуточно можно обозначить праздничным «азимутом»).

Перманентные игровые поля можно организовывать посредством специальных затейников, которые заранее готовятся к общению со зрителем, приемам их задействования, речевому этикету и пр. К этой группе можно отнести петрушечников, раешных дедов, организаторов «беспроигрышной лотереи» и вожаков «медведей».

Кроме того, большая группа затейников может работать на каком-то одном игровом аттракционе и в одном месте, например, организаторы конкурса на лучшую стряпуху блинов в праздничном кафе «Тещины посиделки» или ведущие конкурса на лучшее изготовление чучела масленицы в мастерских парка, организаторы массовых саночных гонок, петрушечные представления и игровые сценки с использованном кукол-тантаморесок.

Конкурсный характер предпраздничного периода (по радио и телевидению можно объявить условия конкурсов на лучшую песню о празднике, пантомиму, танец, частушку; на лучший масленичный костюм, а также ввести консультационные и репетиционные часы) позволяет выявить не только реальную аудиторию будущего праздника, но и те «вторые руки», благодаря которым праздник «без разбега» приобретает характер массового действа.

Особо нужно помнить о фольклорно-этнографических ансамблях. В 1980-е гг. наметились интересные тенденции в фольклоре, которые были зафиксированы членами совместной экспедиции, организованной преподавателями и студентами

челябинских вузов – госуниверситета и института культуры. За восемь лет было обследовано более 30 районов Челябинской области, куда входили районы с «чисто» деревенским населением и горнозаводские районы с преобладанием городского фольклора.

Первое. Изменились возрастные границы фольклороносителей (именно – возрастные границы, а не возраст). Интерес к фольклору проявляют не только женщины преклонного возраста (мужчины – меньше), но и среднего и молодого; в большинстве коллективов (организованное творчество) большой процент участников составляют подростки и дети.

Второе. Программы фольклорных и этнографических коллективов строятся как цельное драматургическое произведение со своей завязкой, конфликтом (игровым), развязкой и часто эпилогом. Простое исполнение песни (имеется в виду как отдельное произведение), хоровода, пляски не устраивает участниц коллективов; они создают вокруг каждого отдельного произведения микроклимат взаимоотношений, связанных с установкой на определенный вид деятельности. Например, в репертуаре «Кочкарских посиделок» можно увидеть: осенние помочи «чесание пуха», уральские «капустки», новогодние вечоры, масленичные гуляния и пр., т. е. главным стержнем, на который нанизывается все произведение фольклора, является реализация в игровой форме какого-либо труда.

Третье. Популярность и определенный профессионализм коллективов, их особый игровой репертуар дает возможность органического включения их в ткань современных праздников, что ведет не только к тому, что в праздник вносится элемент своеобразной зрелищности, но и увеличивается возможность массового вовлечения в праздник всех присутствующих, когда из пассивного созерцателя каждый превращается в активного участника. Этот феномен обозначается условно как вовлечение

в активно-творческую игровую деятельность посредством «через вторые руки».

Эти три фольклорных приема задействования зрителей только тогда эффективно воздействует, когда используются комплексно, в сочетании друг с другом.

Задействование зрителей «из вторых рук», осуществляемое по принципу цепной реакции, предполагает втягивание в игровую импровизацию все новых участников праздника; к тому же взаимодействуя не только со зрителями, но и друг с другом, творческие группы («вторые руки») собственно и создают образ подлинного праздника.

Важное значение для проведения праздника имеет территориально-временной режим – строгий порядок следования всех частей праздничного действа (от пролога до финала) во времени и в пространстве, создающий своеобразный темпоритм праздничного действия.

Вопросы нахождения оптимального темпа (ускорения или замедления) и ритма (сочетания быстрых и медленных частей праздника) можно отнести к наиболее сложным, поскольку от них зависит каким быть празднику. Умаление этой проблемы приводит к тому, что праздник превращается либо в заорганизованное зрелище, в котором нет и не может быть условий для творческой энергии масс, либо в неуправляемое «мероприятие», в котором сам факт неограниченности (стихийности) времени для проявления активной деятельности создают лишь видимость веселья, на самом деле разрушая образ праздника.

Выстраивая праздник по драматургическим законам (пролог, завязка, развитие действия до кульминации, развязка), нужно учитывать специфические условия региона. На темпоритмический характер праздника влияют как объективные факторы (например, резко континентальный климат Урала, когда и в день празднования «Проводов зимы» может быть температура до 30^0 ниже нуля), так и субъективные. К субъективным следует относить уже

сложившиеся традиции игрового поведения, а также набор известных народу игр, к тому не наряду с русскими и татаро-башкирские народные забавы (скачки, борьба, перетягивание канатов и прочее).

Темпоритм праздника предугадывается как бы заранее (на основе наблюдения и изучения народных игровых традиций) и должен «закладываться» в монтажном плане, однако только практика позволит вам выявить оптимальные варианты чередования во времени и пространстве отдельных частей праздника.

Территориально-временной режим нужно рассматривать как понятие в широком и узком значении, имея в виду, что в узком это понятие характеризует лишь период самого праздника, в широком смысле – весь комплекс предпраздничных, праздничных действ, придавая одинаково важное значение всем трем этапам праздничного комплекса.

Организацию послепраздничного периода необходимо рассматривать на двух таких уровнях: послепразднество на территории праздника и послепразднество *вне* его территории.

Послепразднество на территории праздника включает в себя: организацию (после театрализованного представления) массовых песен и танцев на центральной площади парка, фейерверк и шествие из парка под духовые оркестры.

Послепразднество вне территории праздника характеризуется созданием более малых ситуативных групп в условиях различных культурно-просветительных учреждений:

– Дворцы культуры – вечера «Отдыхаем всей семьей».

– Красные уголки – дворовые «посиделки... с Емелей, скоморохами и коробейниками, с горячим чаем, уральскими пельменями и блинами».

– Клубы – «Масленичные вечоры» (для учащихся ПТУ и молодежи завода, района).

– Студенческие клубы – сюжетно-игровая дискотека «С русским поклоном».

– Кафе «Детское» и «Мороженое» – игровые программы для детей «Весенние перевертыши».

Протяженность послепразднества во времени и пространстве создает, как показала практика, хорошие предпосылки для самовыражения масс, их активной деятельности в адаптированных условиях. По характеру послепразднества можно будет судить – состоялся праздник или нет.

При этом важно помнить, что для внедрения традиций праздничного поведения недостаточно, чтобы сформировалась потребность в них. Необходимо (при учете и наличии потребности) создавать условия, средства, форды пропаганды традиций, которые бы обеспечили последним прочное бытование и жизнеспособность.

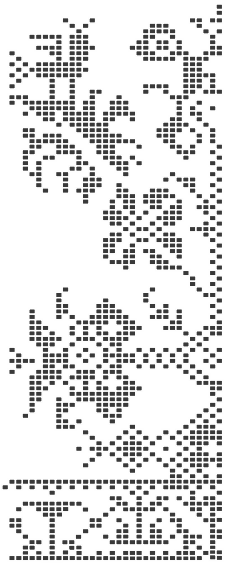
Челябинск, 1985

Список используемой и рекомендуемой литературы

1. Васильев, И. Письма из деревни / И. Васильев // Наш современник. – 1982. – № 11. – С. 104–110.
2. Глязер, С. Русская зима : метод. разработка праздника / С. Глязер // Клуб и художественная самодеятельность. – 1958. – № 9. – С. 29–31.
3. Голубцова, Т. В. Совершенствовать, отбирать лучшее: О внедрении новых праздников и обрядов. Беседа с зам. министра культуры СССР Т. В. Голубцовой // Наука и религия. – 1980. – № 4. – С. 12–15.
4. Евстифеев, А. Старые обычаи, новые традиции / А. Евстифеев. – Ташкент, 1977. – 39 с.
5. Копылов, А. Н. Очерки культурной жизни Сибири XVII – начала XIX века / А. Н. Копылов. – Новосибирск : Наука, 1974. – 252 с. *О народных масленичных увеселениях* – см. с. 212–226.
6. Крупянская, В. Ю. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала: Конец XIX – начало XX века / В. Ю. Крупянская, Н. С. Полищук. – Москва : Наука, 1971. – 288 с. *О народных традициях масленичного гуляния* – см. с. 157–161.

7. Крывелев, И. А. Современные обряды и роль этнографической науки в их изучении, формировании, внедрении / И. А. Крывелев // Совет. этнография. – 1977. – № 5. – С. 36–45.
8. Мельников, М. Поэзия народных обычаев: Традиционное и новое в современном сибирском обряде / М. Мельников // Сибирские огни. – 1966. – № 7. – С. 163–170.
9. Наджимов, Г. Отношение марксизма-ленинизма к народным традициям / Г. Наджимов. – Ташкент, 1965. – 155 с.
10. Ончуков, Н. Е. Масленица / Н. Е. Ончуков // Пермский краеведческий сборник. – Пермь, 1928. – Вып. 4. – С. 117–123.
11. Полищук, Н. С. О коллективном отдыхе горняков и металлургов Нижнего Тагила / Н. С. Полищук // Совет. этнография. – 1963. – № 4. – С. 48–54.
12. Поэзия крестьянских праздников / под ред. В. Г. Базанова ; сост. : И. И. Земцовский. – Ленинград : Совет. писатель, 1970. – 638 с.
13. Проводы зимы: Советы и консультации // Культурно-просветительная работа. – 1961. – № 1. – С. 54–56.
14. Руднев, В. А. Советские праздники, обряды, ритуалы / В. А. Руднев. – Ленинград : Лениздат, 1979. – 208 с. *О народных масленичных гуляниях* – см. с. 183–204.
15. Сабурова, Л. М. Новое и традиционное в праздниках и обрядах народов СССР / Л. М. Сабурова // Современные этнические процессы в СССР. – Москва, 1975. – С. 383–404.
16. Серебренников, В. Н. Из записей фольклористов / В. Н. Серебренников // Пермский краеведческий сборник. – Пермь, 1928. – Вып. 4. – С. 128–142.
17. Солнцев, Н. В. Роль прогрессивных традиций в коммунистическом воспитании / Н. В. Солнцев. – Новосибирск: Наука, 1974. – 187 с.
18. Суханов, И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений / И. В. Суханов. – Москва : Политиздат, 1976. – 216 с.
19. Традиционные и новые обряды в быту народов СССР : сб.статей / под ред. И. А. Крывелева, Д. М. Когана. – Москва : Наука, 1981. – 183 с.
20. Холопов, Ю. Играют в Суздале скоморохи / Ю. Холопов // Праздники, обряды, традиции. – Москва, 1979. – С. 121–127.

II



ФЕНОМЕН ТРАДИЦИИ В ПРАЗДНИКЕ И КУЛЬТУРЕ: ПОИСК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ ПОДХОДОВ

УДК 008.001

Традиционная культура в полиэтнической среде в контексте современных геокультурных процессов

Под традиционной культурой мы будем понимать совокупность материальных и духовных констант этноса, определяющих и отражающих (его модель мира, картину мира. Традиционная культура, при определенных оговорках, синонимична понятиям народная, этническая или архаическая культура. Основной критерий этого понятия – опора на стереотипизированные формы деятельности во всех сферах бытия, т. е. опора на *традицию* как сакральный культурный стержень существования этноса, определяющую «центральную зону» этнической культуры.

Яростные споры о соотношении традиции и новации, закате традиционных элементов общества стали вновь актуальными в культурологии и этнологии. Принимая и уважая все существующие точки зрения, сформулируем собственную позицию.

Традиция – это прежде всего психолого-динамическая структура, определяющая устойчивость факта культуры и способствующая этой устойчивости, в конкретном временном континууме. Традиции динамичны, легко детерминируются в новых условиях, «обрастают» новыми элементами, а главное – они удовлетворяют естественную потребность человека и в целом человеческой общности в социальной и культурной ориентации, вернее, в социокультурной идентификации. Традиция – неуничтожимая категория культуры как в диахронном, так и в синхронном аспектах. Рассматривать традицию в соотнесении с новацией возможно только в определенных методико-типологических рассуждениях познавательного процесса, в других случаях – это может выглядеть, по аналогии, как соотнесение «человек – мужчина» или «человек – женщина».

Традиционная культура всегда конкретна – в историческом аспекте или применительно к определенной ойкумене. Говоря об Урале, мы будем иметь в виду не географическое обозначение данной территории, а устоявшееся в этнологии понятие – Уральскую или Волго-Уральскую историко-этнографическую область (ИЭО), в которую входят три крупные этнолингвистические группы. Мы представим их в том порядке, в каком они появились на Урале, естественным образом формируя общую картину традиционной культуры: это угро-финны, представляющие уральскую языковую семью (мордва, марийцы и удмурты), а также представители славянской группы индоевропейской семьи (русские, украинцы, белорусы). Перечисленные народы, к тому же имеющие названия-этнонимы, хорошо известный в науке факт.

Другое дело – вопросы этногенеза и ранней этнической истории народов уральской ойкумены. Почему это важно? Мы уже говорили о том, что традиционная культура имеет форму меняющейся конструкции при постоянном сохранении остова, своеобразного набора структурообразующих элементов. До появления названных народов уже существовали артефакты культуры, определяющие своеобразие картины мира людей именно этой территории. Усилиями ученых: Р. Г. Кузеева, Л. Богоявленского, Б. В. Личмана, Г. Б. Здановича, В. Ковалевой и многих других определены основные «предэтнические» или проэтнические общности, которые формировали картину мира Урала: абашевцы, алакульцы, алексеевцы, гороховцы, иткульцы, кипчаки, саки, сарматы, черкаскульцы, племена срубной культуры и др.

Все известные в этнологической науке процессы сепарации, интеграции, дисперсности, дифференциации проходили на всех исторических этапах человечества, причем эти процессы были одномоментными при определенном доминировании одного из них. Они продолжаются и сейчас. Поэтому понятие «этнос» обладает относительной стабильностью в самом историческом времени. Кроме того,

необходимо учитывать привязанность этноса к определенной территории. Именно географическая среда практически изначально ориентировала человека на создание особых связей между человеком и окружающей природой, между человеком и человеком. Возможно, архетипические модели традиционной культуры закладывались до формирования самих этнических общностей. Сама же традиционная культура, постоянно обновляющаяся, и в то же время устойчивая в основных позициях, выполняла универсальную роль идентификации человека и общества. В этнологии известно, что группы, которые сумели добиться органичной сплоченности, выживали лучше, чем те, которые не сумели ее добиться[1]. Практически все общества обладали и обладают сейчас «психосферой», по определению американского футуролога О. Тоффлера, которая охватывает их идеи, начиная от общности и идентичности[2]. Возможно, идеи «принадлежности» или «общности» и акт идентификации с другими являются одной из фундаментальных скреп человеческих образований. К тому же статус общности проектируется, адаптируется, постепенно «вживается» в общую систему традиционной культуры.

Такое состояние характеризует традиционную культуру XIX – XX вв., которой свойственна относительная устойчивость при медленной смене исторических формаций. Последние десятилетия «взорвали» основы для существования традиционной культуры. Миграции населения на дальние и близкие расстояния, перемещения внутри регионов, отток из сел, учеба за рубежом, международные научные и творческие связи, активность экономических и политических контактов, новые модели картины мира, создаваемые на основе новых знаний, естественным образом пошатнули устоявшуюся традиционную культуру. Это сказывается в калейдоскопической смене художественных направлений,

[1] Садохин А.П. Этнология. М.: Гардарика, 2000. 256 с.

[2] Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999. 776 с.

форм, стилей, охвативших все сферы жизни, в том числе и многочисленные средства массовой информации, фиксирующие и транслирующие новые проявления, вводя их в текст современной культуры. Но ситуация выглядит гораздо сложнее. Наряду с бушующей стихией новшества заметен все более растущий интерес к традиционной культуре. Причудливый сплав изысканных форм новшества и традиционализма – факт сегодняшнего дня. Такому явлению может быть несколько объяснений. Можно сослаться на известного этнолога Я. В. Чеснова, который, опираясь на историко-генетический метод в изучении районирования культуры, убедительно доказывает архетипическую сущность современного человека[1]. Иначе говоря, закрепленные на генном уровне тексты культуры могут проявлять себя через большие промежутки времени, это так называемый генный дрифт. Заслуживает внимания и высказывание Карла Ясперса, суть которого заключается в том, что самое универсальное свойство человека – это открытость, которая сочетается с традиционностью, представляющую собой преемственность, т. е. тот же самый дрифт[2].

Быстрота социальных и культурных изменений в современной ситуации, в свою очередь, диктует разные каналы проявления идентификации человека. Утрачивая связь с контекстом своего рождения, индивид получает возможность большего выбора в самоопределении. Современные культурные идентификации кратковременны, квантовы. К примеру, молодой человек идентифицирует себя со студенческой группой, участниками клуба авторской песни, сборной спортивной команды и т. д. Новые формы самоотождествления накладываются на прежние, возможно, более глубоко укорененные формы идентичности, связанные с традиционной культурой. В данном случае

[1] См., например: Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. 397 с.

[2] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 528 с.

имеется в виду не только конкретная, определенная этническая традиция.

Речь идет о другом. В целом всей традиционной культуре, отражающей этническое самосознание, свойственны общие свойства методологического порядка[1]. Опираясь на обширные этнографические данные, можно утверждать, что мир человечества един по своей сути, и при многообразии культурных образований, в нем больше общего, чем единичного, которое, в свою очередь, выступает как особенное. О международных параллелях в традиционных культурах, которые доказывают сходство элементов, обрядов, мифов написано много (Д. Фрэзер, А. Н. Афанасьев, Д. К. Зеленин). В работах ученых указывается, что при одинаковых условиях социальной среды развиваются и одинаковые идеологические надстройки, т. е. схожие проблемы решаются одинаковыми путями; приемы, различия возможны только в орудийном наборе.

Весомыми являются и объяснения тождества традиционных культур, обусловленные процессами заимствования лучших образцов культуры одним этносом у другого (В. Ф. Миллер, Е. В. Аничков); единства человеческой психики и общих закономерностей эволюции культуры (В. Я. Петрухин); особого свойства человеческого мышления мифологизировать окружающую действительность (К. Леви-Стросс). Не умаляя важности и целесообразности перечисленных теорий, хочется обратить внимание на одно из основательных и важных положений А. Н. Веселовского, который открыл закон «пластической силы» народной фантазии, творящей ради самого творчества, выявляя взаимоотношения человека с окружающей действительностью и творя картину мира, идентифицируя себя с себе подобными. Такая «пластическая сила» проявляет себя на всех ступенях человеческого общества и во всех этнических подразделениях. Именно «пластическая сила» народного

[1] См.: Лурье С. Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1995. 287 с.

творчества вызывает к жизни появление таких фактов культуры, которые соответствуют критериям народного вкуса и целесообразности.

Таким образом, традиционная культура в полиэтнической среде мыслится как совокупность представлений, заложенная в картине мира и представляющая ядро общечеловеческого бытия, а также поднимающая Проверенное временем этническое знание на уровень всеобъемлющей Традиции.

Челябинск, 2003

УДК 398

Фольклор как базисный пласт этнографической культуры

Взаимосвязи фольклора и этнографии (этнографического фактора) давно стали предметом изучения академической (филологической) фольклористики. Достаточно вспомнить такие весомые издания, как «Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор» (1974), «Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами (1977), «Этническая история и фольклор» (1977), «Историко-этнографические исследования по фольклору» (1994). Заметным явлением в науке были монографии В. И. Ереминой «Ритуал и фольклор» (1991) и Т. А. Агапкиной «Этнографические связи календарных песен Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян» (2000). Рассмотрение данной проблемы в семантико-семиотическом аспекте (работы А. К. Байбурина, Г. Л. Левинтона, Т. А. Бернштам, Т. В. Цивьян и др.) обогатили спектр взаимосвязей этих явлений новыми подходами и фактами.

Для культурологии проблема взаимодействия фольклора и этнографии актуализируется необходимостью осмысления процессов возрождения традиционных народных культур.

В настоящее время предпринимаются робкие попытки освоения новой парадигмы существования традиционного фольклора в разных формах реального бытования: на сцене, уличном празднике, во время карнавального шествия, студенческой вечеринки, в телестудии и т. д.

При сопоставлении фольклорного образца и этнографического факта последний предстает достаточно сложным, разнопорядковым явлением, свойством, процессом. К тому же не каждый реальный факт подлежит художественному осмыслению. Один из путей художественного отображения факта – ритуал, но, помимо него, существует много других непосредственных и опосредованных форм художественного отражения действительности фольклорными средствами. В ходе культурной эволюции человека, накопления базы средств художественного отражения действительности создавались определенные типовые модели соотнесения природно-космического и человеческого фактов, которые потом «отображались» в фольклоре. Такие типовые модели закреплялись в истории традиционной культуры знаками-кодами, знаками-шифрами, фиксирующими сущностную основу этнографической данности, то есть фольклор формировался как «закодированная в устойчивых, художественных образах и символах родовая коллективная память народа»[1].

Необходимая и сложная задача, стоящая перед теоретиками и практиками, работающими с фольклором – уметь расшифровывать коды, которые выступают в фольклорном произведении как знаки разных культурно-исторических эпох, а подчас разных этнических образований. Насколько точно или вероятностно можно приблизиться к первопричинам, определить архетип и его эволюцию? В каждом конкретном случае идти типологическими путями или методом случайного выбора? Как соотносится мифологическое

[1] Демин В. Н. Тайны русского народа. В поисках истоков Руси. М., 1997. С. 338.

осмысление реального факта с самим реальным фактом, ритуалом с мифологией? Каков факт и его художественная интерпретация? В трудные минуты поиска приходят на ум слова Густава Шпета, переводившего Байрона: «Наука вся невежества обмен на новый вид невежества другого».

Реальная практика указывает на необходимость опираться на апробированные историческим опытом художественно-смысловые модели фольклорной деятельности народа и, считывая их, органично «вписывать» в современную картину мира. При этом есть хорошая возможность опираться на основные методологические положения академической фольклористики, только в отличие от нее рассматривать фольклор в синкретизме (не в синтетизме) его составляющих компонентов при возможной доминанте одного из них. В таком случае спектр изучаемых знаков-кодов увеличивается: помимо вербального, на равных рассматриваются акциональный (действенный), кинетический (жест, поза, движение, пластика), музыкальный, предметный, топографический, временной и др.

Одно дело – изучать фольклорные произведения в контексте ритуала. Здесь фольклорный текст оказывается средоточием семантики ритуала, его «интерпретантом», то есть сам ритуал конституируется посредством фольклорного текста. Как быть с фольклором, не зафиксированным за конкретным ритуалом? Может быть, в определенных случаях расшифровки кода поможет закон, открытый А. Н. Веселовским, закон постоянного межжанрового передвижения, при котором переливание мотивов и образов происходило множество раз. Эту мысль на современном этапе поддержал Ю. И. Юдин, который, уточняя мысль А. Н. Веселовского о межжанровых трансформациях, показал, что «мирообъемлющей категорией должен выступать не жанр, а совокупность, одновременная множественность жанров, дающая возможность фольклорному сознанию переходить от одной художественной размерности к иной, от нее

отличительной. В такой множественности... осуществляется доступная фольклорному сознанию всеохватность жизни»[1]. Аналогично высказывались Г. И. Маслов и Т. А. Агапкина, утверждавшие, что любое фольклорное произведение – не порождение какого-либо обряда, а результат сложнейших процессов, имевших место в рамках целостной фольклорной традиции. При этом традиция понимается максимально широко, как это делал Рене Генон, подчеркивая, что традиция – орудие сохранения духовных оснований, древних знаний о происхождении, устройстве и судьбах мира и человека, и инструмент, позволяющий воплощать эти принципы[2]. Традиция представляет собой источник значимостей, поле смыслов для человеческой жизнедеятельности.

Целостная фольклорная традиция может быть представлена как специфически художественная система, отражающая устойчивые воззрения народа одними и теми же традиционными художественными средствами и приемами. Такое понимание фольклора несколько облегчает операционные действия с его кодами, предполагая нахождение его архетипов в типологически сходных ситуациях.

Реконструкция смысла фольклора, выделение в нем национальной специфики в «химически чистом виде» могут быть малопродуктивны, а подчас идеологически вредны, поскольку каждая традиционная культура представляет собой сплав разнородных заимствований из других культур, ассимиляцию и переработку различных элементов применительно к конкретной среде. Идеальный путь изучения знаковости фольклора – исследование его в общем мировом культурном континууме синхронно-диахронным методом. Изучение совокупности этнографических фактов представляет возможность сформулирован» закон соотнесения

[1] Юдин Ю. И. Мотивы и роль природы в русском фольклоре // Художественное творчество. Вопросы комплексного изучения. Человек – природа – искусство. Л., 1986. С. 147.

[2] См.: Генон Р. Символы священной науки. М, 1997.

общего, единичного и особенного применительно к этнической картине мира, в которой больше общего, а единичное выступает как особенное, обусловленное географической привязкой конкретного этнографического факта.

Обращение к общей мировой практике, выход за рамки национальной ограниченности позволяет полнее понять смысл самого этнографического факта, его внутреннюю организующую идею и художественное освещение, «след» в фольклорном тексте (под текстом имеется в виду любая значимая последовательность знаков). В подтверждение наших слов уместно вспомнить довольно жесткие высказывания Д. К. Зеленина о том, что в общественной жизни «вообще нет и не было индивидуальных и изолированных явлений <...> идеологические пережитки, сохранившиеся в виде изолированных единичных фактов, восходят к явлениям массовым стадиальным»[1].

Челябинск, 2003

УДК 394.2 (571)

О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале

Систематические наблюдения, проводимые сотрудниками фольклорно-этнографической лаборатории Челябинского государственного университета и Челябинского государственного института искусства и культуры, показали, что традиционная праздничная культура на Южном Урале, во-первых, в значительной степени сохраняется, во-вторых, трансформируется в соответствии с особенностями нашего времени. Речь идет о праздниках, связанных с народным календарем. Помимо регистрации самого факта проведения того или иного праздника, описания его содержания,

[1] Зеленин Д. К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Совет. этнография. 1934. № 5. С. 4.

участники лаборатории стараются уяснить причины, благодаря которым обрядовые действа, праздничные ритуалы, сопровождающие их художественные произведения, возникшие еще на заре цивилизации, в эпоху энеолита, продолжают волновать людей в конце XX столетия. Пусть многие стороны обряда стерлись, переосмыслились, преобразились, но семиотика праздника остается прежней, интерес к традиции сохраняется.

Сегодня как никогда мы хорошо представляем природу колядок, масленичных заигрышей, Спасов, Ивана Купалы, урожайных действ (на Южном Урале самый популярный из них – Кирмаш). В последние годы наметилось, правда, еще робкое, празднование Кузьминок. Возрождение этого (когда-то очень популярного и любимого в народе) праздника дает нам пищу для размышлений о причинах устойчивости народной праздничной традиции. Ясно, что прежняя основа обрядовых действ – признание зависимости человека от явлений природы и желание договориться с богами – в наше время если и не исчезла совсем, то в значительной степени ослабла. В таком случае что же держит традицию?

Для понимания логики праздничного календаря, его «разумности» исследователями предпринимается анализ тематического среза его «годового хода» (С. А. Токарев). Выходило, что скотоводческие народы год делили на две части: 23 апреля – выгон скота на пастбища, 26 октября – возвращение скота на зимние стоянки, в связи с чем и праздники делились на две группы. Земледельческие народы, как правило, делили праздники на три цикла: весенне-летние, осенние и зимне-весенние. Тематический анализ календарной обрядности позволяет увидеть хорошо очерченную бинарную целостность (по словам шведского этнографа Карла фон Сюдова, «закон первой и последней ассоциации») всего годового цикла. Встреча весны (Герасим-грачевник) – проводы весны (Петровки), встреча осени («первый валок») – проводы осени («завивание бороды козлу» или праздник

урожая), встреча зимы (Кузьминки) – проводы зимы (Масленица). Как видим, один праздник, соответствующий встрече зимы, выпал из общей цепи, разорвал ее, прервав общую логику перехода одного явления в другое. Стремление южноуральцев возродить празднование Кузьминок есть инстинктивное (или осознанное?) желание восстановить логику годового праздничного календаря.

В контексте наших рассуждений очень важно отметить и то, что география нового рождения этого праздника на Южном Урале (и факт, когда он отмечался, – 1 ноября) обширна; она охватывает многие индоевропейские народы, угро-финские и тюркские. Основной набор знаковых единиц праздника типологически идентичен у всех перечисленных народов: Тейтерекь пиянь кудо (у мордвы), Эбейзер сыуаги (у башкир), Кузьминки – Кузьма-Демьян, Кузьма, Девичий праздник (у русских).

Упорное стремление восстановить потерянное звено в разорванной цепочке праздничного календаря помогает нам уяснить глубинное генетическое ядро этого праздника, его архетип. Но это – наиболее очевидная сторона праздника, она объясняет его появление на ранних этапах истории человеческой жизни. Со временем прикладной характер праздника дополняется высоким миросозерцательным смыслом. Внимательный анализ календарных праздников позволяет выявить важные структурообразующие элементы, тесно связанные именно с жизнью человека и лишь отдаленно указывающие на переломный момент в жизни природы. И снова человек встречается с цикличностью, повторяемостью событий: рождение > отрочество, взросление, мужание, старость; рождение > смерть > новое рождение. Так, колядки, на первый взгляд, праздник солнцеворота, прибавления светового дня (это как «повод»), на самом деле – родовая традиция заигрышей, любовных утех, «выборанивания девок», все направлено на создание любовных пар и в конечном счете будущих семейных групп. Этому

способствует и специальная обрядовая еда, гадания и предсказания, подарки и поцелуйные игры. Масленицу можно представить как праздник молодоженов, здесь не случайны обряды: «солить рыжики на пост», «столбы», скатывание парами с гор, наказание молодых за отсутствие детей. Волочебные обряды, как правило, связаны с «окликанием молодых», поженившихся недавно. Семейно-брачная тематика явственно проступает практически во всех календарных праздниках. Такие реальные хозяйственные акты, как сев и уборка (опять идея перехода: зерно > смерть (посев) > колос), в своей основе выдвигают на первый план идею семьи, брачных отношений, продолжение рода; это видно на примере эротических игр во время праздника первой борозды, при «завивании бороды козлу», знаково указующем на древние фаллические действа.

Интересно отметить и такой факт. Когда-то славяне в осеннее равноденствие – 21 сентября – отмечали праздник Рода и рожаниц (праздник матерей). Потом на этот день встал праздник урожая, а с 1492 г. – Новый год. Сакральность даты очевидна. Крестьянин, только что собрав урожай, думал о будущем – будет ли оно столь благосклонно и на следующий год. Но урожай важен не только в поле, но и в человеческой жизни: ведь кто-то должен убирать и сеять хлеб. Именно осенью на первый план выступает проблема создания новых брачных пар, которые в будущем дадут «урожай» (деток). Помочь этому может только особая праздничная атмосфера, особый настрой, позволяющий создать мир тонких любовных отношений в условиях игровой публичности.

Челябинск, 1989; Москва, 1999, 2004

УДК 392.5 (571)

Полесский праздник Стрелы на Урале: проектирование традиции

Праздник (любой) как институт общественного сознания – уникальное явление культуры. Существуя на всем долгом протяжении истории человечества, он, как дитя, впитывал все духовные ценности каждого исторического витка, и, как мудрец-старец, бережно хранил их и щедро передавал следующим эпохам. Гибкое «тело» праздника легко вбирало в себя достоинства всего мира, кодировало их с помощью знаковых систем и расцвечивало жизнь человека, поднимая его до осознания собственного величия.

В наше время, определенное культурологом Н. А. Хреновым как время «социального хаоса»[1], праздник, лишенный опоры на «достоинства ценностей», приобретает новые черты. Появляются новые праздничные формы, обслуживающие разные социальные группы, возникающие на современной исторической сцене. Но, наряду с этим, в силу разных причин, актуализируется интерес к традиционным праздникам. Одним из таких и является праздник Стрелы в Полесье. Для обоснования нашего обращения к этой праздничной традиции, причем в условиях Урала, необходимо определение наших позиций по отношению к традиции вообще и ее проектности.

Никакой другой термин не получил такого широкого хождения в науке и быту, как «традиция». Он известен в литературоведении и фольклористике, культурологии и этнографии, истории и географии, человеческого бытия.

Традиция как «поле значимостей» в настоящее время приобрела достаточно расширительное объяснение. Если Рене Генон, идеолог «мифологической» концепции истории культуры определял традицию как совокупность священных тайн знаний общества, имеющих высшее нечеловеческое

[1] Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса. М. : УРСС, 2002. 447 с.

происхождение и передаваемые кастой просвещенных из поколения в поколение, то современные ученые рассматривают традицию как *осмысленное, рациональное* следование культурным стереотипам, т. е. как продукт именно человеческой жизнедеятельности. Это одно из положений, объединяющее современные точки зрения на традицию. Далее следуют совершенно контрастирующие друг с другом точки зрения. Часть исследователей пишут о традиционных элементах в современной культуре как непреходящих, незыблемых, неизменяемых, вечных, правда, потихоньку угасающих. Другие, особенно культурологи, категорично утверждают, что традиции принадлежат только прошлому, и, вырванные из контекста социальной жизни той или иной эпохи, они теряют свою жизненную силу...[1] Однако культурологи констатируют и то, что каждой эпохе присущ свой кодекс традиций и обычаев, символически отражающий и выражающий социальную жизнь, т. е. традиции имеют всепроникающий характер и в диахронном, и в синхронном срезе. Это очень важное замечание, и нам оно необходимо для дальнейшего рассуждения. С одной стороны, для традиции характерна определенная *статуарность* (лат. statuo – ‘собрание правил, устав’), которая регламентируется определенной неподвижностью, законсервированностью, неизменностью преемственных норм и правил. С другой – важно понимание традиции как динамичного явления в культуре, объективизированного потребностями конкретного социума. Каждый социальный организм стремится к гармонизации бытия, устойчивости, узнаваемости, ориентации в знаковом распорядке внешнего мира, соорганизованного с внутренними потребностями и мотивациями.

Одним из каналов создания относительно стабильного социума (особенно это важно в периоды социальных потрясений, когда меняется вся знаковая система, отражающая

[1] Традиции и обычаи народов России. Вторая российская конференция с международным участием : в 2 т. / ред. Н. А. Лобанов. СПб., 2000. С. 3.

системы ценностей) и является традиция. Представляется возможным в традиции видеть структурообразующую составляющую любого общества. Эта составляющая представляет собой «набор» морфем - актов культуры, жизненно необходимых для жизнедеятельности общества, поэтому в этом «наборе» присутствуют исторически апробированные элементы – структурные единицы, а также те, которые отражают систему ценностей, которая еще в стадии становления. Для традиции в целом характерно методологическое положение, которое отражает взаимодействие, характер поведения устойчивых и новых морфем внутри традиции. Традиция как явление культуры неуничтожима в целом и отдельные традиции, проявляющиеся в разных областях человеческой жизни, не исчезают в никуда, не угасают, а подвергаются постоянному изменению, эволюции, но при этом сохраняя основное ядро свой архетип структурообразующий знаковый код. Думается, традицию в современной культуре (и не только современной) надо рассматривать не как устоявшуюся, а как постоянно *становящуюся*. Традиция как емкий живой организм – особый по тексту язык, создающий предпосылки для гармоничного содружества социума и окружающей среды. В связи с этим положение об изменении традиции и в целом традиционной культуры в контексте современных цивилизационных процессов требует другого угла изучения традиции. Это в первую очередь проблема историзма, позволяющая проследить развитие традиций и традиционной культуры как совокупность этнических элементов в период Древней Руси, взаимодействие традиций язычества и формирование христианской традиционной культуры, ориентированной на византийский стереотип, но которая, как и языческая народная культура, активно подчинялась патернальному (лат. paternus – отцовский) – идеальному архетипу или прообразу. В этом отношении показательны формы *нормативной обрядности,* общие в те времена для города и деревни, для всех социальных

слоев. Поэтому неслучайна и закономерна существенная черта древнерусской традиции культуры – ее повышенная *этноинтегрирующая способность*.

Раскол православной церкви (1653 г.), реформы Петра I, которые были продолжены его преемниками, в короткий срок привели страну к разделению на две неравновеликие общественные группы, исповедующие прямо противоположные идеалы культуры. С этого момента (XVIII в.) понятие «традиционная культура» характеризовала уже систему мировоззрения «низов», среду простого люда и в литературе получила наименование «почвенная культура», которая впоследствии рассматривалась как архаический пережиток, анахронизм. Однако усложнение социальной структуры общества послепетровского времени вплоть до наших дней не уничтожило традиционную культуру. Каждая социальная группа вырабатывала свои привычки, вкусы, взгляды, которые постепенно становились стереотипом, нормой, а это вело уже к формированию традиции как таковой и в целом традиционной культуры. В таком контексте можно говорить о традиционной культуре дворянства, купечества, работного люда, крестьянства и т. д. Это один из уровней проявления традиции. Назовем его условно *социально-исторический*. Другой уровень связан с характерными особенностями определенной территории, на которой разместились равноэтнические, разноконфессиональные и разносоциальные группы, которые находятся в постоянном взаимодействии друг с другом. Этот уровень обозначим как *хронополитический*. *Если* геополитический образ этноса, построенный на родственной и территориальной локализации («кровь и почва»), создает монолитную структуру традиционного общества, то хронополитический опирается на *временную* его сборку, т. е. сборку через сверхскорость, развиваемую государством. Хронополитическая стратегия данного движения – это стратегия сборки и удержания гетерогенных (греч. heteros – ‘другой’, ‘разно…’, в данном случае –

разноархетипические), этнических, культурных, экономических фрагментов в качестве единого целого, что возможно при диффузирующем взаимопроникновении этносов[1]. Высшим, пилотажным уровнем проявления традиции можно назвать *надэтнический*. Этот уровень обусловлен заботами человечества о достойном проживании в настоящем при опоре на лучший опыт прошлого и моделирование будущего уже в настоящем. То есть настоящее является проектом прошлого и стартовой площадкой проектирования будущего.

Проектность, как и традиция – есть одно из коренных свойств (атрибутов) бытия, как время, пространство, движение, развитие. Мир в целом не в меньшей степени является становящимся, чем ставшим, не в меньшей степени возможным, чем действительным. Сам мир предстает как *проект* (лат. projectus – букв. 'брошенный вперед'; план, замысел), проект того, каким он еще будет, но реализация проекта мира, каким он был прежде. Мир – проект и одновременно проектирование, т. е. процесс образования, создания проекта и его реализация.

Но мир не является монолитным, он представляет собой множество различных сфер существования: растительная, животная, социальная и т. д. Внутри каждой из этих сфер множество видов и подвидов: мир дипломатии, детства, культуры, праздника.

Таким образом, любая современная данность есть результат проекта прошлого и начало проекта будущего. Отношения между прошлым > настоящим > будущим осуществляются через *знания* и *действия,* благодаря чему возникает впечатление о нескончаемой «отраженности» бытия. Традиция как раз и выступает знаком – «отражателем» в эпохальном развитии человечества, именно традиция в полной

[1] Зимовец С. Н. Этнокультурные предпосылки геополитического образа современной России // Наука о культуре: итоги и перспективы: информ.-аналит. сб. М., 1995. Вып. 4. С. 51.

мере обладает большой силой проектности. Взятые вместе *традиция* (как отношение между прошлым и настоящим) и проектность (как отношение между настоящим и будущим) образуют единый исторический поток, именуемый в социологии культуры *трансляцией,* воспроизведением в историческом времени лучшего опыта человечества в различных сферах жизнедеятельности.

Важнейшей темой и проблемой проектной культуры всегда было и остается сохранение и развитие этнокультурной идентичности. Этнокультурная идентичность изначально формировалась медленно и постепенно в относительно моноэтнической среде. Необходимость идентификации (тождественности, отождествления) всегда является откликом на сложную картину этносоциальных контактов.

Следует учитывать и то, что бытие каждой этнической культуры протекает в нескольких измерениях: одно характеризуется тем, что культуре каждого этноса присущи черты, отличающие ее от культуры других этносов; другое определяется способностью одной этнической культуры влиять на другие и в то же время испытывать на себе их влияние; третье заключается в самотождественности этносов в синхронно-диахронном аспекте, достигаемую через преемственность их культуры. Этнокультурная идентичность является *динамичным качеством* бытия этноса, которому присуща специфическая историчность, обеспечиваемая механизмом «трансляции проектирования». «В любых предполагаемых обстоятельствах развития, при любых возмущающих обстоятельствах развития, при любых возмущающих воздействиях... нужно соблюдать основное правило проектной культуры: искать и находить такой поворот событий, такую стратегию проектного освоения новой действительности, которые служили бы развитию, усилению, а не ослаблению этнокультурной идентификации человека»[1].

[1] Генисаретский О. И. Несколько замечаний о проектной культуре // Наука о культуре: итоги и перспективы : инф.-аналит. сб. М., 1995. Вып. 2. С. 18.

Современный человек существует в совершенно другой среде, чем человек традиционного общества. Сегодня он выступает как гетерогенное существо. С одной стороны, это «почвенный человек», носитель своей культуры и традиции, а с другой – обладатель мировых традиционных элементов, импульсов, знаний, т. е. всемирно-исторический индивид. Такая двойственность-сущностная особенность современного человека и это необходимо помнить при проектировании традиции. Разное отношение к традиции порождает разный характер идентификации человека и общества. Известный современный культуролог П. С. Гуревич приводит типологию персонификаций, воплощающих в себе формы этнокультурной идентификации, разработанную американским социологом Г. Абрамсоном. 1. Тип *традиционалиста*. Это люди, преданные прошлому и разделяющие ценности данной культуры, именно они часто являются инициаторами новых экспериментов. 2. Тип *пришельца-неофита*. Это люди, которые включены в конкретную структурную систему этнических связей, но не имеют наследственных корней в этой этнической культуре. Врастая в чужую структуру, человек вживается в ее культурные ценности. 3. Тип *изгнанника*. Он противоположен «пришельцу». Человека такого типа утрачивает первичные социальные *связи с соплеменниками в* силу *разных* причин, внутри другой культуры чувствует себя одиноким и изолированным. 4. Тип *евнуха*. Это лица, лишенные памяти о каком-либо прошлом, в повседневной жизни не врастают в какую-либо социальную среду. Это человек без корней, без этнической памяти (манкурт – по словам Ч. Айтматова). 5. Тип *маргиналов*. Это люди, конфликтующие с общественными нормами, не поддерживающие национальные ценности, люди «полукровки», не идентифицирующие себя ни с одной культурой[1].

Современный мир этнически пестрый, калейдоскопичный и он по-особому влияет на традицию и ее проектирование.

[1] Гуревич П. С. Культурология: учебник. М. : Гардарики, 2003. С. 234.

Традиция по своей сути очень близка празднику как таковому. Она также, как и он, быстро реагирует на любые социально-экономические и художественно-культурные изменения общества, приспосабливаясь к новым условиям и правилам общежития. И традиция, и праздник при этом подчас теряют первичный сакральный смысл (можно ли, в принципе, сегодня найти этот первичный архетип?), многие знаковые коды, а также связи между разными знаковыми системами. Праздник предстает сегодня народной забавой, ритуальной игрой, помогающей современным людям соприкоснуться с поэтической образностью традиции прошлого. Причем любая праздничная традиция изначально продумывается на уровне проекта, в котором предусматриваются основные обрядовые действа, их логика и ход, художественная структура, основные действующие лица и исполнители, формы задействования участников праздника.

В конечном счете проектность образует единый исторический поток-транслятор, при котором проектирование проявляет себя как универсальный и самостоятельный тип деятельности, целенаправленный на создание реальных праздничных объектов. Проект, воспроизведенный в реальной практике множество раз, ревизируя прошлый опыт и обрастая новыми элементами, постепенно «костенеет», затвердевает в своей основе, проявляя себя уже как праздничное традиционное действо.

Двадцать лет назад мало кто слышал о таком празднике, как Колядки – Святки. Он проводился только в фольклорно-этнографических коллективах и школьных классах, изучающих фольклор. Такова судьба и осеннего праздника Кузьминки. Впервые проведенный в студенческой среде, через 5–7 лет он «выплеснулся» на площадки разных учебных учреждений, стал популярным и массовым. Можно утверждать, что интерес к традиционной культуре в целом породил своеобразный феномен «радостного соприкосновения с празднично-игровой стихией народного праздника».

Возможно дефицит добра, любви, массового коллективного сопереживания события, положительного примера, а может быть, активизация генного дрифта создают предпосылки для формирования интереса к традиционному празднику, одним из которых и является Стрела, или праздник проводов весны.

Идея создания проекта праздника, неизвестного для уральской обрядово-игровой культуры, была осуществлена преподавателями и студентами Челябинской академии культуры и искусств в 2003 и 2004 гг. в рамках Дней славянской культуры и письменности. Сложность проведения такого праздника заключалась в том, что он территориально (зафиксирован лишь в русско-белорусско-украинском Полесье) и структурно (сохранилось мало обрядовых действ) ограничен. Богато представлена песенная традиция Стрелы, на что обратили внимание уральские фольклористы.

Праздник сначала был апробирован в сценическом варианте, а через месяц в естественных условиях природной среды – в заповеднике Каштакского бора (пригород Челябинска). И если сначала он явился результатом интереса только фольклористов-традиционалистов, то сейчас введен в учебный процесс челябинских вузов культуры. Стрела набирает силу, становясь уникальным весенним радостным праздничным действом.

Разработка проектов-праздников в каждом конкретном случае требует разрешения многих вопросов методологического и методического характера. Это разрешение противоречий между бинарными оппозициями старое/новое; традиционное/новационное. Об этом речь шла в начале статьи. Отношение к традиции нами высказано через основной конструкт, который коротко можно определить, как объективно-субъективную детерминантность традиции, позволяющую ей существовать в любом временном пространстве.

Что касается пространственной проблемы (она высказывается фольклористами в «привязке» традиции

к определенной местности, в ее автохтонности, в присутствии регионального архетипа), то относительно уральской историко-этнографической области говорить об автохтонном населении или автохтонности культурной традиции приходиться с большой натяжкой. Что мы имеем в виду, говоря об автохтонности культурного пласта? Абашивцев? Алакульцев? Или праиндоиранцев, задержавшихся на Урале? Может быть, финно-угров или тюрков? Как видим, славянская народная традиция формируется на Урале позже, чем традиции других народов. Частота миграции, плотность расселения и его характер создали вначале лоскутность проживания славян внутри других народов, но впоследствии именно они стали доминантным народом уральской ойкумены.

Праздник Стрелы сохранился в Полесье в силу специфического географического расположения этого района и особой исторической судьбы. Но нас в нем интересует другое. По словам исследователей, данный праздник «дает возможность выявить *праславянские* элементы, проследить их историческое развитие»[1]. Таким образом, есть возможность предполагать, что праздник Стрелы существовал в обрядовом календаре в период нерасщепленного славянского единства и по природе своей не чужд славянской культуре и в период распада общеславянской общности. Это дает право на восстановление данного праздничного действа на Урале, где славянские общности имеют преимущественное представительство.

[1] Уточнить источники, ссылка была только на п. 5 в списке лит., но страницы не соответствовали. Гусев В. Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском уровне / под ред. Н. И. Толстого. М., 1986. С. 62–77; Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. Минск, 1977; Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. Первый гром в Полесье. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83; Барташевич Г. А. Праславянские элементы в белорусской обрядовой поэзии весеннего цикла // Славянские культуры и мировой культурный процесс : тез. докл. и сообщений. Минск, 1982. С. 51–53.

Для нашего проекта важно было понимание, что любое культурное явление, любой культурный факт, в данном случае – праздник, обладает определенной морфологической структурой. В празднике морфемой-знаком может выступать традиция, которая в праздничном пространстве проявляет себя как совокупность устойчивых морфем, определяющих взаимодействие, баланс устойчивых элементов культуры и нововведений, отражающих архетипические черты праздничного действа. Архетип эволюционен по своей природе, он легко приобретает вариативные черты, при этом сохраняя узнаваемость и смысл. Моделируя новые варианты традиционных праздников, приходится, как правило, опираться на общие закономерности морфологического строения праздника-обряда.

В случае, когда не хватает какого-то важного смыслового звена, приходится его «считывать» с фактуры другого праздника, близкого типологически по смыслу и художественному антуражу проектируемому.

«Стрела» нам была интересна и по причине отсутствия реального праздника проводов весны в уральском календаре. Утвердившаяся в учебниках по фольклору трехчастная циклизация календарно-обрядовой поэзии не дает четкого разграничителя весны и лета. В весенне-летний цикл входит Иван Купала (24 июня), когда солнце повернуло уже на зиму, а мы еще не проводили весну, тем более Петровки (29 июня ст. ст.), обозначающие границы весны и лета. В этом есть определенная смысловая натяжка. Введение в календарь «Стрелы» как праздника проводов весны, логично завершает весенний цикл всей своей знаковой системой и открывает период летних праздничных забав. Время покажет целесообразность «Стрелы» на уральской земле, хочется надеяться, что проект этого праздника сформируется до уровня традиции.

Курган, 2005

УДК 392.5

Проектирование текста праздника Стрелы как условие возрождения и сохранения традиционной культуры в современных условиях

> И даже сама память должна стать более активной и выражать не только идею сохранения, «удержания», но и идею «передачи», «связи времен и поколений».
>
> Н. В. Чистов

О традиционной культуре в последние годы много пишут, говорят, спорят. Суть дискуссий сводится к определению предметного ноля этого явления, его эволюции, характера функционирования в современном пространстве культуры. Автору этих строк не однажды приходилось выступать на научных конференциях, представляя традиционную культуру не пасынком современности, а полнокровным детищем. Суть наших рассуждений сводится к следующему. Традиционную культуру невозможно понять и определить вне исторического контекста. С одной стороны, ее можно воспринимать как синоним архаической культуре, этнической, народной, в которой в большей или меньшей степени сохранена система архетипических стереотипов поведения людей, их взаимодействия с окружающим миром. С усложнением взаимодействия людей и действительности, появлением иерархических социальных связи; разделением труда на древний пласт традиционной культуры «накладываются» новые модели стереотипов, со временем становящиеся священными, обязательными, т. е. традиционными. Таковыми выступают ритуальные действа различных гильдий, пластов, объединений. Традиционная культура, воспринимаемая в эпоху первобытности как народная, единая, нерасчлененная (монолитная), в эпоху появления классов, социальной и профессиональной дифференциации

по-разному адаптируется в каждой группе, сохраняя частично древние, архетипические черты и проявления и дополняя их новыми, разработанными временем, элементами. Такой исторический симбиоз объективизируется самой потребностью человека любой эпохи – древней, средневековой, современной – создать картину мира, в которой отражается характер взаимодействия человека и окружающей действительности. Современность в этом смысле не исключение. Пестрый мир культуры (а он всегда был таким, исключая первобытность) в нашей стране в начале XXI в., явившийся результатом глобализации культуры в целом, ее интеграции в мировом масштабе, только подтвердил общее правило функционирования культуры как способа жизнедеятельности людей по обустройству мира, в котором они живут. Культуру современного периода России можно представить как совокупность субкультурных образований, которые связаны принципом сообщающихся сосудов, а потому открыты влиянию и заимствованию.

Думается, в каждом субкультурном образовании формируется своеобразная Традиция, которая, обрастая статуарными элементами, создает комплекс устойчивых стереотипов, т. е. традиционную культуру. Но формирующаяся традиционная культура не только открыта для нововведений, она активно вбирает в себя опыт прошлого, но только тот, который гармонирует с современной картиной мира. Картина мира, а это, как правило, система разноуровневых ценностей, помогающая человеку адаптироваться, социализироваться в обществе, в нашей стране в данное время находится в стадии формирования. Страна выбирает путь развития, и любой новый социально-экономический поворот обязательно влечет за собой ревизию старых ценностей и создание новых. Само понятие «нового» достаточно относительно. Новое – т. е. не бывшее раньше, никогда не бывшее. Вот здесь на помощь приходят отдельные фрагменты традиционной культуры. Они могут стать источником но-

вого, могут сохраняться, частично трансформируясь, могут жить в тексте современной культуры большими «блоками» – традициями.

Таким образом, под Традицией и традиционной культурой мы понимаем набор структурных единиц, морфем, представляющий в совокупности картину мира человека и окружающей среды и отражающий в ней системы ценностей. На наш взгляд, традиционная культура подвижна, при сохранении остова определенных архетипических представлений, обладает диффузирующим свойством, поэтому органично входит в текст современной культуры.

Говоря о тексте, мы будем его понимать предельно широко, как это принято в семиотических исследованиях. Текст есть не только последовательность слов, письменная или устная, но любая последовательность значащих единиц. Традиционная культура как текст представляют собой совокупность (корпус) текстов, составляющих Традицию и включает в себя мифологические представления, предания, обряды, орнаменты, музыкальные формы, танцы и т. д. Можно предположить, что текст традиционной культуры как упорядоченная система знаков может быть и расширен и сужен в зависимости от контекста его функционирования в каком-либо фрагменте современности.

Нас в данном случае интересует жизнеспособность традиционной культуры в пространстве праздничной деятельности. Сложность проблемы заключается в том, что традиционные русские праздники со временем естественно потеряли значимый, сакральный смысл, превратившись в оригинальную, зрелищно-обрядовую забаву, игру, ориентированную на архетипическую память. Набор обрядовых праздников, составляющих годовой круг-календарь, выявлен исследователями не полностью, до сих пор остается много темных пятен и неясностей. Одна из них связана с обрядовыми действами, посвященными проводам весны.

В научной и учебно-методической литературе установилось положение, стало «общим местом», правилом, считать проводами весны праздники Ивана Купалы (22–24 июня) и Петров день (29 июня по ст. ст.). Эти праздники заканчивают весенне-летний цикл, который начинается 4 марта Герасимом-грачевником – праздником встречи весны. Такая растянутость проводов весны и отсутствие праздников лета можно объяснить следующими причинами. Сам слово *весна* в старославянском восходит к общему индоевропейскому корню –*ves*- и означает ‘лето’[1]. Граница между весной и летом была зыбкая, размытая, поэтому не случайно в быту можно до сих пор услышать, что этот период называют пролетьем. Нельзя при этом не учитывать, что во всех земледельческих обществах большое значение для формирования праздничного календаря имели четыре положения солнца, которые обозначали начало сезона (имеются в виду индоевропейские народы, живущие в Северном полушарии).

Так, астрономическая *весна* здесь совпадает с моментом прохождения Солнца через точку *весеннего* равноденствия (20–21 марта), лето – с точкой *летнего* солнцестояния (21–22 июня), осень – точкой *осеннего* равноденствия (23 сентября), зима – с точкой *зимнего* солнцестояния (21–22 декабря). Выходит, что древние, точно определившие характер движения Земли вокруг Солнца через кризисные точки – повороты Солнца, не могли не учитывать этого в своей обрядовой практике, которая как раз была направлена на создание гармоничных отношений между человеком и природой, на создание Порядка, т. е. Традиции. Сам факт отсутствия этого праздничного комплекса может быть осмыслен как ослабление этнической памяти вследствие угасания сакральности этих поворотных моментов Солнца в развитом индустриальном обществе. Это естественный, закономерный процесс. Мы о нем говорили, подтверждая

[1] Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. 5-е изд., стер. М. : Рус. язык, 2002. Т. 1. С. 145.

тезис о «перевоплощении» календарного обряда в народную игру, однако игру по особым правилам, позволяющим реконструировать традицию и получать эстетическое удовольствие при соприкосновении с ней.

Поиски праздника проводов весны были сопряжены также с трудностями определения основного мифологического персонажа, олицетворяющего данный период времени. Мифологических персонажей-образов, наделенных солнечной символикой, в славянской мифологии немало. Наряду с Даждьбогом, выступающим богом солнца, известны и Коляда, и Ярила, и Купала и даже Кострома, но ни один из них ярко выраженного знакового мира весны не имеет.

Как говорят, не было бы счастья, да несчастье помогло. Одна из моих коллег-фольклористов, экспериментирующих в начальной школе с. Каштак, при подготовке дипломного проекта обратилась ко мне за помощью. Она готовила к защите концертный вариант обрядовых песен Стрелы в Полесье. Расшифровка содержания песен потребовала обращения к данной исторической и структурной этнологии, семантике и семиотике. С каждым шагом становилось понятно, что перед нами «осколок» древнего обрядового комплекса, очень мощного в своей полифункциональности, к тому же сохранившего основной смысловой стержень, который при большой вариативности все же указывал на тему проводов весны как основополагающую. Появилась вероятность дополнить современный календарно-обрядовый комплекс «новым» праздником, вернуть его в годовой цикл, добавить недостающее звено в общей цепи праздничного года, восстановить логику соответствия «начало – конец» или, по выражению Арнольда ван Геннепа, логику «первой – последней ассоциации» (по аналогии начало – конец зимы; встреча – проводы весны и т. д.).

Для решения наших задач восстановления праздника в своих правах необходимо было решить три группы задач:

– определить обрядовые действа, составляющие общий ход праздника в прошлом;

– осмыслить возможности адаптации ритуально-обрядовых действ в современных реальных условиях;

– определить характер проектирования будущей модели праздника.

Традиционной культуре по природе своей свойственно качество проектности, оно «в крови» традиции, поскольку там, где традиция, там устойчивость, порядок, соразмерность, пропорциональность отдельных структурных единиц. В силу узнаваемости их легко транслировать в разных плоскостях одного исторического отрезка или разных, но недалеких друг от друга отрезков времени. В данном случае, отдельные структурные единицы обрядового комплекса со временем рассыпались в отдельные фрагменты, которые трудно «стянуть» в одно целое.

Помимо проектирования, для нас необходим был и метод *бриколажа* (фр. bricolage – ‘изготовление самоделок’ от глагола brikoler со значениями ‘прибегать к уверткам’, ‘действовать окольными путями’, ‘мастерить’). Суть бриколажа состоит в том, что в отличие от классического проекта, в котором все части взаимосвязаны и логически выстроены, в нем (бриколаже) сам проект создается в зависимости от того, каков арсенал подручных средств, бывших некогда частями целого. Подручными средствами в данном случае оказались фрагменты текстов обрядов, песен, игр, ряженья, топографии, костюма, отдельных реплик.

Оба метода – проектирования и бриколажа – оказались эффективными, но в полной мере не позволили ответить на многие вопросы. Среди них: почему праздник проводов весны называется праздником Стрелы? Не Перуна, не Даждьбога, а именно по одному из атрибутов Перуна – стреле? Также неясно, когда и почему стрела, связанная с охотой и скотоводством, стала фигурировать в земледельческих культурах? Есть ли другие

варианты названий данного праздника? Вопросов больше, чем ответов.

Поздняя фиксация данного праздничного комплекса (последний раз обряд Стрелы был зафиксирован экспедицией Ю. И. Марченко 16 июня 1983 г., но обряд был представлен фрагментарно) затрудняет его реконструкцию в первоначальной полноте. Разрозненные, но многочисленные описания позволяют частично определить его узловые моменты и выстроить общий ход обрядового действа. Основные моменты обряда, которые успели зафиксировать исследователи: 1) обход дворов, обходные шествия по деревне с благопожеланиями хозяевам; 2) вождение хороводов в «концах» улиц; 3) шествие к центру села и вождение хороводов большими массами (по 100–150 и более человек), в основном женщинами и девушками; 4) общее, совместное шествие за околицу деревни к озимым – обряд, называемый «гнать стрелу», очень долгий (до 1,5–2 часов) и кинетически многовариантно выстроенный (воротчики, проходы постепенные через каждую пару или шеренга поперек улицы); 5) перекатывания по полю детей и женщин; 6) закапывание в поле, чаще всего в озимые мелких предметов – «закапывание» стрелы; 7) снова вождение хороводов на меже между озимыми и полем; 8) похороны куклы, олицетворяющей весну; 9) приготовление обрядовой пищи (с обязательной яичницей) и общая коллективная трапеза; 10) возвращение домой отдельными группами. Более подробное описание обряда Стрелы составил В. Е. Гусев[1], но в целом его описание подтверждает ход праздника, который мы смоделировали по различным источникам.

Наряду с большими обрядами-действами существовали «вспомогательные», которые могли быть, но могли и отсутствовать, т. е. имели в меньшей степени обязательный характер.

[1] Гусев В. Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор: духовная культура Полесья на общеславянском уровне / под ред. Н. И. Толстого. М., 1986. С. 63–77.

Это: 1) топление в реке палки, обвитой крапивой и цветами, олицетворяющей весну; 2) бегание женщин с полотном льна из конец в конец (чтоб лен родился долгим); 3) вождение хороводов, где разыгрывалось прядение; 4) хождение по домам и среди «обрядчиков» ряженых: дед, бабка, старун, пан и паночка и др.; 5) вырывание из земли колосьев озимых, изготовление из них венков; 6) бросание вырванной травы через голову; 7) «скашивание» девок литовкой, обвитой их лентами (чтоб замуж пошли; нескошенная трава – никому не нужная, а скошенная пойдет на пользу, скосить – замуж взять). Может быть, отсюда так часто в игровых молодежных песнях встречается текст в припевках: эта мятая, не сжатая, не кошенная трава», как знак - намек на выдачу замуж.

Фиксируя разные упражнения обряда для создания его морфологического целого, мы обратили внимание, что в «акциональной структуре обряда существенную роль играют различные хореографические формы. Наиболее характерной является “танок” – хождение широкими рядами женщин, взявшихся под руки (в локальных вариантах – хождение женщин, растянувшихся “шнуром”, попарно). Часто исполняется “кривой танок” – хоровод змейкой. В редких локальных вариантах “танки” заменяются пробегом участниц обряда по улицам села из конца в конец. ...Известно завивание цепочки женщин, взявшихся за руки, жгутом (вокруг женщины, находящейся впереди всей цепи) [прием, известный в народных играх – вить нить, клубок]... Разнообразны варианты круговых «карагодов» (в локальном варианте – двойные круги, один из которых составляют парни). На улицах села и в месте традиционного сбора исполняются и “танки”, и “карагоды”, на пути от села в поле – только “танки”, в поле только “карагоды”»[1].

Выстраивая отдельные фрагменты в одно логическое целое, становится понятным, что размыто сакральное ядро повествования. Поэтому акциональная (действенная)

[1] Там же. С. 70.

сторона обряда распалась на отдельные игры, действа, хороводы, которые когда-то сопровождали важные ритуализированные действа, органично входя в их фактуру. С выветриванием священного смысла обряда сохранилась лишь атрибутивно-предметная среда, выступающая знаками-символами, которые читаются многозначно, сохраняя смысловой стержень. Обряд Стрелы был связан с проводами весны и обеспечивал защиту урожаю и участницам действа от молнии, а также вызывая влагу – дождь для лучшего роста зерновых[1].

Для создания проекта обрядового праздника Стрелы, нам необходимо произвести своеобразные этимологические «раскопки», чтобы на первоначальном этапе хотя бы в общих чертах реконструировать смысл базовых слов.

Проводы – слово состоит из двух морфем: приставка ***про-*** в значении ‘вперед, мимо, впредь’, др.-инд. *рча* – ‘перед чем-либо, вперед, мимо’, греч. *про* – ‘впереди, перед’; корень ***-вод-*** – ‘водить, вести, направлять, руководить движением, влечь за собой’; др.-рус. (с XI в.) – ‘вести, веду’, веденица – ‘наложница, жена’. Соответствия в других языках: др.-инд. *vadhu* – ‘невеста, супруга, молодая женщина’; греч. – ‘брачные дары, приданое’. Можно предположить, что слово *проводы* не столько фиксирует прошедшее, старое, хаотичное (проводы покойника), сколько предвосхищает новое, «вперед направляющее», а новое эквивалентно молодому. Это одна из версий, и, конечно, возможны другие, которые могут быть точнее.

О весне мы говорим выше как о «пролетье», «лете». Интересна этимология слова *стрела*. Стрела – тонкий прямой стержень с острым наконечником для стрельбы из лука. В др.-рус. *стрела* (945 г.) – ‘стрела, молния, удар’; в хорватском – ‘стрела, молния’; в чешском – ‘стрела, пуля, снаряд’; в словацком – ‘стрела, снаряд, выстрел’; в современном

[1] Русский праздник: праздники и обряды нар. земледельческого календаря: ил. Эн-цикл. / авт. О. Г. Базанова, Т. А. Зимина и др. СПб., 2001. С. 79.

немецком – ‘луч, струя’; в норвежском – ‘луч’[1]. Таким образом, *стрела* сохранилась в обряде, символически заменяя молнию, удары от которой причиняли человеку много бед. Необходимо было всеми доступными средствами уберечь скот, поля с будущим урожаем, дома да и самих себя от вредоносного действия молнии-стрелы. Нужно упомянуть о том, что стрелы были относительным атрибутом бога – Громовержца Перуна, одного из первых в дошедших до нас списках верховных божеств восточных славян. О Перуне надо писать отдельно, поскольку этот образ зафиксирован и распространен во многих мифологических системах мира и является персонажем *основного* мифа, от которого «отражением» создавались другие мифы данной традиции.

В нашем проекте праздника фигурирует не столько сам образ Перуна, сколько его атрибуты – стрелы, играющие важную роль.

Для любого обряда-праздника важна разработка основных структурных единиц – морфем, которые в совокупности и создают «плоть» обряда. Главными, на наш взгляд, являются акциональные (действенные) морфемы, именно они выстраивают пространственную и временную повествовательность обрядового хода.

Для пространственного «вживания» праздника нами выбран был Каштакский бор (пригород Челябинска), позволяющий обрядовому действию разворачиваться на разнообразной и очень обширной топографической плоскости: лес, река, родник, высокий берег, лесная поляна, мост. Причем, для каждого конкретного места был определен «свой» обряд с развернутой структурой действования. Временные рамки праздника – конец мая (20–25), в это время проходят Дни славянской культуры, заканчивается учебный год в школах, студенты готовятся к летней сессии. С точки зрения смысловой (проводы весны), организационно-педагогической (окончание года), художественно-зрелищной (пик

[1] Черных П. Я. Указ. соч. С. 208.

расцвета природы – деревьев, цветов, трав) – время сакрализуется общим настроением подъема, радости начала тепла и солнца, успешным завершением регламентированного, обязательного труда – учебы.

Невероятную сложность представляет создание собственно *акционального* хода обрядового действа. Это обусловлено, с одной стороны, тем, что в основе любого действия-акции должен быть заложен глубокий смысл, отражающий генерализирующие этнические ценности, сформированные долгим историческим опытом народа и приобретшие статус узнаваемости, верности, активного *деятельностного подхода,* позволяющего понимать культуру как технологию воспроизводства и производства человеческого общества, «духовного кода жизнедеятельности людей», основы творческой индивидуальной активности. Другими словами, участвуя в обряде-игре, каждый имеет возможность идентифицировать себя с большой социально-этнической группой (в данном случае – русской, белорусской, украинской). При этом само участие в празднике подтверждает ту систему ценностей, которая в нем структурирована и позволяет транслировать и адаптировать ее в современных условиях.

Акциональная структура праздника была разработана нами при учете двух теоретических положений. Первое – всё действо направлено на предохранение человека и урожая от бедственных сил молнии; второе – молнию необходимо обезопасить, лишить ее вредоносных сил, символически «убить», похоронить, спрятать, увести. Моделируя формы похорон стрелы, мы опирались на этнографические данные о различных формах захоронения людей у славян. При большой вариативности похоронного обрядового действа можно выделить три формы, которые исторически сменили друг друга. А иногда сосуществовали вместе, это: отправление на «тот свет» покойника по реке, закапывание и сожжение. Эти три формы и легли в основу обрядов похорон стрелы.

В целом акциональный ход представлен следующими блоками: 1) обход дворов группами ряженых с пением обрядовых песен и закапыванием небольших стрел «за культурным пространством», на границе профанного (природного) и сакрального (культурного); 2) обряд заклинки – отклички весны; пропевание заклинательных песен – традиционное «чуканье»; создание знака Перуна – громовержца в виде шестилепестковой розетки из льняных тканей в центре обрядовой площадки, вождение хороводов по большому кругу и среди «лепестков»; 3) деление всех участников на три группы и «вождение стрелы» по лесу до реки; 4) обряд потопления стрелы (для этого обряда специально изготавливается большой венок, к которому полутораметровая стрела привязывается лентами); 5) обряд «закапывания» стрелы в родник, это действо символически способствовало не только захоронению стрелы, но и вызыванию дождя, необходимого для роста хлебов; 6) обряд сожжения стрелы; вместе со стрелой сжигается кукла-чучело весны; 7) народные гулянья с играми, конкурсами, общей трапезой.

В любом проекте возможны корректировки, и. вероятно, со временем какие-то обрядовые действа отпадут, изменятся, наполнятся новым смыслом. Отдавая себе отчет за важность проводимого эксперимента, который выступает в современном контексте как артефакт, искусственно «сделанный образец» – поделка, игра, не больше, все же есть надежда, основанная на научном знании и интуиции, что забытые звенья традиционной культуры можно восстанавливать. Единственное условие – они должны представлять ценности духовной культуры народа, ее художественный смысл.

Кинетический код обрядового действа реконструировать и проектировать было проще. Во-первых, много описаний оставлено в этнографической и фольклористической литературе: как ходили, каким образом, как пространственно располагались группы людей, как менялся рисунок.

К тому же кинетическая культура в целом (и хореографическая в частности) как самая зрелищная, коллективная, устойчивая сохранилась лучше, чем какая-либо другая. При большой вариативности движений, поз, жестов, в кинетике больше типологических близких элементов, чем исключительных. Язык движения во всем его спектре – самый богатейший из всех знаковых систем, позволяющий легко, органично, смыслово логично выстраивать содержание обряда.

Предметно-атрибутивный код обрядового действия предъявляет высокие требования к отбору предметов, вещей, играющих роль меток. Любой случайный предмет-знак может изменить, сместить смысловое значение действия, придать ему ложное или непонятное содержание. Для праздника Стрелы нами были отобраны такие предметы: стрелы (три большие для обрядов захоронения, несколько десятков маленьких – для обхода дворов); венки, кукла весны, три длинных льняных полотна для моделирования знака Перуна; печенье с шестью лучами, подарки для детей и взрослых. Особый вопрос – костюмы. С большим пиететом относясь к народному костюму, его художественному антуражу и богатому знаковому миру, было понятно, что одеть всю огромную массу людей не представляется возможным. Да и смыслово в этом не было необходимости. Возрождение традиции – не в возрождении сарафанов, понев и лаптей, а в возрождении духовности, которая проявляется в каждом отдельном случае «капельно», через деталь, цвет, орнамент. Была предпринята попытка подготовить костюмы из льна, хлопка с использованием народного кроя, деталей украшения, вышивки, но современных, стильных, многофункциональных. Опыт показал, что такая практика имеет право на существование, но в каждом конкретном случае нужен особый подход к костюмированию.

Пожалуй, самое сложное при проектировании обрядового действа – это создание текста, имеется в виду,

вербальный, словесный, код. На первоначальном этапе, в первые два года эксперимента, апробировались принципы устной драматургии, известные русской площадной праздничной культуре, да и традиционно-обрядовой. Суть устной драматургизации сводится к тому, что текст обряда не «прописывается», а многократно оговаривается, «проговаривается», логически и словесно выстраивается в устном варианте. На предварительных репетициях словесные формулы «монтируются» в действие, корректируются, добавляются и выверяются кодовые слова-знаки, без которых обряд непонятен. Анализ двухлетнего проектирования показал, что данный метод требует добавочной сценарной работы с подробным «прописанием» текста, к тому же тексты должны быть информативно насыщенны. Каждый участник и зритель обрядового действа должен знать *что* происходит и *почему* это происходит в каждый момент праздника. Есть необходимость разработки механизмов ввода людей в традицию, поскольку усвоение традиции требует не слепого повторения, а рефлексии и научения. Можно предположить, что при устойчивости ходя всего обрядового действа, его традиционности, может «отпасть» необходимость в детальном прописании текста, и он опять может вернуться в стихию устного бытования.

Проектирование праздника Стрелы как и любой факт культурной жизни может иметь ярых поклонников и столь же ярых оппозиционеров.

Наша деятельность по возрождению традиционной культуры опирается на убеждение, подкрепленное научными исследованиями, что традиции – неуничтожимая категория культуры. Они динамичны, легко детерминируются в любых условиях, обрастая новыми элементами, а главное являются уникальным средством гармонизации человека и окружающей среды, и могут проектироваться в будущее.

Златоуст, Челябинск, 2005

УДК 398.33

Календарный праздник и календарное время: характер взаимовлияния

...Среди неизвестного в окружающей нас природе самым неизвестным является время, ибо никто не знает, что такое время и как им управлять...

Аристотель

Ни один факт человеческой жизни не проходит вне времени и пространства. Сущность данного феномена скрыта в самом субстанциональном существовании человека, жизнь которого проходит, «течет» (протекает) в общем, вечном потоке времени. Оставляя в стороне споры о времени, о его непрерывности и дискретности, важно определить одну из характеристик, свойственную времени. Эта характеристика определяется тем противоречием, которое изначально заложено во времени как явлении. С одной стороны, время линейно, необратимо, направлено, безмерно и непрерывно. С другой, время повторяемо, возвратно («обратимо» назад), прерывисто и циклично. Где и когда возможно проявление второго свойства времени, в каких видах человеческой деятельности время останавливается, прерывается, и «творение» мира начинается заново? И почему необходимо мир создавать снова и снова, возвращая его к первооснове – борьбе Гармонии с Хаосом, в результате которой существует настоящее и проектируется будущее?

Таким уникальным феноменом, гармонизирующим все системы жизнеобеспечения человеческого бытия выступает праздник. На всех вехах своего существования праздник выполнял функцию регулятора отношений человека и окружающего мира; именно он прерывал вечный поток времени, даже останавливал и творил Мир заново, Мир, в котором живет человек, тысячами нитей связанный с другими людьми и, в целом, с Макрокосмом.

Праздник (обряд, ритуал, церемония) любой эпохи, любого исторического промежутка тесно связан со временем, это объективизировано самой всесущностью времени. Но никакой другой праздник так природно-органично, архетипически не связан со временем как аграрный, земледельческий, получивший и закрепивший за собой общее наименование «календарный» или «календарно-обрядовый».

Взаимоотношения календаря, выступающего результатом борьбы человека за освоение времени, канвой, на которой «вышиваются» структурные единицы (секунды, минуты, недели, месяцы) и календарного праздника гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Не вызывает возражений, что календарь выполнял функцию матрицы (основы, полотна), на которой в определенном логическом порядке располагались праздники. Но есть и другая, обратная тенденция. Формирование праздничных комплексов, отражающих взаимоотношения человека и реальных природно-астрономических явлений, требовали их «прописки» в реальном, конкретном временном континууме, отражающем характер взаимоотношений Человека и Природы. Поэтому сами праздничные действа-комплексы явились опорными точками, на которых и мог формироваться смысловой стержень потока времени – календаря.

Чтобы обратиться к проблеме формирования разных календарей, есть необходимость дать определение термину ***время***. Один из последних (по времени) историко-этимологических словарей дает такое определение этому феномену: *продолжительность, длительность всего происходящего, измеряемая секундами минутами, часами, сутками и т. д. В памятниках древнерусской письменности встречается с XI в. В русском языке – из старославянского. Собственно древнерусская, восточнославянская форма – время. Старшее значение, надо полагать, – близкое к ‘коловращение’, ‘кружение’, ‘повторное возвращение’, ‘вечный оборот’ и т. п. Др.-инд. vartman – ‘колея’, ‘дорога’ (‘орбита?’) при корне vart- – ‘вертеться’, ‘кружиться’. Может быть,*

старшее значение и.-е. – ‘колесо’ или ‘орбита’ (как движение по кругу)[1].

В самом термине *время* есть указание на возврат времени, его обратимость и повторяемость. Но это не просто время как физическая или физико-астрономическая категория, это сакральное или Священное Время, когда воссоздается определенный Миф, повествующий о каком-либо Первопорядке, или о том, как воссоздать этот Первопорядок (убывание или прибавление солнечного дня, стык старого и нового года, встречу весны и т. д.). Для человека традиционной культуры любой момент времени в суточном, годичном или эпохальном круге наделен определенной сакральностью (священностью, тайностью), при этом уровень сакральности в каждом конкретном случае различен. Поэтому в целом временной поток неоднороден, колебания его «священности» и «профанности» отражают оценки взаимодействия человека и окружающей действительности. Известно «хорошее» и «плохое» время не только в годовом цикле, но и в недельном («ничего нельзя делать в пятницу – будешь пятиться») или суточном (восход – жизнь солнца и закат – его смерть; полночь – бесовское время для гаданий и т. д.).

Особые представления связывались с годичным кругом. Год понимался как замкнутый круг (в этнографии утвердился термин «круглый год»), в котором, в отличие от настоящего круга как геометрической фигуры, есть Начало и Конец, а главная особенность года заключается в том, что он может возрождаться в форме Нового года. И это обновление возможно только благодаря праздничному ритуалу, который вновь воссоздает Начало. «Раз священное и сильное время – это время начала, тот чудесный момент, когда была сотворена реальность, когда она проявилась в полном виде, человек будет стараться периодически приобщаться к этому исходному времени. Ритуальное воссоздание illud tempus – того

[1] Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. Т. 1. М. : Рус. яз., 2002. С. 170–171.

времени... положено в основу всех священных календарей: праздник - это не церемония «в память» о каком-либо мифическом событии (но праздник этого не отрицает. – *Л. Л.*), а его восстановление в настоящем»[1].

Здесь можно не согласиться с М. Элиаде, именно в той его части, где он говорит, что праздник не апеллирует к памяти, а лишь восстанавливает события. Но разве возможно что-то восстанавливать без памяти, без опоры на архетип, именно он является исходной моделью для конструирования события в настоящем, память выполняет функцию проектирования, связывающего прошлое с настоящим, а настоящее с будущим.

Думается, проектность, отражающая взаимодействие, взаимосвязь таких явлений как прошлое – настоящее – будущее, является стержневой основой Сакрального (а подчас – и профанного) Времени. Сакральное время существует только во «временных разрывах», остановках, когда моделируется мир с помощью праздничного ритуала – обряда.

Языковые данные говорят о том, что время воспринимается как своего рода пространство. Мы используем глагол *идти* не только для обозначения движения в пространстве, но и движения во времени, до сих пор говорим: «Тысячу лет прошло; время летит, бежит, катится», или используем одни и те же предлоги в пространственном и временном значении, например: в доме и в 5 часов; до угла – до вечера, до зари; с горы – с утра и т. д. Прошлое и будущее при таком восприятии существует всегда, но их не видно, они не осязаемы, но их можно проектировать, создавать знаки-ориентиры. Так, известны разные установки в традиционной культуре при операциях «позади – впереди»; многие народы считают, что позади (как и спина) – прошлое, впереди – будущее. Эта идея сохранилась в песенной поэтике. Однако русские традиционные игры, моделирующие финал игр ритуалом поцелуя, как правило, выдвигают требование – ритуал проводить спиной, через спину, т. е. спина в данном

[1] Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 55.

контексте выступает знаком будущего; мы не видим будущего, как не видим, что делается за спиной. Такая точка зрения была известна традиционной культуре многих европейских народов. Не случайно, в этих обществах прошлое соотносилось с имеющими большую ценность сакральным *востоком* и верхом, а будущее, соответственно, с *западом* и *низом*. В частности, одним и тем же корнем обозначались понятия «древний» и «восточный».

Для современного человека реально только настоящее время. Для человека традиционной культуры прошлое, настоящее и будущее одинаково реальны, связи между ними прочны и каждый раз освящаются и поддерживаются праздничным комплексом, проходящем в определенном промежутке времени, пространственно расположенном в поле календаря.

Челябинск, 2006

УДК 008.001

Конфигуративные очертания предметного поля традиционной культуры

> Аксиологический подход к культуре ... настраивает нас на субъективное, *деятельное,* активное отношение к ... предмету культуры.
>
> *С. А. Токарев*

> ...Без воспроизведения нет традиции... Традиция предполагает активность, длительность (континуитет), многократность передачи и воспроизведения...
>
> *Н. В. Чистов*

Определение предметного поля любой науки, связанной с человеком и его деятельностью, всегда представляет сложность и может быть относительно верным только для

конкретного исторического отрезка. Вероятностность определения обусловлена быстрой сменой адаптационно-ценностных типов деятельности человека по обустройству своего комфортного существования в условиях социально-экономических изменений. Аксиологическая переориентация социумов следствием своим имеет фронтальную ревизию ценностей прошлого периода, их отбор и трансляцию в будущее.

Отражением коренных изменений, происходящих в социуме в периоды социально-экономического хаоса, может быть формирование новых или активизация старых научных направлений, которые в прошлом развивались вяло. К таким научным направлениям, думается, можно отнести культурологию, структурную этнологию со всеми ее многочисленными ответвлениями и, возможно, традициологию, которая о себе заявляет пока очень робко.

В связи со сказанным не является открытием, что для современных научных изысканий интегрированное знание становится объективной необходимостью, при которой используются методы исследования других наук и их выводы. Явление не новое, но актуальное для нас в том смысле, что весомая часть современных научных проектов опирается в своих изысканиях на теоретико-технологические возможности *традиции*.

Объем и содержание понятия традиции подверглись активному осмыслению в 70–80-е гг. XX в., определяя в науке разновекторность исследований. Традиции отводилась роль уникального средства стабилизации общественных отношений, статуарного факта культуры, охватывающего лишь небольшую часть огромного культурного пространства; в это же время утверждается и популяризируется словосочетание «традиционная культура». За традиционной культурой постепенно закрепляются четко очерченные границы содержательного и формализованного функционирования – это набор архетипических явлений, форм, предметов,

определяющих характер мировоззрения конкретных социальных или конфессиональных групп: крестьянства, казачества, старообрядцев, солдатской вольницы и т. д. Можно сказать, что в традиционной культуре просматривалось два взаимосвязанных канала; один представлял устойчивые элементы, характеризующие этнос в целом (общие традиция миропорядка и общежития), другой определяли специфику локальных проявлений устойчивых фактов культуры конкретных регионов.

Долгое время традиционная культура выполняла роль «пасынка» и находилась в периферийно-маргинальном отдалении от всего культурного массива. Исследования последних лет постепенно меняют отношение и к традиционной культуре и к самой традиции. Это связано с научными усилиями многих авторов; к тому же эти усилия отражают объективные потребности общества в формировании самостоятельной науки о культуре – культурологии. В таком контексте обследование всего «тела» культуры определило необходимость рассматривать саму культуру как определенным образом структурированную целостность со своими особенностями.

Интересна эволюция определения понятия «культура», поскольку в любом определении сфокусировано в сжатом, свернутом виде предметное поле науки. Бесконечное множество определений понятия «культура» свидетельствует, с одной стороны, о необычайно сложной природе данного явления, его всепроникновенности и разнонаправленности с другой, позволяет путем анализа найти типологические определители, общие места, и определить генеральную тенденцию развития этого феномена.

Одно из первых определений культуры принадлежит Э.-Б. Тайлору, который выделяет в ней знания, верования, нравственность, законы, обычаи и определяет ее предметное поле: «Явления культуры у различных обществ, поскольку могут быть исследованы лежащие в их основе *общие* начала, представляют предмет, удобный для изучения

законов человеческой *мысли* и *деятельности*»[1] (выделено здесь и далее мной. – *Л. Л.*). Дополним это определение другими высказываниями. «Культура – определитель человеческого поведения» (Б. Малиновский); «Культура – это система знаний, в той или иной степени разделяемая членами общества» (Хёйзинга); «способность использовать орудия и символы» (Воханан); «основное ядро культуры состоит из традиционных знаний и соотносимых с ними ценностей; культурные системы могут, с одной стороны, рассматриваться как *продукты деятельности*, с другой, как *условие дальнейшей деятельности*» (Крёбер и Клакхон)[2]. Для наших рассуждений нам необходима сноска на теоретическое положение Э. С. Маркаряна, одного из основоположников культурологии в России: «Человеческая деятельность есть социально направленная *активность* людей, культура же – это *способ ее осуществления*»[3].

Таким образом, становится заметным изменение конфигуративных очертаний культуры, дескриптивный (описательный) подход к культуре сменяется функционально-деятельностным. Предметное поле культуры становится целостным, всеобъемлющим, поскольку и сама человеческая деятельность являет собой всеохватный характер освоения действительности. Деятельность выступает формой, средством взаимодействия человека и окружающей среды, помогающей человеку в выборе адаптивных моделей поведения по освоению действительности и создания комфортных условий для проживания в определенном пространственно-временном отрезке. При изменяющихся внешних условиях действительности меняется и характер адаптационно-деятельностного поведения людей. А поскольку внешняя среда как конгломерат социальных связей, отражающих

[1] Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М. : Политиздат, 1989. С. 18.

[2] Цит. по: Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 14, 15, 17.

[3] Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. Ереван, 1969. С. 3.

экономические, политические, социальные проблемы, всегда подвижна, то приспосабливающиеся к условиям формы и средства деятельности человека тоже подвижны и зеркально отражают потребности членов социума внутри этой среды. То есть сама культура – живой организм, она никогда не бывает в состоянии застывшей формы, можно сказать, что она более в состоянии становящейся, чем ставшей, однако конфигурация культуры всегда определяема.

В таком случае возникает вопрос: что движет культуру изнутри? И почему, наряду с постоянно меняющимся характером культуры, можно говорить об ее устойчивости?

Таким уникальным двигателем, пружиной культуры является *традиция*. «Совокупность устойчивых концептов культуры, оформляющих национальный опыт, но в свою очередь зависящий от этого опыта, и является традицией»[1]. Продуктивно-предметно определяет традицию Э. Г. Абрамян: «Культурная традиция – это выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах»[2]. Автор этой работы уже обращалась к проблеме традиции и традиционной культуры, характеризуя традицию как «психолого-педагогическую структуру, определяющую устойчивость факта культуры и способствующую этой устойчивости в конкретном *временном* континууме»[3].

Традиция предстает интегральным явлением культуры. Постепенно формируясь, традиция отбирает, отсеивая лишнее, лучший опыт человеческой деятельности, аккумулирует его и передает по наследству следующим социальным

[1] Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М. : Гардарика, 1995. С. 13.

[2] Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 80.

[3] Лазарева Л. Н. Традиционная культура в полиэтнической среде в контексте современных геокультурных процессов // Возрождение культуры народов Челябинской области : материалы регион. конф. Челябинск, 2003. С. 180.

сообществам. И культура, и традиция в каком-то смысле синонимичны, но не тождественны. Они обе связаны с *содержанием* человеческой деятельности и с *технологией* осуществления этой деятельности, обладают определенной статуарностью, а также подвижностью, а потому, вариативностью. Обе проявляют себя как подвижные, социально необходимые для жизнедеятельности любого социума системы, обладающие целостностью.

В свете наших рассуждений мы можем констатировать, что любая культура является традиционной, традиционность проявляет себя структурообразующим стержнем, ядром культурного массива, ее двигателем, формой и содержанием. В таком случае меняется понимание традиционной культуры и конфигурации ее предметного поля. По отношению ко всей культурной деятельности традиционная культура проявляет себя как одна из ее частей, сохраняющая те стереотипы коллективного социального опыта людей, которые опираются на архетипические модели освоения действительности. Другой вопрос: как долго можно сохранять в общем лоне культуры традиционные модели поведения, уже не вписывающиеся в современную стратегию деятельностного освоения действительности?

Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, необходимо обратить внимание на *технологическую* возможность традиции постоянно обновляться, сохраняя очертания своего коренного свойства. Суть этой технологии заключается в способности традиции освобождаться от второстепенных элементов своей системы и обогащать ее новыми элементами. При этом входящие элементы органично вживаются в структуру в силу ее подвижности. В данном случае уместно вспомнить об «антагонизме» традиции и новации. Видимо, необходимо учитывать, во-первых, что абсолютного «нового» никогда не бывает. «Новое» – это значит не бывшее ранее, никогда не бывшее, пустота. Но разве из ничего

может что-то родиться? Во-вторых, это относительно «новое» в ходе человеческой деятельности адаптируется, стереотипизируется (это объективный процесс) и постепенно становится нормой, а это уже одно из условий формирования традиции. Период «отстаивания», стереотипизации новации можно назвать периодом инновации. Таким образом, жизнь традиции схематично можно представить таким образом: традиция → новации → инновация → традиция. Конечно, путь преобразования традиции из одной формы в другую не линейный, он имеет более сложные формы взаимосвязей структурных элементов, но для наших рассуждений такая схема достаточна.

Важным является понимание культуры не как монолитного явления, для изучения которого существует какой-то общий набор инструментария. Мы привыкли говорить о культуре первобытного общества, античности, средневековья, эпохи Возрождения и Нового времени как о монолитном явлении, обладающем особой исторической характерностью и специфичностью. Эти культурные исторические отрезки следует рассматривать как целостные образования, системы, внутри которых сосуществует много разных культур, определяющих продукт деятельности социальных, политических, конфессиональных групп и коллективов. Исходя из этого, можно говорить, что один и тот же человек, входящий в разные социальные группы и владеющий разными видами и формами деятельности, является создателем и носителем нескольких культур и культурных традиций одновременно.

Современная культура не исключение. Она целостна и системна, при этом функционально объемлюща: равноценно вбирает в свое «тело» все проявления человеческой адаптивной деятельности по освоению окружающей среды.

Разные фрагменты культуры, которые определяются как субкультурные образования, – не новое явление в современном культурном пространстве, они новы лишь

по наименованию, по функционированию же это отдельные элементы общей системы жизнедеятельности – культуры. По-видимому, традиционную культуру теперь уже трудно представить на общем этническом уровне или на уровне народно-низовой (крестьянской) культурной традиции.

Традиционная культура – это своеобразная субкультура, для которой характерны различные формы деятельности, способствующие: а) консервации архетипической традиции; б) новации и инновации традиции в различных художественных группах фольклорно-этнографического типа; в) трансляции традиции в профессиональном и самодеятельном творчестве; г) адаптации традиции в новых условиях через празднично-обрядовую деятельность.

Традиционная культура (в смысловом контексте получается «традиционная традиция»), представляет собой не монолитную картину, а целостность, в которой калейдоскопически представлены различные фрагменты. Характер этих фрагментов культуры обусловлен не только принадлежностью к определенному социуму, но *мерой актуализации* стереотипизированного опыта, можно сказать, коэффициентом актуализации архетипической традиции. Чем ближе к прообразу архаического поведения, тем выше статусность традиционного культурного фрагмента, и наоборот. При этом важно подчеркнуть равноправность способов освоения традиции, равноправность разновекторных технологий адаптивной деятельности по соотнесению традиционного и современного стереотипов. Каждая социокультурная группа в контексте своего кодекса адаптационного поведения рождает особый по форме и содержанию культурный «продукт». Совокупность таких «продуктов» составляет конструктивные очертания предметного поля традиционной культуры, которое предстает разноцветно-мозаично, но целостно.

Челябинск, 2006

УДК 398.33

Календарно-обрядовый праздник как проявление традиции в культуре

> ...Сегодня начинает вырисовываться удивительно богатый, сложный и, вместе с тем, структурно и функционально упорядоченный мир механизмов, благодаря которым осуществляется динамика культурных традиций.
>
> *Э. С. Маркарян*

Традиционный календарно-обрядовый праздник существует сегодня в особых условиях. Эти условия – результат общего состояния современной культуры, «культуры без культуры». Дерзкая, оголтелая интервенция контркультуры, безнравственная свобода, цинизм, попрание ценностей становятся нормой мироощущения и мировосприятия человечества на рубеже столетий. Традиции прошлого, основанные на коллективном сопереживании, гармонизации мира и человека, устремленности в будущее, ныне не актуализируются, они не вписываются в общий текст культуры. Выступая как стержень любой культуры, традиция в художественно-культурных формах жизнедеятельности превращается в норму, в безличную установку, в элемент механизма технологии глобальной социально-культурной регуляции, т. е. предстает артефактом культуры.

Обезличивание традиции, утрата ее глубинного смысла и кода проявилось в календарном празднике. Мы повсеместно отмечаем Кузьминки, поем колядки, провожаем Масленицу, встречаем весну, русскую березку и Ивана Купалу. Шествия ряженых, заигрыши скоморохов и гудошников, вертепные представления, обрядовые действа, выступления фольклорных коллективов – все создает красочный, милый сердцу и глазу образ народного действа. Но только образ. Наши праздничные действа предстают как своеобразные

документы народной игровой традиции, как фольклорно-этнографические изюминки, памятники уникальной русской древней культуры.

В конечном счете они приобрели за последние годы хорошо оформленную, зрелищную фактуру (установку на зрелище, показ), предполагающую принципиальное деление присутствующих на участников и зрителей. Современный традиционный праздник носит характер народной интеллектуальной игры, не требующей страстного, сопереживающего бытия человека в заданном сакральном пространстве и времени. Человек «смотрит» праздник, как смотрит телевизор, концерт, спектакль.

Существует ли в принципе возможность коренного изменения ситуации? Известно, что традиционный праздник функционально связан с крестьянской средой, логически-рациональная и художественно-образная структура напоена поэтикой деревенского быта, природы, космоса. Может быть, и не следует возрождать старые, даже самых хорошие традиции? Традиции прошлого принадлежат прошлому?

В свое время Клод Леви Строе писал об архаической рациональности древнейших людей, а Макс Вебер развил теорию о том, что традиции представляют собой источник значимостей, т. е. традиции – не сплошная стереотипизация, а некое поле смыслов для человеческой деятельности.

Определение «поля смыслов» по Веберу, вероятно, может стать отправной точкой создания института традиций календарного праздника на современном этапе. Известно, что в каждом празднике сокрыто несколько тем; одни определяются как внешние (главные), другие – внутренние (сопроводительные). Так, внешняя тема Кузьминок – тема встречи зимы («Кузьминки – об осени поминки») – просматривается реально. Но при выявлении знакового кода праздника определяется совершенно иная тема праздничного действа, более значимая и актуальная для современной жизни, – тема девушек.

Как правило, главные темы сопряжены с переломными моментами в природе, сопроводительные – с человеческим бытием. Вероятно, в условиях техницизма, компьютеризации, стандартизации культуры тема человека и его судьбы может и должна стать главной в традиционном празднике; не космические доминанты в человеческой судьбе, а сам Человек в круговом годе.

Существенное значение имеет и то, каким образом формируется народная традиция празднования, в чем состоит технология формирования традиций, основанных на «поле смыслов», на системе ценностей. Система ценностей путем «отскока» помогает человеку сформировать «образ в себе» (субъективно-личностный уровень), создать свою личную ценностную кладовую. Выражается же эта система ценностей через «образ для себя» (атрибутивный уровень), когда происходит идентификация отдельного человека с другими людьми и определение степени солидаризации в случае схожести ценностей. Проверяется вся гамма ценностей через «образ для других» (интеракционный уровень), когда разные этнически-праздничные традиции сверяются по общей шкале человечности, выделяя общее и особенное.

В современном празднике, думается, актуализируется в большей степени третий уровень – «образ для других», чуть меньше – «образ для себя», и совсем мало – «образ в себе». В современном традиционном празднике нет глубинного, генетического проявления «образа в себе», в нем больше театрализованного действа, связанного с «образом для других». И, может быть, обращение к системе ценностей, связанных с Человеком, поможет вернуть ему природную привлекательность.

Современный период, обозначенный Л. Е. Бляхером, а за ним Н. А. Хреновым эпохой социального хаоса, характеризуется установлением новых связей в социокультурной дей-

ствительности[1]. Повсеместная ревизия ценностей во всех сферах жизни следствием своим имеет создание пестрых, разноуровневых ориентиров, всевозможных субкультурных образований, которые стали ответом на необходимость социумов в идентификации и создании новых картин мира. В данном контексте картина мира в каждой группе отражает совокупность ценностей этой группы и ее желание находить оригинальные формы деятельности по подтверждению этих ценностей.

В связи с этим ценности можно рассматривать как своего рода ядро, обладающее большой содержательной силой и способностью конструировать различные модификации деятельности или технологии, позволяющие эти ценности вводить в операбельный процесс активного жизнеустройства. То есть ценности представляют собой определенное содержание, которое сакрализируется и становится объективно необходимым.

К тому же ценности в целом и каждое отдельное их проявление требует своего разрешения через систему технологических приемов и форм. В ряду таких форм вполне логично может быть рассмотрена система культура – традиция – праздник. В каждом конкретном контексте институции могут быть другие. При данной расположенности объектов исследования ясно, что путь выбирается от общего к частному как один из возможных и, может быть, эффективных.

Каждая форма, объект, явление, процесс обладают системой признаков, позволяющей отличать их друг от друга. Часть признаков может характеризовать группу объектов или макросистему и в силу всеохватности и своеобразной тотальности выступать признаками первого порядка или общими. Локальные признаки, определяющие какую-то сторону объекта, добавляют информацию к уже имеющейся,

[1] Бляхер Л. Е. Социальный хаос: философский анализ и интерпретация : дис. ... д-ра филос. наук. Владивосток, 1998. 298 с.; Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса. М. : Едиториал УРСС, 2002. 448 с.

либо подтверждая ее репрезентативность, либо характеризуя начало процесса преобразования всей системы признаков или определяющей ее части.

Самым емким явлением в этом ряду представляется культура. Сотни существующих определений культуры лишь подтверждают растущий интерес к ней со стороны разных наук, а также то, что необозримое предметное поле этого явления неподвластно конкретным определениям. От первоначального смысла латинского слова «cultura», означающего культивацию сельскохозяйственных растений, вскармливание домашней птицы или скота, до культивации ума прошли столетия. Появляющиеся концепции рассматривали культуру с какой-либо стороны: предметно-ценностной, при которой культура представала как совокупность материальных и духовных ценностей; деятельностной, связанной с «человеческим фактором», с его духовной интенцией; информационно-знаковой, определяющей культуру как совокупность знаковых систем и подсистем.

Концепции можно перечислять достаточно долго. Важно заметить, что интерес к культуре, как, кстати, и к традиции, особенно ярко проявился среди этнографов и этнологов. Возможно, в лоне этнологии и вызревала культурология – наука о культуре, постепенно, шаг за шагом обрастая методологическими конструкциями, способствующими определению содержательного поля культуры и ее места и роли в человеческом обществе.

Для рассмотрения взаимоотношений культуры – традиции – праздника важно понимание первой как технологии воспроизводства и производства человеческого общества. Причем таких технологий, которые опираются на существующие системы ценностей и способствуют их трансляции на большие исторические промежутки, а также переработке и приращиванию новых ценностей при ревизии прежних. Культура представляется результатом проявления бесконечного ряда адапативной деятельности человека

в окружающей действительности, вхождения человека в эту действительность, приспособления в ней, «приручения» ее для собственного комфортного и целесообразного существования.

Культура как результат деятельности человека, как форма и содержание ее всегда подвижна, изменчива, капризна. Природный детерминизм культуры обуславливает ей бесконечное жизненное пространство и всепроникаемость в различные социальные группы. У каждой социальной структуры формируется свой набор ценностных установок, требующих безотлагательной практической реализации через особые формы деятельности для их проверки, подтверждения и закрепления. В этом случае культура предстает как совокупность смыслов и ценностей, порожденная творческой активностью человека и способствующая этой активности.

Результатом активного обустройства окружающего мира определенным социумом может стать создание собственного мира культуры – субкультуры, которая характеризуется определенным набором ценностных установок и развитой системой адаптивно-деятельностного поведения. Мы можем говорить, что современная культура представляется конгломератом различных субкультурных образований, в которых есть ценности разного порядка: этнические, региональные, профессионально ориентированные, возрастные, конфессиональные, творческие и т.д. Обладая определенной герметичностью, субкультурные образования соотносят себя с общепринятой, регламентированной статусной культурой, осознавая себя как часть общей системы, в которой все элементы подвижны и взаимосвязаны.

Подвижность элементов способствует дееспособности культуры и, как ни странно, ее постоянному обновлению, актуализации в конкретном историческом пространстве.

Механизмом обновления культурных форм, отражающих перекодировку ценностных установок, выступает

традиция. Именно она устанавливает порядок в огромном пространстве культуры, соподчиняя разные системы жизнедеятельности человека, обеспечивая их функциональность и взаимосвязь.

Естественно, любое социокультурное пространство стремится к гармонизации отдельных своих фрагментов, к их устойчивости, упорядочиванию, функциональной зависимости. В таком пространстве социальные группы легко адаптируются, свыкаются с окружающей средой и через различные формы деятельности подтверждают солидарность с теми нормативно-ценностными установками, которые стали доминантными или еще находятся в маргинальном состоянии и проходят стадию актуализации. Стереотипизация коллективного опыта, способствующая социальной и культурной идентификации членов социальной группы, осуществляется через сложный механизм повторяемости однажды приобретенного типа созидательно-творческой деятельности. Постоянное воспроизведение опыта следствием своим объективизирует процесс формирования традиции.

Сложность определения феномена традиции в культуре обусловлена многими обстоятельствами. В функциональной структуре культуры заложено определенное противоречие; она – форма поддержания порядка и пространство изменения порядка. Сама культура проявляет себя как постоянно развивающееся явление, стремящееся к преобразованию мира, но то, каким способом она осуществляет эти преобразования, определяет культуру как традиционный конструкт.

Почему ее всепроникаемость и вседозволенность поощряется культурой? Что такое традиция? Каково ее предметное поле и границы?

Одно из нестандартных определений традиций, которое в целом изменило отношение к ней, принадлежит Э. С. Маркаряну. Он определяет культурную традицию как своего рода механизм, который «благодаря селекции жизненного опыта, его

аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии (лат. «передача, переход») позволяет достигнуть для существования социальных организмов стабильности. Без действия этого механизма общественная жизнь людей просто немыслима»[1].

В таком контексте традиция предстает категорией, призванной охватить все способы фиксации, передачи и воспроизводства культуры. В большой степени это относится к этнической культуре, поскольку именно здесь традиция выступает механизмом самосохранения, воспроизводства и регенерации этнической культуры как системы.

Активно развивающая наука о культуре – культурология – сместила акценты во взглядах на традицию как препятствие развития общества (М. Вебер) на мысль, что традиция и инновация, традиция и современность взаимосвязаны и взаимообусловлены (Л. и С. Рудольфы). Учение о традиции С. Эйзенштадта наиболее близко к российской традициологии. Традиция, по мнению этого ученого, – «неотъемлемый элемент любой социальной культуры: как всякого социального организма в целом (будь то так называемое традиционное или современное общество), так и каждого ее элемента в отдельности»[2].

Такое расширительное определение традиции синонимизирует ее с культурой. Так, К. В. Чистов пишет: «Термины «культура» и «традиция» в определенном теоретическом контексте синонимичны или, может быть, точнее – почти синонимичны. Термин «культура» обозначает сам феномен, а «традиция» – механизм его функционирования. Проще говоря, традиция – это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершается определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся»[3].

[1] Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 78.

[2] Цит. по: Осипова О. А. Американская социология о традициях в странах Востока. М., 1985. С. 97.

[3] Чистов К. В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 106.

Представляется убедительным положение, при котором фрагменты культуры постоянно воссоздаются в определенном историческом промежутке, причем эти фрагменты сцеплены определенным образом и крепость этой «сцепки» определяется плотностью содержания традиции. В эволюционном движении культуры происходит объективное распыление информации, относительное приглушение или даже забвение структурных элементов, отражающих ценностные установки. Образовавшиеся лакуны вынужденно заполняются вариативным содержанием, поскольку только оно еще содержит память о прошлом положительном опыте.

Накопление вариативных фрагментов расшатывает прежнюю (прошлую) форму и расчищают место для относительно новой формы культуры. В таком движении можно уловить характер алгоритма, который может быть представлен следующими цепочками: установка (ценностная и деятельностная) → кризис (усиление коэффициента вариативности) → новая установка. Если проследить алгоритм традиции, то он может быть оформлен так: установка (устойчивая традиция) → кризис (новационные, вариативные процессы) → разрешение кризиса (инновационные, установившиеся вариативные процессы) → новая установка (устойчивая традиция).

Традиция предстает механизмом стабилизации культуры и инструментом ее постоянного обновления. Такая двойственность традиции заключена в самой ее природе: сдерживать и упорядочивать различные фрагменты в культурной системе – и в то же время способствовать подвижности и динамичности этой системы. Традиция пронизывает практически все подсистемы общества: экологическую, статусную, политическую, систему родства – институции, имеющие в своем основании определенные культурные ценности, которые она удерживает и поддерживает в состоянии равновесия какое-то время и подвергает постепенным изменениям. Что позволяет традиции выполнять такие

функции? Что в ней самой такого, что не позволяет ей исчезнуть из пространства культуры? Парадигмальные сдвиги и в культуре, и в традиции – вещь закономерная, причем сдвиги активнее протекают на уровне содержания, чем формы. Сначала, как правило, меняется содержание, медленно и нервно; оно в результате меняет и форму культуры.

Сама традиция обладает содержанием, в котором можно выделить своего рода «ядро», в котором сосредоточены консервативная и креативная составляющие. Одна из них охраняет традицию от исчезновения, другая способствует постоянному ее обновлению и проектированию в будущее. Но в целом традиция соотносит прошлое и настоящее, лишь создавая предпосылки для формирования фактов культуры в будущем. Но для функционирования традиции этого недостаточно. Должно быть что-то еще, что составляет глубинную суть традиции, ее субстанциональность, своеобразное «ядро в ядре», точку. Думается, в этом нам поможет трактовка культуры, которую дает Э. Шилз: «Общество имеет центр. Он представляет собой «центральную зону» в структуре общества. Эта «центральная зона» по-разному представляется тем, кто существует в данной экологической нише и является членом данного общества. <...> Центр, или «центральная зона» – это как бы в свернутом виде ценности и верования данного общества. Именно центр упорядочивает символы и верования. Центр является, кроме того, средоточием в свернутом виде действий членов общества. Он представляет собой структуру активности (деятельности), ролей и институций, внутри некоего каркаса институций»[1].

Эта мысль касается культуры в целом, но она может быть совершенно правомерно экстраполирована на традицию, которая тоже обладает неким центром, охраняющим ее от разрушения, и в этом центре сосредоточены сакральные ценности, а также коды деятельности по овеществлению этих ценностей в пространстве культуры. Традиция обладает

[1] Цит. по: Лурье С. В. Историческая этнология. М. : Аспект Пресс, 1997. С. 183.

уникальной способностью саморазвития, и в силу этого ее можно и нужно принимать как объективную данность, неуничтожимую категорию культуры.

К совершенно феноменальным явлениям культуры можно отнести праздник во всем его историческом многообразии. Сущностное ядро праздника в какой-то мере выявляется через его определения как «первичной формы культуры» (М. Бахтин), «свободной жизнедеятельности» и «коммуникации по поводу свободы» (А. И. Мазаев), «формы реализации ценностей общества» (К. Жигульский), «традиционной модели жизнеустройства общества» (Н. М. Хренов). Праздник – древний и постоянно воспроизводимый элемент культуры, необходимое условие гармоничного функционирования любого социокультурного организма; он в одинаковой степени принадлежит и миру человека, и миру социальной системы.

Праздник по природе своей также амбивалентен, как и традиция. Он способствует стабилизации определенной общественной системы, поскольку аккумулирует и транслирует ценности этой системы, создавая идеальные стереотипированные коммуникативные связи между членами данного сообщества. С другой стороны, в ходе пространственно-временной трансмиссии происходит частичная утрата, распыление прошлого опыта и частичное варьирование старого с новым содержательным материалом. При такой ситуации праздник, как правило, сохраняет инвариантность, опираясь на архетипические модели.

При целостности праздничной системы конкретного социального организма существуют группы праздничных форм, обладающие памятью разной исторической длительности. Календарно-обрядовые праздники, своим рождением обязанные палеолитическому человеку, в своем инструментальном коде имеют традиции тысячелетней давности, а корпоративные праздничные формы еще только формируют свою знаковую систему, которая должна отражать статусность этой субкультуры. Тематическая множественность

и формализованная беспредельность праздничных действ сегодня отражают процесс активного формирования различных субкультурных образований и их ценностных ориентиров.

Базовой характеристикой праздника, как и культуры, является его удивительная способность к репродуцированию своих собственных уже сложившихся форм и художественных приемов и к продуцированию новых содержательных и формализованных элементов. Динамика соотношения хранения (и воспроизведения) и приобретения составляет существенную характеристику формирования традиционной основы конкретной праздничной формы.

Приобретаемый массив может вести себя по-разному в сложившихся стереотипизированных границах праздника. Если новые содержательные элементы лишь дополняют информационную базу праздника, конструктивно не затрагивая «центральную зону» (ценностную), тогда они выполняют эволюционную роль, при которой увеличивается запас художественно-эмоциональной внушаемости, способствующей идентификации членов данной социальной группы. При этом традиция подтверждает свою социофункциональную и культурную заданность. Если новая информация принципиально полярна предшествующей и требует основательной ревизии ценностных установок, что расшатывает «центральную зону», требует перекодировки ее элементов или отказ от некоторых из них, – в таком случае новации носят революционный характер и будут способствовать принципиальному, тотальному сдвигу в традиции.

«Центральная зона» в культуре, традиции и празднике обладает внушительной смыслополагающей функцией. Эта функция возникает, развивается, крепнет путем кристаллизации внутри нее определенных специфических компонентов.

Первым компонентом выступает основание (то, что С. Эйзенштадт называет «концепцией общества»). Это своего рода «миф» об обществе, его спецификация, нахождение особого, сущностного ядра, своеобразной «чаши Грааля»,

причем при формировании основания большое значение приобретают корни, истоки данного общества.

Важным компонентом «центральной зоны» является разработка общих атрибутов и основ социальной и культурной идентичности. Результатом разработки может быть определение коллективных и частных целей, механизмов регулирования взаимоотношений как внутри группы (интровертных), так и за ее рамками, когда группа, общность втягивается в большие социальные макросистемы (здесь действуют экстравертные механизмы).

Социальные общности в одно и то же время входят в различные субкультурные образования, поэтому имеют возможность оперировать огромным потоком традиций как в объеме культуры, так и в пространстве праздника.

Традиции обладают, таким образом, всепроникающим характером во всех сферах человеческого бытия, и в силу этого выступают мощным инструментом стабилизации культуры и ее развития.

Курган, 2007

УДК 792

Культура – праздник – игра

Игра – содержательная функция
со многими гранями смысла.

И. Хейзинга

Волшебство человеческого мира с поразительным постоянством заявляет о себе в разных научно-поисковых проектах, отражающих усилия ученых в постижении Истины и Смысла существования этого мира. Человек и Вселенная, Человек и Природа, Человек и Окружающая действительность.

Многомерность и разнопроявленность обнимающей нас со всех сторон действительности, с одной стороны, демонстрирует неисчерпаемое изобилие артефактов культуры,

доставшееся нам в виде наследства результатов творческой деятельности огромной родовой лестницы предков; с другой – понимание степени актуализации исторически апробированного наследства приводит к мысли об определенной взаимозависимости и гармонизации факте культуры, обуславливающих их функциональную необходимость для человека. В таком ряду поиск и определение каналов взаимопроникновения культуры, праздника и игры может быть актуальным, поскольку позволит хотя бы на уровне гипотезы сделать предположения о генетическом (антропологическом) родстве этих явлений, функционирующих по общим правилам человеческого жизнеобеспечения.

Каждой из названных дефиниций посвящены сотни исследовательских работ, в последнее время активно появляются новые школы и направления: история и теория культуры, философия культуры, семиотика праздника, педагогика игры и т. д. Однако приближение к выявлению сущностного ядра в каждом феномене приводит лишь к развертыванию общей картины явления. И культура, и праздник, и игра прихотливо изменяют свое предметное поле и формы проявления, возникая и действуя то в одних деятельностных моделях человека, то в других. Их можно сравнить с бликами, со звездным мерцанием. Неуловимость их и разлитость во всем, что связано с человеком, превращает их в Тайну.

В определенной степени тайна частично постигается с помощью методов разных наук, но только в далеком приближении. Не надеясь на открытие и не строя иллюзий по поводу возможности прочтения сущностного ядра этих явлений, попробуем проникнуться желанием уловить энерготоки их направленности. Зачем это нужно? Думается, это необходимо сделать в силу нескольких причин. Первая – проистекает из неимоверной эксплуатации игры, которая заполнила практически все пространство культуры, особенно ее досугово-зрелищную часть. И дело не в том, что игры

много. Игра сама по себе не может быть ни плохой, ни хорошей; она выступает своеобразной формой человеческой деятельности. Важно отношение к ней, понимание внутренних пружин, способствующих созданию и подтверждению в человеческом обществе с помощью игры духовных констант, таких как Совесть, Солидарность, Добро, Красота. Вторая причина обусловлена необходимостью проникновения в природу игры как феномена, позволяющего обогатить всю систему игрового мира культуры.

Для начала есть необходимость оглядеться в необозримом пространстве определений. Принадлежа «к разряду блуждающих категорий» (К. Исупов)[1], игра предстает перед нами как одно из универсальных и фундаментальных понятий антропологии, общей истории и теории культуры (Э. Тайлор), ритуализированных форм жизни (Д. Фрэзер), движущей силой фольклорной театральной системы (Л. Ивлева), игровой природы культуры (Й. Хейзинга), генезиса культуры (Е. Финк). Надо заметить, что понятие «игра» дополняется определениями в самостоятельных областях знания, таких как биология, педагогика, эстетика, социология, этнография детства, структурная этнология. Из всех определений путем сопоставления можно вычленить топику явления, т. е. общие места, общие отметки, которые позволят, в свою очередь, представить туманно-зыбкие контуры игры.

Общим местом можно обозначить определение игры как деятельности, обладающей следующими признаками: непродуктивностью, обособленностью, самоценностью, добровольностью, внематериальной заинтересованностью и т. д. Иначе: игра – это деятельность с определенным набором признаков.

Сделаем попытку поиска «топики», обратившись к современному этимологическому словарю. П. Я. Черных дает такое толкование: др.-рус. (с XI в.) и ст.-сл. игра, игрь,

[1] Исупов К. Проблема «игра и искусство» в связи с пришвинской теорией «творческого поведения» // Материалы XXVI науч. студ. конф. Тарту, 1971. С. 47–49.

игральный (шутливый); игрьць (с XIV в.), игрушка – ‘забава’, ‘развлечение’; сопоставляется с греч. агд – ‘волны’, ‘морские валы’, ‘вихрь’; др.-инд. ejati – ‘двигается’, ‘шевелится’; др.-сканд. eikenn – ‘буйный’, ‘дикий’; инд.-евр. корень aid – ‘колебаться’, ‘двигаться’[1]. Как видим, слово *игра* в русском языке стало популярным с XI в. (хотя проникло на русскую разговорную почву гораздо раньше) и отражало вольницу народно-смехового миросозерцания. В других языках индоевропейской семьи понятие «игра» применялось к различным *явлениям* действительности (вихрь, волна) или *действиям* (колебаться, шевелиться, двигаться). В таком расширительном применении «игры» видно сопряженность понятия с природными явлениями, т. е. в целом с Природой как таковой. Эффект игры связан не только с миром человека, а значит, с миром культуры, но и с миром *Природы,* растворяясь в различных ее проявлениях, т. е. в своей основе все в природе играет, и сама она предстает как играющая явь.

Обратимся к другому источнику – «Сравнительному словарю мифологической символики в индоевропейских языках». Опираясь на богатейшие данные сравнительного языкознания, автор дает расшифровку понятия игры только в *сакральном* контексте. В связи с этим он пишет: «Поскольку сакральные действия происходили в лесу или поле, многие слова со значением ‘лес, дерево’ и ‘поле’ соотносятся со значением ‘сакральная игра’. Сравнить: кельт. reb – ‘сакральная игра’, лат. robur – ‘дуб’, латыш. debt – ‘впадать в экстаз’, рус. робеть – ‘бояться бога’, швед. lund – ‘лес’, др.-англ. lund – ‘мужское семя’, лат. letum – ‘смерть’, др.-англ. lac – ‘жертвоприношение’, литов. gira – ‘дерево’, осет. дучуп – ‘рожать’, др.-инд. pelan – ‘половые органы’, англ. spell – ‘чары’»[2].

[1] Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. 5-е изд., стер. М. : Рус. яз., 2002. С. 334–335.

[2] Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. М., 1996. С. 181.

Археология языка дает питательную почву для реконструкции смысла слова. Принимая во внимание склонность слова к подвижности своей морфологической основы и приобретению вариативного букваря обозначений, можно лишь гипотетично определить функциональную базу понятия «игра». Но она все-таки просвечивает опять же через «общие места», которые можно представить тремя тематическими блоками: 1) сакральная игра и лес (дерево); 2) сакральная игра и жертвоприношение (смерть); 3) сакральная роды (половые органы, мужское семя).

В современном слове «игра» глубоко скрыта древняя архаика, архетипический модуль напряженного взаимодействия человека и окружающей Природы. Эту энергию напряжения образно и содержательно отражает объемная память мифологического мировосприятия. Человек – сам дитя Природы, вышедший из ее лона и до сих пор не порвавший с ней (современный человек – не только представитель социального организма, но и природы, биологической системы), всегда искал пути гармоничного сосуществования с Природой и внутри Природы. Опираясь на Природу, он строил мир культуры, которая сама предстает как деятельность и как результат, продукт этой деятельности. При этом культура не противостоит природе, она пользуется ее ресурсами, выстраивая пространство человеческой жизни. Что же явилось мостом, связывающим мир природы и культуры? По распространенному и утвердившемуся мнению роль такого моста связи сыграл труд человека. Не вдаваясь в подробности данных теорий и не оспаривая их весомую роль в развитии общей истории и теории культуры, хочется обратить внимание на одно положение, которое все настойчивее проявляет себя в исследованиях культурологического и этнологического знания. Это положение отражает иную точку зрения на человека первобытного, которого чаще всего представляют сначала как homo faber или habilis (человека трудящегося) и много позже как homo ludens (человека

играющего) и homo festivus (человека праздничного). Американский культуролог Теодор Роззак утверждает: до наступления палеолитической эры господствовала другая – палеотаумическая (от paleo – «древний», тауми – «достойный удивления»), эра *магического* освоения действительности»[1]. Надо учесть, что слово «магия» в своем первоначальном значении ничего сверхъестественного, непонятного, тайно скрытого не имела. Слово обозначало веру человека в собственную способность воздействовать на окружающий мир и других людей.

Речь идет о том, что формирование человека и культуры – процесс двуединый, взаимообусловленный. Строя мир культуры, человек в то же время «строил» себя, т. е. культура создавалась на *антропологической* данности, которая обусловливала необходимость уравновешивать, приводить в соответствие природные инстинкты и приобретаемые (или даже приобретенные) навыки и приспособления. Гармонизация природного и приобретаемого могла происходить только на уровне объективной необходимости в постижении самого смысла взаимодействия Человека и Природы, в противном случае homo habilis так и остался бы животным. Не только и не столько потребность в еде, покрытии, обороне превращала животное в человека, а потребность проникновения в суть окружающего мира, попытка нахождения путей не простого сожительства с ним, а гармонизации через постижение Смысла природного бытия. Мир природы удивлял и очаровывал человека своей Логикой, повторением, взаимодействием разных фрагментов бытийного существования, обусловленностью друг другом, в целом гармонией, являющейся следствием борющихся и примиряющихся стихий.

Древний человек был наделен даром магического освоения действительности, даром понимания и постижения

[1] Роззак Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания // Человек и общество. М., 1992. Вып. 4. С. 194.

смысла борьбы в природе, ее связной бинарности. Иначе как можно объяснить не только появление культуры, но искусства на ранних этапах человеческой истории.

По нашему мнению, архаичный человек обладает верой в то, что окружающая действительность «поддается» пониманию и в какой-то мере воздействию. Степень понимания, считывания смысла фиксировались в различных формах культуры, которая становится резервуаром накопления сакрального знания и опытных технологий, транслирующих и оформляющих эти знания. Такой формой выступает первобытный праздник, морфология которого пропитана магией, верой человека в способность вести диалог с природой.

Эта вера претворялась через особый текст, который представлял собой совокупность (синкретизм) разных выразительно-изобразительных средств: здесь в зачаточном виде будущая песня, танец, театр. Не случайно в древнееврейском языке словом хач («танец») обозначается первобытный праздник, а М. Бахтин определяет праздник как первичную форму культуры, т. е. праздник в данном контексте выступает формой постижения и отражения действительности.

Архаичный человек силой действия объективных условий оказывается в лиминальном состоянии. С одной стороны, его окружает мир *Макрокосма,* в котором органично-природно уживаются и сосуществуют игровые стихии: громы и молния, ветры и ураганы, радуга и льющаяся небесная влага, восходящее солнце и закат; смена времен года, отлет и прилет птиц и многое другое. С другой, разворачивающийся в пространстве и времени *Микрокосм* человека, который формируется и воссоздается по сей день. Две эти системы не являются самостоятельными, они не представляют собой два антагонистических мира, это один мир, в котором изначально функционирует бинарная оппозиция, своеобразный дуализм, требующий разрешения. Оппозиционность Макрокосма и Микрокосма – объективная константа, это универсальная категория бытийного существования человека. Постоянство

проявления бинарности, представленное формулой: природа – человек; человек (социальная группа) – человек (другая социальная группа); мужчина – женщина, требовало нахождения путей снятия противоречия, его приглушения, а лучше – гармонизации. Одним из таких путей явилась обширнейшая знаковая система, которая сформировала канальные коды, способствующие проведению операций сопоставлять, сравнивать, уподоблять друг другу информацию этих двух сторон. Возможно, на этой основе развивается мифологическое освоение действительности. При этом миф выступает как первый сценарий реальности, как результат считывания человеком смысла конкретного факта действительности. Наверное, будет примитивным и даже ошибочным считать, что миф объясняет или расшифровывает какой-то факт природы, сама постановка вопроса в плоскости «миф – это правда или вымысел» не корректна.

Функциональная озадаченность мифа – в определении места и роли конкретного явления, вещи, предмета в общей системе жизнеустройства, соотнесенности этих явлений и предметов, их взаимосвязи и взаимообусловленности. Мифологическое освоение действительности привело в конечном счете к созданию общей картины мира, в которой человеку отведено центральное место. Именно человек определяет смысл, а значит, ценность каждого факта, наделяя его определенными качествами и свойствами. Средством для определения и фиксации смысла всегда служили и служат знаки, которыми человек обозначает все важные для него явления в огромной Вселенной и в себе самом. Человек – единственное существо, моделирующее мир с помощью знаковых систем. Понятно, что знак как единичное и знаковые системы в целом не имеют значения вне общества и человека, их значимость соотносится только с социумом. Определяя знак «как материальный, чувственно воспринимаемый предмет, явление, действие, выступающий в процессе познания и общения в качестве *заместителя* другого предмета и используемый

для хранения, преобразования и передачи информации, обратим внимание на то, что *замещение* является активной операбельной категорией при освоении окружающей действительности. Человек наделяет каждый объект или явление именем, определяет его *смысловую* объемность и *место* действия в общей системе мироздания, т. е. *чем* действительность представляется, в *то* она и превращается, поскольку действительность вне представлений человека – ничто. Перенос значения с одного объекта на другой, замена, введение этого, другого объекта в пространство человеческой жизни требует особого языка общения с ним. Думается, таким языком и явилась игра. Игра – это и пространственно-временная категория, оформляющая представление об объекте, это расположение знаков и их взаимодействие в сакральном пространстве и сакральном времени, это поведенческая активность человека, обусловливающая смысловое взаимодействие человека с предметом, это и конечный результат этого взаимодействия.

Частным проявлением функционирования игры явились первобытный ритуал, обряд, праздник, а общим проявлением игры можно считать культуру. В данном контексте игра предстает субстанциональным образованием сакральных (священных) форм поведения, т. е. таких форм, которые наделены глубоким смыслом, не поддающимся первоначальному прочтению и требующему раскодировки знаков. Что касается праздника, который выступает сакрализованной формой отражения взаимодействия Человека и окружающей действительности, т. е. формой, считывающей смыслы этого взаимодействия, то такое объяснение сущностного ядра праздника нам понятно. Что принципиально объединяет эти два феномена: праздник и игру? Есть уникальная *данность,* свойственная обоим явлениям и составляющая их природную основу, несоблюдение которой может привести просто к печальным последствиям. Речь идет о лиминальном существовании человека в игре и празднике; он одновременно в реальном мире

и мире вымышленном, по ту и эту сторону, в мире природы и культуры, в профанном и сакральном пространстве. Человек считывает сакральные смыслы-ценности в праздничном пространстве посредством игры и остается самим собой, а не жрецом. Сосуществование реального и волшебного, профанного и сакрального происходит единовременно и одновременно посредством наличия определенного *«просвета», «зазора»* между ними.

Зазор обусловлен самой практикой формирования человека, в ходе которой происходило отделение его и отдаление от природы.

Общеизвестно, что качеством, отличающим человека от прочих думающих животных, является рефлексия (самопознание, форма теоретической деятельности, направленной на осмысление собственных действий), т. е. способность осознать мысль или «поймать себя на мысли». Именно мысль позволила не только использовать камень (условно назовем это действие первым уровнем мышления), но и обработать его, сделать удобным и более эффективным (второй уровень мышления). В данном случае это уже не просто мысль, а мысль мысли, мысль в квадрате.

«Мысль о мысли» могла сложиться только при двойственном восприятии действительности и отражаться в двойственности поведения. Стадность и стайность человека предопределили ему двойную игру в травоядных – хищников. Человек-травоядный наделен агрессией хищника, человек – хищник – страхом травоядного. Он одновременно подавлял и подчинялся, нападал и защищался, внушал страх и сам испытывал его. Человек, думается, осознавал двойственный характер отношений с миром. Он постепенно, шаг за шагом выстраивал свой диалог с ним в атмосфере ощущения присутствия *грани,* которая стала со временем рубежом, мерилом. Именно эта гранность и создала эффект присутствия дистанции в самом человеке и в его взаимодействии с миром. Формально дистанция или зазор могут

быть представлены как Я – не Я или Я – центр, Мир – периферия. Дистанционность осуществляется через игру и ее множественное моделирование в пространстве и времени. При этом игра выполняет помимо функции обладания сакральным знанием, мнемоническими (запоминания) функциями, т. е. с помощью игры транслируются сокровенные знания, тайны бытия на большие исторические промежутки. Одним из трансляционных институтов в культуре выступает праздник, как форма, оболочка, сфера, внутри которой господствует игра. Игра, в свою очередь, проявляет себя как средство создания другого мира, как сценарий развертывания мифа в пространстве и времени, как механизм считывания смыслов в Природе и Культуре.

Челябинск, 2007

УДК 793.2

Традиционная праздничная культура как пространство адаптации фольклора

> Трагизм ситуации в том, что традиционная культура не воспринимается властью страны, народом, личностью как часть национальной культуры, а идея жить по-русски и воспитывать в собственных традициях детей не звучит в России как национальная.
>
> *А. С. Кабанов*

Фольклор как органическая часть естественной жизни человека и социумов в целом не одно столетие привлекает к себе внимание исследователей. Выступая базисной основой культуры любого народа, фольклор, с одной стороны, закрепил в своих формах надежды и чаяния народа, с другой стал своеобразным резервуаром реализации его творческой потенции. Свидетельством тому – неисчерпаемое

богатство форм, жанрового разнообразия, художественной беспредельности фольклора. Как живое явление, фольклор в ходе исторического развития общества что-то теряет, многое меняет, приобретает новые смысловые и художественные оттенки, одним словом, очень быстро (быстрее, чем профессиональное искусство!) реагирует на объективно меняющуюся ситуацию. Ситуативность фольклора обеспечивает ему жизнедеятельность на любом промежутке времени и в любой социальной среде.

Но, по-видимому, не будет преувеличением сказать, что никогда так не было трудно фольклору как сегодня. Этому много причин. Одна из них заключается в особом жизненном ритме, в котором оказалось человечество. Еще в начале XX в. биологический ритм человека был медленнее, чем социальный, одно поколение успевало передать другому «запас» фольклорной традиции. И даже при утрате определенных образцов народного творчества багаж был внушительный. Современные социальные перемены привели к существенным сдвигам в механизмах трансляции художественных традиций; время как будто сгустилось, участился ритм социальных потрясений, каждое поколение не успевает накопить систему ценностей, реализовать ее в формах фольклорной системы, чтобы передать ее потомкам. Обеднение сферы эмоциональной культуры, доминанта рационализма во всех сферах жизни, ослабление авторитета «корневой» памяти, в конечном счете, способствуют воспитанию такого типа человека, которого можно определить, как «человека вообще» – человека вне отчизны, вне семьи, вне конкретного социума. Это своего рода «манкурт» (по определению Ч. Айтматова), «волк-одиночка», для которого ценности любого народа «излишни», не актуальны, и в нем самом больше биологического, животного, чем социального, поскольку он не прикреплен к «почвенной» культуре предков.

Фольклор же в первую очередь выступает как художественное проявление народного мировоззрения; под эстетической оболочкой фольклора скрыт богатейший мир идеологических представлений народа об окружающем мире и месте человека в этом мире.

Обращение к фольклору в современных условиях существования «культуры без культуры» (по определению известного культуролога Н. А. Хренова) сверхактуально.

Нельзя сказать, что интерес к фольклору только сейчас оформился. Этот интерес был всегда, в разное время он приобретал разные формы. И теоретики и практики фольклорного творчества с разных позиций подходили к этому феномену, по-разному определяли его предметное поле и возможности функционирования в современном пространстве культуры. Десятилетия поисков и экспериментальной работы привели к мысли о необходимости ревизировать отдельные формы и методы работы с фольклорным материалом. Речь идет, в первую очередь, о необходимости *сохранения* и *внедрения традиционного фольклора* в социально-художественную практику современного общества.

Понятно, что характер, темп, художественные пристрастия общества XXI в. иные, чем в XIX в. Однако жесткого антагонизма между фольклорной традицией и современным характером мышления нет, поскольку фольклор фиксирует в своей основе, во всей своей необъятной системе непреходящие человеческие переживания и ценности: любовь, взаимопомощь, радость сопричастия с вечным, родство, верность, дружбу, надежду. Не случайно философы всего периода развития человеческого общества, с глубокой древности до наших дней, фиксируют неуничтожимые категории бытия человека – Любовь, Надежду и Веру, так крепко и цепко сохраненные в народной фольклорной памяти.

Пути и формы трансляции фольклора могут быть различными. Но исторически установившейся формой, получившей широчайшее распространение, стали фольклорные

коллективы разной жанровой окраски и разной формы подачи материала: это игровые народные театры, фольклорно-этнографические ансамбли, коллективы аутентичной традиции, театры фольклорной песни, просто фольклорные ансамбли. Такое разнообразие демонстрирует, с одной стороны, интерес к фольклору, с другой, поиск адекватной формы, позволяющей ему органично входить в текст современной культуры.

В Челябинской области, как и в целом на Урале и в России, определились центры активного бытования и функционирования фольклорных коллективов. Они есть практически в каждом районе, крупном городе и нашем областном центре. Проводятся фестивали фольклорных коллективов, семинары и мастер-классы для их руководителей. Однако проблема сохранения фольклора и художественных традиций народа не только не исчезла, но проявила себя с другой стороны.

Многолетняя практика и наблюдение показывают, что фольклорно-игровые традиции часто существуют только в фольклорных коллективах, не становясь фактом жизни больших людских сообществ. Мало того, фольклор не становится частью быта самих участников фольклорных коллективов, особенно в детской среде. В чем дело? Фольклор устарел, не выполняет своей роли художественного оформления быта? Ситуативность как один из основных признаков фольклора, естественно, диктует ему обязательную привязку к определенному жизненному событию. Многое изменилось, но, в то же время, в определенной степени, сохранился «набор» жизненных ситуаций человека, которые отражены в фольклоре: рождение, свадьба, похороны, различные формы досуга и т. д.

При объективном характере потерь в жанровой фольклорной системе, обусловленных появлением новых социальных групп и социокультурных контактов, можно предполагать, что роль фольклорного творчества при этом

не только не угасает, а, напротив, актуализируется и приобретает новые формы и направления.

Что же препятствует гармоничному проникновению фольклора в пространство человеческой жизни. Помимо объективных причин, есть и субъективные. Это в первую очередь то, что фольклором стали заниматься практически все, кто хоть каким-то образом связан с народной культурой. Другая беда – повальное копирование репертуара, стиля и характера прочтения «первичного» материала ведущих фольклорных коллективов, манеры пения, приемов режиссуры и т. д. В самом копировании большой беды нет, если оно основано на знании внутреннего стержня произведения, его смысла, функциональной приуроченности. Плохо, когда есть форма, копия, но нет содержания, а бессодержательный фольклор просто отторгает от себя людей, не видящих в нем сути. Фольклорный бум то затихает, как будто набирает дыхание, то вновь обрушивается с мощной силой, вовлекая в свое пространство новые группы.

Людей, захваченных фольклорным потоком, много, тысячи, если не десятки тысяч. Однако фольклор до сих пор не стал национальной идеей нашей страны. Он воспринимается как этнографическая изюминка, антураж, пикантность нашего быта. Можно сказать, что фольклорное движение в целом предстает как достаточно изолированное, автономное субкультурное образование. Например, по подобию корпоративной субкультуры. Любая субкультура объединяет в своем ценностном поле отдельные социальные или возрастные группы, которые со временем имеют возможность выйти из данной субкультуры и перейти в другую. Это закономерно и не опасно, если касается хип-хоп культуры, культуры воинов-интернационалистов или любых других социальных групп. Страшнее, если это касается традиционной культуры и ее весомой части – фольклора, поскольку в нем сосредоточено в сжатом виде ценностное ядро нации, в культурологии

это было бы названо центральной «зоной культуры», это то, что объединяет нацию.

Фольклорные коллективы частично разрешают эту проблему, в крайнем случае, они заставили обратить внимание на проблему фольклорного воспитания и образования.

На Урале есть уникальный опыт по созданию образовательно-воспитательной системы, объединяющей все звенья образовательного процесса от детского сада до вуза. Речь идет о внедрении в учебный процесс уроков народоведения, на которых в игровой форме изучаются и постигаются истины народного мироустройства: Человек и Природа; Человек и Семья, Род, Народ; Человек и Ремесло; Будни и Праздники Человека и т. д. Для детей и учителей подготовлены учебники «Народоведения» уральским ученым А. И. Лазаревым (4 книги для начальных классов). Подобный опыт известен в Вологодской области; здесь в обязательном компоненте образовательного стандарта введены уроки «Истоковедение». Это действенный путь к фольклорному языку. В таких школах фольклорные коллективы выступают формой обучения, при которой осваивается фольклорное произведение в его синкретичной нерасчленности. Любой жанр фольклора изучается не «для показа» (хотя это тоже популяризируется и не возбраняется), а для функционального использования.

Уникальным каналом, местом, пространством, в котором фольклор себя чувствует органично, является народный праздник. Именно в празднике проявляется мощная, ни с чем не сравнимая, стихия фольклорной деятельности. В празднике все уместно: и песня, и обряд, и хоровод, и игра, и ряженье и многое другое – и все во взаимодействии и взаимообусловленности.

Понимая это, фольклористы нашей страны переориентируют работу фольклорных коллективов на реализацию задач проведения национальных праздников конкретных ойкумен (территорий).

Что касается уральской историко-этнографической области (ИОЭ), куда входит Челябинская область, этническая картина которой мозаична и пестра, то приходится учитывать специфику фольклорно-этнографической культуры всех народов, входящих в данную территорию. Это, в первую очередь, древние финно-угорские народы: мордва, марийцы и удмурты; тюркские народы алтайской языковой семьи: татары, чуваши, башкиры; славянские народы индоевропейской семьи: русские, белорусы, украинцы.

На этнографической карте мира есть народы, которые проживают в одном месте, достаточно небольшом, и больше нигде не повторяются. Например, тофалары на Енисее. На Урале тоже есть такой народ, уникальный по культуре и художественному творчеству – это нагайбаки. Решая задачу восстановления своей традиционной культуры, образовательные структуры во всех школах нагайбакского района ввели уроки языка, национального музицирования, изучения быта, костюма, народных танцев и игр. Многочисленные фольклорные коллективы: взрослые, детские, смешанные – в свою очередь решают вопросы реального функционирования фольклора через систему календарных праздников.

При таком подходе, когда соединяются *научения* и *художественные умения,* фольклор выступает не только как антикварная вещь, застывшая музейная экспозиция, а как живая струя творчества, как форма художественного освоения действительности. Фольклор и праздник – явления взаимопроникающие и взаимообусловленные. *Фольклор как явление быта* не дает широких возможностей его восстановления; изменился быт и стал «обходиться» другим по характеру фольклором, не прибегая за помощью к традиционному фольклорному наследию. А праздничное многомерное пространство легко позволяет развернуться фольклорному творчеству. Конечно, речь идет не о всяком празднике, а только о том, который сам имеет большую глубину памяти и может актуализироваться в пространстве современной культуры.

Приходится учитывать, что годовой цикл праздничного календаря имеет «пустоты», которые необходимо заполнять. Так, в России известен праздник Масленицы (где-то с 50-х гг. XX в.) как праздник проводов зимы, но долгое время была неизвестна дата прихода зимы. Научно-исследовательская работа позволила отыскать потерянный праздник и вернуть его в календарь. Это праздник встречи зимы – Кузьминки, который за 12–15 лет экспериментальной работы стал традиционным. Сначала праздник объединял студенческие группы ЧГАКИ и фольклорные коллективы; со временем выпускники вуза «увезли» его в разные уголки России и сделали «прививку» на местах. Постепенно праздник приобретает общероссийские национальные черты, становясь массовым фольклорным действом.

В данное время фольклористы и режиссеры г. Челябинска восстанавливают «в своих правах» праздник проводов весны – *праздник Стрелы*. Он пока нигде не проходит в России, мало упоминается в научных источниках. Практика показывает, что для закрепления традиции нужно 7–9 лет, а далее традиция подхватывается и живет «своей» жизнью, входя в праздничный обиход больших социальных групп. К тому же, чтобы органично чувствовать себя в пространстве народного праздника, необходимо овладеть определенным минимумом фольклорной культуры, свойственной именно этому праздничному комплексу. Закрепляя за каждым праздником *обязательный* (ритуально-обрядовый) и вспомогательный (игровой, зрелищный) набор фольклорных произведений, сама технология проведения праздника способствует сохранению в памяти людей больших массивов фольклорных образцов, которые по надобности могут быть востребованы в любой момент, а не только во временных границах данного праздника. Постепенно от праздника к празднику увеличивается запас фольклорной памяти, которая может быть транслирована любым путем: на прогулке, за застольем, на сцене, на телепередаче, в кругу друзей и т. д.

В условиях праздничной деятельности разные возрастные группы выступают своеобразными «фольклорными коллективами», которые после праздника могут естественно распадаться до его следующего проведения. Кроме того, устойчивые фольклорные группы и коллективы органично включаются в праздничное действо, осваивая его законы поведения и реального вхождения в пространство традиции. Такая работа по восстановлению праздничного календаря любого конкретного народа не по плечу отдельному фольклорному коллективу, она может успешно осуществляться только при диалоге научных учреждений и творческих организаций и подразделений.

И еще одно размышление, оно касается распространенности таких терминов, как *равенство* и *индивидуальность* этносов. Касательно равенства, равноправия культур – сомнений нет и быть не может; всем ходом развития культуры человечества доказано, что для каждого общества есть своя шкала ценностей, которая «отскоком» освещается в фольклоре. А вот термин *индивидуальность* несколько настораживает, поскольку может трактоваться по-разному и иметь разный оттенок. Одна группа обозначений: индивидуальность – отдельность, обособленность, отделенность, особость – имеет в виду, что любая нация или национальная культура обособленная, отдельная. Но на практике нет таких фрагментов культуры, тем более культуры в целом, которые бы не повторялись у других народов. Можно сказать обратное, в культуре народов мира больше *схожих* элементов, чем отличительных. Своеобразие каждой культуры не в индивидуализации, а в своеобразии. Если к нашему рассуждению применить методологический закон «соотношения общего, единичного и особенного», то можно утверждать, что в традиционной культуре, в том числе в фольклорной как неотъемлемой его части, *больше общего, чем единичного,* а *единичное,* как правило, выступает как *особенное*. Индивидуальность предполагает особую статусность какого-либо народа по отношению к окружающему его

сообществу. Для консолидации народов – это беда. В формулировке темы, по-видимому, имелось в виду другое значение – своеобразие, уникальность каждой нации.

А чтобы подтвердить наше положение о том, что в культуре больше *общего,* чем *единичного,* приведем для примера соответствие праздников народов Урала, которые совпадают по датам, темам и художественной наполненности. Для теоретиков и практиков традиционной культуры – это хороший инструментарий, позволяющий восстанавливать не только русский праздничный календарь, но параллельно вводить праздничные традиции тюрков и финно-угров. В рамках русских Колядок проходит тюркский Нардуган и мордовский Кштимань-Кудо; славянскому Герасиму-грачевнику соответствует тюркский Карга буткаһы и удмуртскому Урине хотел, индоевропейскому Ивану Купале тюркский Кояш бай-раме и финно-угорский Летний мудоровый праздник; русским Кузьминкам татаро-башкирский Каз омепе и мордовский Тейтерень пиянь кудо и т. д. Что касается фольклорного материала, можно утверждать то, что все народы мира поют одну песню о любви, поскольку весь фольклор пропитан и насыщен любовью. Отличия сохраняются в языке, наборе художественных приемов, отдельных образов, мелодике, ритмике. А в целом при разнообразии мира он монолитен и един, и большая заслуга в этом – фольклора.

Челябинск, 2007

УДК 398.221

Феномен традиции в картине мира

После выхода в свет книги Э. Тоффлера «Шок будущею» (М., 2004) казалось, что русская культурологическая наука резко пересмотрит свои теоретические позиции на связи настоящего с прошлым и с будущим. Силу скорости перемен, а также увеличивающийся диапазон перемен во всех сферах

человеческой жизни почувствовали все. Цитируя Э. Тоффлера, многократно ссылаясь на его высказывания, поддерживая их, русская культурология продолжает свой, свойственный ей, путь исследования структур повседневности, окружающих современного человека. В исследовательском поле все активнее обсуждаются вопросы жизнеспособности традиционной культуры.

Растущий интерес к традиционной культуре в различных ее проявлениях обязывает по-особому взглянуть на традицию, которая, проникая в различные (если не во все) фрагменты культуры, организуют их жизнедеятельность и в каждом конкретном случае – специфичность.

Установившиеся определения традиции сводятся к следующему: «традиция – лат. tradition – передача, повествование: 1) предание, устная передача исторического материала; 2) обычай, порядок, правила поведения, переходящие из поколения в поколение»[1]; «элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определенных обществах, классах и социальных группах. В качестве традиции выступают определенные *общественные установления, нормы поведения, ценности,* идеи, образы и т. д. Традиции действуют *в любом обществе* и *во всех областях* общественной жизни»[2]. Данные определения дают возможность утверждать, что традиция представляет собой конкретное устойчивое содержание, с одной стороны, а с другой – выступает механизмом передачи этого содержания, т. е. традиция обладает содержанием, облаченным в конкретную форму и технологическим процессом, транслирующим это содержание. Содержательная и технологическая стороны традиции не существуют порознь, они взаимосвязаны, при этом содержательные аспекты, как правило, диктуют

[1] Словарь иностранных слов в русском языке / под ред. И. В. Лехина и проф. Ф. Н. Петрова. М., 1997. С. 694.

[2] Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. М., 1989. С. 1360.

способы передачи, хотя бывают случаи, когда уникальные по технологии средства и способы могут вызвать к жизни не востребованные в данный период содержательные фрагменты. Например, Санкт-Петербургский фестиваль «Егорьевские игры», не только вызвал к жизни интерес к профессии пастухов, но способствовал развитию жанрового своеобразия, не довостребованного до сих пор. Это характерно практически для каждого фольклорного праздника или фестиваля, начинающих свою биографию с определенного набора фольклорных образцов, который со временем расширяется, обрастая драматургическими ходами и игровыми приемами.

Второе положение связано с всепроникающим характером традиции во всех сферах жизни. Границы такого проникновения не ограничиваются социумом или культурой в целом. Можно предполагать, что традиция проявляет себя и в природе. Если говорить о культуре как об адаптивной деятельности человека по освоению окружающей действительности, а также как о пространстве, в котором формируются ценностные установки, которые являются двигателем этой деятельности, тогда нужно воспринимать культуру как «встроенной» в природу, принимающей ее данность и использующей ее для создания гармоничного проживания социума. Таким образом, мы можем говорить о природной и культурной традиции, хотя точнее и весомее их обозначить как традиции природы и традиции культуры. Они тоже скреплены тесными связями, обусловливая специфичность функционирования каждой. Постоянно воспроизводимый ритм смены времени года, повторяемость природных условий способствовали созданию строго упорядоченного ритма хозяйственной деятельности человека земли (заводской технический процесс тоже строго ритмизирован!).

Первый уровень проявления традиции можно рассматривать в контексте такого понятия, как *картина мира*. Картина мира предстает как совокупность сознательных и бессознательных установок социальных групп по освоению

окружающей действительности. Картина мира содержит в себе и природный, и социальный компонент. Что касается природного компонента, то он хорошо «прочитывается» тогда, когда индивид или социальная группа попадают в окружение другой культуры. Характер отношения человека к миру природы, который предстает не столько сырьевым и ресурсным банком, но пространством гармонии, соразмерности и естественной красоты, выступает показателем существующий картины мира.

Социальный аспект картины мира маркируется через установки. Установки определяются ценностями группы и реализуются через конкретные деятельностные модели. Большие общества состоят из огромного количества социальных групп и сообществ, и у каждой группы или сообщества может существовать своя картина мира, которая принципиально отличается от картины мира другой группы. Если принципиально нет условий для создания гармонии между картинами мира социальных групп, общество имеет тенденцию к распаду. Разновекторность традиций, отражающая разные картины мира, устраняется внутри государственного образования созданием своеобразного набора традиционных элементом, художественно отражающих сущностное содержание государственного устройства и способствующие его целостности: это государственный флаг и гимн, которые исполняются при особых общественных актах, календарь государственных праздников, многочисленные акции, способствующие консолидации различных групп, в конечном счете - созданию такой картины мира, которая бы устраивала большинство членов данного государственного образования. Государственная картина мира естественным разом проецируется на социальные группы и на каждый индивид, и проявляется в каждом фрагменте жизни как ценностная установка. Мы можем говорить по отношению к каждой семье, улице, городу – о гендерных традициях, коммуникационных, театральных, рекламных, торговых, транспортных, зрелищных,

игровых и т. д. Попадая в другой город, мы попадем в водоворот традиций уже на вокзале или в аэропорту, такси, гостинице, магазине. Картина мира формируется и устанавливает свои границы через норму, порядок, постоянство связей разных структурных единиц, образующих систему. Любая система обладает в той или иной степени качеством устойчивости. Степень устойчивости в каждом конкретном случае отражает характер связей между элементами и их степень прочности. Как любое живое явление система имеет свойство изменяться в результате ослабления или усиления связей между структурами. В первом случае система видоизменяется или даже коренным образом разрушается, во втором укрепляется, наполняясь «соками жизни». Картина мира тоже не может быть неизменной и неизменяемой. Культура, по словам, Д. С. Лихачева, «рождается "между" [другими культурами. – *Л. Л.*] *и не* на пустой поверхности»[1], так и картина мира всегда находится в движении, «между» картиной мира бывшего и картиной мира будущего. Но движение это может быть незаметно, постепенно, соразмерно жизненным представлениям человека при опоре на устойчивость, при опоре на традицию. Традиционность картины мира демонстрирует характер взаимодействия человека и среды, при этом мир есть результат переработки информации о среде и о самом человеке. Не случайно набор понятий, схем, структур человеческого общества экстранслируется на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий. Например, «охлупень» – шапка и охлупень – бревно на крыше дома; подножие горы, ручка на двери, окна (око) дома. Традиции такого порядка отражают специфику взаимодействия человека и среды, которая характеризуется способностью человека уподоблять окружающую действительность себе и наделять ее своими собственными качествами, поэтому «река бежит», «камыш заговорил, там голос человека, там голос ветра был», «солнце встает и садится», «ветер воет»,

[1] Лихачев Д. С. Русская культура. М., 2000. С. 33.

«птицы поют», «дубрава охает» и т. д. Традиционные приемы или тропы отражают не первичный вариант взаимодействия человека со средой, в котором природа предстает как результат переработки первичных данных органичными рецепторами (органами чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных данных с помощью знаковых систем. Традиция в данном случае выступает формой хранения определенного кода, который понятен в конкретной картине мира.

Интересно отметить, что при частичном изменении картины мира сохраняется основной набор традиционных троп. Например, картины мира жителя деревни и города принципиально отличается, и в то же время «сходятся» в частных проявлениях: собираться в праздничные группы, выезжать на (в) природу; ставить дома (дачи) и садить сады, художественно оформлять время досуга, находить и чистить родники, боготворить сакральные участки как Аркаим, Иремель, Ильмень-озеро, Таганай, складывать песни и стихи о камнях Урала, его озерах, тайниках и кладовых. Разговор с окружающей действительностью человек фиксирует с помощью разных знаковых систем: слов, нот, красок, глины, ниток, инструментов, кинесики, жеста и т. д. Набор может быть внушительным и может стать объектом исследования, поскольку позволит выявить, как соотносится художественный образ с действительностью и какими специфическими средствами он создан. И может случиться, что за ликом изменившегося эстетического идеала как следствием изменения картины мира «проглянет» образ из далекого прошлого, уходящею в глубокую архаику. Ю. М. Лотман и Б. Успенский замечали: «Живая культур не может представлять собой повторение прошлого – она неизменно рождает структурно и функционально новые системы и тексты. Но она не может не содержать в себе *памяти о прошлом*»[1]. Авторы в своих рассуждениях о культуре и механизмах ее изменения опирались

[1] Цит. по: Переходные процессы в русской художественной культуре. Новое и новейшее время / ред. Н. А. Хренов. М., 2003. С. 36.

на архетипические модели, зафиксированные в сознании человека и транслируемые через различные культурные формы. Для нас важно понимание того, что архетипы прокладывают устойчивые каналы связи между эпохами и поколениями людей, выступая в диахронном аспекте устойчивой традицией, способствующей сохранению остова картины мира.

Термин *архетип* (от греч. – 'первообраз'), который широко используется в современном теоретическом анализе, впервые введен швейцарским психоаналитиком и исследователем мифов К.-Г. Юнгом. Именно ему принадлежит одно из первых определений функциональности архетипов в культуре: «Тот, кто говорит архетипами, глаголет как бы тысячей голосов... он подымает изображаемое им из мира единократного и преходящего в сферу вечного; притом и свою личную судьбу он возвышает до всечеловеческой судьбы»[1]. Любое понятие обладает определенным содержательным пространством, в границах которого существует, и за его пределами может наделяться функциями, которые ему изначально и не свойственны. В таком смысле может наблюдаться процесс обогащения, приращения функций, при соблюдении баланса соответствия содержанию, в противном случае – искажение архетипа, а значит, принципиального изменения традиции, своеобразного выхода из диахронной колеи. Это грозит не только порчей архетипа, но и его забвением. Отношение к архетипу как понятию исторически менялось. Для К.-Г. Юнга архетипы не образы, а лишь их схемы, обладающие больше формальной характеристикой, чем содержательной. Содержательную характеристику архетипы получают лишь тогда, когда проникают в сознание и наполняются материалом сознательного опыта. А человеческий опыт при всем своем многообразии и многопроявленности фиксирует какие-либо универсально-постоянные (традиционные) начала в человеческой природе. В любом фрагменте культуры, являющемся

[1] Цит. по: Мифы народов мира : энцикл. В 2 т. Т. 1 / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1987. С. 110.

результатом опыта, можно отыскать типическое, а в типическом многообразии деятельностного диалога человека со средой – инвариантное (неизменяющееся) архетипическое ядро, узнаваемое даже при историческом дрифте культуры. У Ю. М. Лотмана существующие в истории архетипы лишены всякой определенности. Их характеристика отсутствует, а потому они по отношению к истории оказываются нейтральными. Совсем по иному рассматривает роль архетипа в истории культуры Н. А. Хренов: «Ведь когда под видом нового на поверхности общественного сознания возникает архетип, то он предстанет не в какой-то вечной форме, а в форме *удаленного исторического события,* которое прячет архетипичность так, что она (форма) оказывается латентленной»[1].

Автор утверждает, что архетип всегда предстает в определенной исторической упаковке, потому возникает иллюзия, что ассоциации с прошлым носят не архетипический, а исторический характер. Но это далеко не так. «Неповторимость исторического этапа утверждает себя уже тем, что стимулирует извлечение из прошлого не вообще архетипа, не постоянно возобновляемого архетипа, а особую разновидность архетипа, соответствующего новой исторической ситуации»[2]. Поддерживая основные положения автора, остается ощущение недосказанности, вернее, недопонимания. Что имел автор под понятием «особая разновидность архетипа», когда и как она возникает и каким образом она может соответствовать исторической ситуации? Архетипы как схемы, конструкции образов, заполняются содержанием, которое отражает коллективные установки людей определенного исторического отрезка. В архетипе и через архетип фиксируется картина мира каких-либо социальных групп, и сама картина мира может содержать группы архетипов разного уровня памяти. Архетипы как схемы и как лоно для определенного содержания обладают способностью к вариативности и исторически

[1] Переходные процессы в русской художественной культуре... С. 36.

[2] Там же.

способны к детерминантности. Это объективный процесс любой живой культуры, связанной с коллективной памятью, которая пользуется типологическими тропами для хранения и трансляции опыта своего жизнеустройства, своей идентичности в рамках картины мира. Вариативность дает возможность архетипу обрастать деталями, принципиально не меняющими его типической основы, своеобразного центра, по отношению к которому эти детали выглядят маргинальными. Архетип обладают элементами, относящимися к разным пластам культуры как в диахронном, так и в синхронном срезе, и в этом сказываются их вариативные возможности, однако эти возможности развиваются в пределах, ограниченных самой схемой архетипа. Архетипы и их набор обязаны своим существованием в общественном сознании особому пласту коллективного бессознательного, связанного со сверхчувственным, запредельным, символическим. Соотношение рационального и чувственного в каждой культуре различно; активизация чувственной культуры может способствовать реабилитации архаичной культуры и активизации архетипов в Различных видах деятельности, что способствует усилению функции традиции в общей картине мира.

Челябинск, 2008

УДК 316.7

Картина мира как модус технологических проектов по сохранению и возрождению традиционной культуры

Кажется, что все смирились и покорились мысли, что мир человеческой культуры сверхсложный, переплетенный тысячами смысловых полей-понятий, очень динамичный, меняющийся во времени и пространстве, и в то же время устойчивый, стабильный, узнаваемый в повседневной сиюминутное. Культура густой сеткой накрывает

человеческое сообщество, позволяя по своим нитям, как по капиллярам, организовывать и осуществлять различные виды деятельности человека по-своему комфортному обустройству в окружающем мире. Можно сказать, что все касания человека мира порождают культуру в ее бесчисленном многообразии форм. Однако это многообразие не создает хаотического нагромождения культурных фрагментов, бесконечного суммирования нарождающихся элементов, а, напротив, все культурные формообразования в диалогах столкновения друг с другом выясняют степень своей актуальной витальности для жизнедеятельности социума в конкретно историческом пространстве и времени. Пространство культуры хоть и огромно, но, по-видимому, не беспредельно, как не беспределен человек. Чтобы не потеряться в мире культуры, знать свое место в ней и свою роль, человечеству понадобилось создать ориентиры своей настоящей и будущей жизнедеятельности в виде определенных теоретических моделей, способствующих органичному существованию человека в окружающей реальной действительности.

Одной из таких моделей стала разработанная человеческой практикой и введенная в научный обиход картина (модель) мира. Взяв за исходное определение этого понятия, ставшее классическим среди культурологов, что «модель мира – сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах»[1], попробуем выяснить морфологическое строение картины мира, ее функциональные возможности, а также объективную необходимость её присутствия в различного рода проектах, связанных с сохранением и трансляцией Традиции, выступающей, в первую очередь, как художественно-этническое образование

[1] Модель мира // Мифы народов мира : энцикл. В 2 т. Т. 2 : К-Я / гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. М. : НИБРЭ, 1998. С. 161.

Картина мира – конструкция чисто теоретическая, своего рода фантом, парадигматическая сетка, сквозь которую члены этноса, нации, большого социального организма видят мир, это более мене связное представление о человеческом бытии. В конечном счете, именно картина мира диктует способы и условия действия человека по обустройству мира.

Наверное, первое и главное методологическое положение, с которым нельзя не считаться, заключается в том, что картина мира – это сложно-динамическая система, которую невозможно рассматривать статике, за исключением, может быть, описаний какой-либо культуры конкретной эпохи, хотя и здесь необходим диахронный метод. Картина мира, при всей своей виртуальности, обладает привязанностью к конкретной территории, времени, группе людей и их адаптационно-деятельностным моделям поведения, отражающим систему ценностей и жизненных ориентиров, т. е. она выступает своеобразной «крепой» бессознательно-целевых установок социума и отдельного человека с реальным фактом действительности. Можно сказать, что практически не может быть людей, у которых нет картины мира, она есть у всех, но не всеми осознается. Каждый совершает поступки и действия, как правило, в соответствии с существующей внутри него картиной мира, которая в течение жизни может наполняться новыми статусными элементами или даже кардинально меняться. В связи с этим уместно отметить одну из особенностей нашего времени, которая создает трудности в технологически проектах, связанных с возрождением традиционных (этнических) фрагментов культуры. Это то, что психологические механизмы человека исторически изменчивы, постоянно происходит качественное преобразование мыслительных процессов, а не простое накопление единиц мышления.

При этом мышление индивидов освобождается от коллективных представлений, оно все более индивидуализируется.

При такой ситуации, когда на исторической арене устанавливается господство индивидов (но не личностей), воссоздавать фрагменты традиционной культуры, естественно-природно пропитанной коллективностью и соборностью, бывает сложно, а подчас и бесперспективна. Думается, в этнотехнологической деятельности это положение необходимо учитывать как основополагающее и создавать технологии, помогающие корректировать групповое поведение, способствующее формированию коллективного восприятия, подчинения индивида социальному целому.

Из вышесказанного следует, что каждый человек существует как бы на границе двух пространств. С одной стороны, есть внутренний, затаенный мир человека, когда его взгляд обращен вглубь себя, свой духовный банк, накопитель, свой сущностно-ценностный багаж. С другой стороны – обращенность вовне, в мир, в котором присутствует вечный диалог знакомо-узнаваемой и Иной культуры. Это – мир внешний, сложно-организованной коммуникации и информации, где много Иного, не прочитываемого сразу, а потому непонимаемого, а иногда – непринимаемого. Ведь не каждому дано от рождения быть в пространстве, хотя бы малое время, традиционных форм жизни и обладать панойкуменным мышлением, которое открыто миру в целом, потому выстроено по одним структурно-функциональным моделям, в которых есть место понятиям: Родина, Земля, Мать, Работа, Соседство, Совесть. Задача современной культурологической практики состоит в том, чтобы привести в относительно гармоничное целое эти два мира, помогающие каждому человеку войти в мир людей, чувствовать необходимость и радость своего присутствия в нем. Думается, такую задачу можно решить посредством формирования картины мира, в которой набор констант функционально устраивает большинство социума и способствует его гармонизации.

Большим подспорьем в таком процессуальном акте формирования картины мира может стать понимание культуры

не только и не столько как социального явления, а как социально-антропологического, поскольку постоянно действующим субъектом культуры является человек, группа, общество. И не вообще человек, группа, общество, а наделенные определенными антропологическими качествами и свойствами. Этнологические исследования последних лет все чаще фиксируют схожие элементы культуры у народов, проживающих отдаленно друг от друга, при том у них разные хозяйственно-культурные типы деятельности, разные ментальные установки на окружающий мир. И все же у всех есть институт родства, жилища, питания, костюма, гостеприимства, обрядово-праздничного оформления социально-биологических переходов. Можно предположить, что объективно существует определенный набор антропологических универсалий, характерный для всех без исключения социально-этнических образований на земле, хотя конкретная обусловленность их проявления организуется в соразмерности той ойкумены, в которой они проживают. Видимо, культура каждого народа, обладая уникальными особенностями, имеет характеристики, присущие не только этому народу или этнической группе; она содержит и общечеловеческие свойства и проявления. Повторяющиеся в культуре каждого народа черты обозначаются понятием «культурные универсалии» или «культурная униформность»[1].

В таком случае в картине мира любого этнического или социального образования есть константы всеобщего, всемирного характера, универсальные теоретические конструкции, составляющие смысловую базу, которые просачиваются во всех культурных артефактах всех народов мира. Именно они могут выполнять функцию устойчивого, проверенного временем и историческими драмами, фундамента, на котором держится все здание культуры, архитектурно отражая картину мира конкретного этноса. Образно эту мысль можно

[1] Аванесова Г. А., Быкова Э. В. Морфология культуры. Структура и динамика. М. : Наука, 1994. С. 346.

выразить так – фундамент культуры, исторически разно-элементный и крепкий – один, а строящиеся над ним здания представляют собой прихотливое разнообразие, отражая то особенное, то Иное, что привлекает и увлекает человека другой культуры, чтобы прочитать и понять это Иное. Особенное может быть обусловлено региональной приуроченностью культуры к конкретной топографии, климату, занятиям и заботам людей, на ней проживающих, т. е. культура как феномен имеет территориальную прописку и характеристику; в ней есть хорошо узнаваемые черты и те, которые требуют определенных усилий при их прочтении.

В картине мира сфокусировано интенсивное сходство социокультурных свойств совокупности людей, которые выступают носителями локализованной во времени и пространстве целостной культуры, при этом, надо полагать, материальные и идеальные пласты культуры органично сопряжены. Такое связное соподчинение может привести, как показывает практика, к актуализации одного из пластов культуры, обусловленной активной жизнедеятельностью другого. Это не принцип сообщающихся сосудов, что было бы упрощенным взглядом на такое действие. Здесь, пожалуй, действует этнический дрифт, который характеризуется тем, что даже при медленном, почти незаметном движении одного из фрагментов традиционной культуры происходит «касание» других фрагментов, которые тоже покидают зону забвения и покоя и встраиваются в долгожданный процесс общего этнического хода. Это можно проследить на примере необычайно широкого в географическом отношении и чрезвычайно разнообразного в видовом отношении расцвета народно-прикладного творчества, своеобразного Ренессанса; при этом оказалось, что художественные и утилитарные функции данных артефактов прекрасно встраиваются в нашу, переполненную предметным миром, действительность.

Действительность постиндустриального общества, окутанная информационными сетями, создающими другую

базу и условия для формирования картины мира, отличается от той, что была прежде, своей интенсивностью и в содержательных и технологических конструкциях. В аналитическом срезе обозначились диаметрально-полярные точки зрения на сам феномен культуры в современном социокультурном пространстве. С одной стороны, речь идет об унификации культурных миров, сокращении поливариантности культурного и социального развития, культурной гомогенизации (однородности) формировании монополярного мира. С другой – выявляются творческие возможности глобализации и интеграции культуры, которые сказываются в том, что в ответ на процессы нивелирования, унификации культуры, в ней открываются системы самосохранения и самоорганизации. Эти системы, как правило, особенно актуализируются в региональном проявлении, при этом создают условия и предпосылки «тоски» по своей культуре, обладающей очарованием и разумностью. Можно сказать, что глобализационные процессы изнутри ослабляются процессами регионализации[1].

Сплав этих тенденций – глобализации, унификации и регионального своеобразия – естественным образом сказывается на той картине мира, которая формируется в современных условиях. Не умаляя значения ни того, ни другого явления, важно находить, органичную пропорциональность тех и других тенденций в моделировании картины мира, где есть место и общему, и особенному. Важно учитывать золотое правило культуры: она должна быть целостна и системна, а человеку в ней – смыслово понятно и физически комфортно, т. е. ценностно-смысловые основания являются базовыми для взаимодействия больших социокультурных групп и сообществ. «Вбрасывание» ключевого ценностно-смыслового контента должна выступать стратегией для тех, кто занимается возрождением

[1] Астафьева О. Н. Глобализация как условие социокультурной интеграции : противоречия, пути преодоления // Библиотековедение. 2007. № 1. С. 20.

традиционной культуры, при этом всегда учитывая современный контекст.

Большую сложность вызывают сами понятия: «традиционная культура», «традиция», «культура». Возможно, это связано с тем, что любое теоретическое понятие, как и явление, которое оно обозначает, обладает новыми элементами, переносами значения, поливариантностью означиваемого и означающегося. Традиция, думается, вообще выступает основополагающим конструктом культуры, проявляясь во всех без исключения сферах ее жизнедеятельности. Для наших рассуждений ограничим понятие «традиционная культура» синонимами «этническая» или «народная», заметим лишь, что мир всегда был и остается многомерным и множественным, что говорить о специфичности какой-либо культуры приходится с постоянной оговоркой. Человек, как субъект культуры, тоже неоднороден; в ходе своей жизнедеятельности он или вынужденно или самовольно, входит в множественные субкультурные образования, в которых приобретает опыт их жизнедеятельности и картину мира. Что же, у каждого человека множество картин мира? Или они суммируются, накладываются одна на другую, создавая мутный образ желаемого? Какова логика компромисса и сотрудничества разнородных элементов в картине мира человека, что делает их комплементарыми? Если исходить из положения, что человека «делает» человеком его деятельность по обустройству окружающего мира, то можно предположить, что только адаптационно-деятельностные модели человека и отражают, и формируют картину мира человека через установку, которая является частью человеческой личности и всегда остается бессознательной. Установку необходимо рассматривать как общее состояние личности. Будучи бессознательной, она оставляет свой отпечаток на все аспекты восприятия человеком окружающей действительности, выполняя роль защитного механизма в экстремальных условиях. Установка содержит не только каузальный

(причинный), но и «целеподобный» момент в виде общей перспективной неразвернутой модели будущей деятельности[1]. Таким образом, картина мира может быть описана в категориях социальных установок, которые прогнозируют определенный набор адаптационно-деятельностных моделей поведения человека. Установки имеют способность к самовозникновению, но они также могут формироваться под воздействием внешней среды или под воздействием обаяния лидера-пассионария, что тоже необходимо помнить в экспериментальной работе.

Таким образом, картина мира – это живой, динамичный и структурно сложный феномен. Эта сложность обусловлена диахроническим запасом разноуровневых и разновременных элементов, а также синхроническим сосуществованием множественности культурных фрагментов, создающих целостную систему. Картина мира отражает все касания человека и окружающего мира, выстраивая стратегию его поведения и действия в настоящем и будущем, при опоре на богатейшее прошлое, заключенное в несметном богатстве традиционной культуры. При этом необходимо учитывать и целесообразно использовать то, что «в последние десятилетия XX века стало очевидно, что именно этническая (традиционная) культура в постиндустриальном и информационном обществе становится своеобразной осью нового геополитического развития»[2]. Это означает, что вопросы сохранения и возрождения традиционной культуры посредством формирования картины мира, должны рассматриваться в плоскости методологических конструкций, адаптирующихся в практической деятельности различных социокультурных сообществах.

Тюмень, 2009

[1] Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1997. С. 214.

[2] Костина А. В. Соотношение и взаимодействие традиционной, элитарной и массовой культуры в социальном пространстве современности : автореф. дис. ... д-ра культурологии. М., 2009. С. 33.

УДК 316.7

Проективные возможности традиции в современном социокультурном пространстве

> У всякого народа есть свой чулан, где хранятся магические верования и обычаи, и многие из них добры и красивы и поддерживают непрерывность существования цивилизации.
>
> *Ричард Уинстед*

Социокультурное пространство обладает не только реальной, ощущаемой, прочувствованной данностью, но и виртуальной объемностью и насыщенностью вселенским миропониманием. Все человечество проживает, в общем-то, едином, паутиносплетенном мире, отражающем все «касания» человека и природы, человека и социума. В таком понимании, устойчивость социокультурного пространства как среды обитания обеспечивает формирование условий для полноценной жизнедеятельности человека по обустройству мира. В обозначенном контексте это пространство обладает транснациональным характером, для которого является нормой и правилом наличие общечеловеческих архетипических моделей восприятия действительности и поведения. Данное положение подкрепляется присутствием в нем типологически схожих социальных институтов, таких как семья, верования, праздники и обычаи, охрана здоровья, воспитание детей, стол, одежда, украшения и т. д.

Но каждый человек живет «не вообще», а прикреплен к определенной географической территории, как правило, спаян с ней, врос в нее, впитав все краски, запахи, капризы конкретного кусочка земли, которую определяет значимым и значительным еловом Родина. Родина всегда конкретна и осязаема, она раскинута в реальном социокультурном пространстве и выступает как сосредоточие, сгусток духовного богатства и материального блага всех живущих на ней

людей. Культура в данном случае выступает уникальным инструментом встраивания человека в природу через строительство шахт, заводов, плотин, электростанций, зданий для жизни, работы, отдыха.

Надо полагать, что каждое конкретное социокультурное пространство обладает определенной статусностью, структурированностью производственных отношений, втянутых в общий государственный и мировой рынок, обусловленных спецификой и природной возможностью географической среды.

Географическая среда, в свою очередь, всегда выполняла в истории культуры роль плацдарма для оседания народов, которые те смещали друг друга, то клином проходили и исчезали, то взаимно ассимилировали и теряли этническую ориентацию. Урал в этом отношении уникальный регион, за многие тысячелетия на его территории сформировались культурные формы Азии (Востока) и Европы (Запада), Севера и Юга. На это явление в свое время обратил внимание Д. С. Лихачев; и хотя он писал в целом о России, но к Уралу это положение относится как очень характерное.

Культурные традиции разных народов, крепко осевших на Южном Урале, стали реальным определителем особой специфики социокультурного пространства данного региона. Эта особенность сказывается в хорошей сохранности традиционной культуры разных народов, причем как в бытовой, повседневной сфере, так и в обрядово-праздничной. Данное теоретическое положение подтверждается и полевой практикой фольклористов-этнографов, и активным изданием фольклорных сборников, и экспериментальной работой современных клубных учреждений различного типа.

Сопряженность забот людей, попавших в относительно специфичную природную и географическую среду, порождала более-менее устойчивые формы деятельности по их удовлетворению и разрешению. Со временем происходила дифференциация забот-проблем на главные и второстепенные,

формировалась своеобразная иерархия ценностей, которая выстраивалась в соответствии с уже сформированными и еще формирующимися представлениями социумов о гармонизации мира и быта. Эти представления являли собой основу картины мира, объективно присутствующую у каждого народа, у каждой социальной, конфессиональной, профессиональной и другой любой группы.

Картина мира представляет собой конденсированную форму фиксации стереотипизированного опыта, транслируемого из прошлого – через настоящее – в будущее. К тому же сам опыт естественным образом исключает из практики все случайное, неактуальное для данных этносов в конкретной географической среде и со временем становится кладовой их родовой памяти. Инструментом хранения памяти в культуре выступила традиция. Традиция – совершенно уникальный феномен, трудно объяснимый и подчас неуловимый, несмотря на свою тотальную заполняемость и проявляемость во всех сферах жизни.

Удивительная особенность традиции состоит в том, что ее содержательно, в границах функционирования, нельзя представить, она не имеет ни формы, ни содержания. Сама по себе традиция никак не «выглядит» и, как ни странно, ничего не «означает». Ее нельзя представить структурно, с помощью набора определенных элементов. Выходит, она эфемерна и призрачна? Ничего подобного. Стоит к термину «традиция» рядом поставить любое другое слово, как она преображается, становится всеобъемлющей, растворенной во всех без исключения системах жизнеобеспечения человека, во всех культурных формах его жизнедеятельности. Традиции эконом-географического регулирования, дипломатические и политические традиции, традиции градостроительства и ландшафтной архитектоники, национальные и этнические, бытовые (профанные) и обрядово-церемониальные (сакральные), традиции воспитания и обучения, материнства и охраны детства, гостевания и игрового

восприятия действительности – словом, традиции – это кровеносные сосуды на теле человечества, они – основа его физического и духовного здоровья.

Лишь в диалоге с другим словом традиция приобретает сущность и проявленность. В таком случае может показаться, что традиция находится на позиции *дополнительности* к чему-либо, спаянности с чем-либо. На деле все обстоит наоборот. Любой факт культуры вне традиции теряет определенность и значимость. Такие важные вопросы: насколько данный культурный артефакт необходим социуму, что в нем проявляет себя как «центральная зона», ядро, ценность, необходимые для существования, и что второстепенное, то, что может быть, и может не быть, решает традиция. Именно она делает сверку на актуальность данного артефакта культуры, его соответствия времени и конкретному социокультурному пространству через многократную поддержку большим числом членов социума. В ходе многократного повторения отсеивается случайное, непонимаемое, неорганичное.

Гармония мира и человека, человека и общества выстраивается и поддерживается институтом традиции, его способностью выступать мощной технологической силой, способной вдохнуть жизнь в конкретную культурную форму. Принцип *дополнительности* указывает на то, что любой фрагмент культурной деятельности человека получает прописку в социокультурном пространстве лишь после того, как войдет в пространство функционирования традиции на своем смысловом поле.

Можно сказать, что культурный опыт, предполагающий неоднократный повтор, проверку, анализ, отброс лишнего, выступает структурой, формирующей традицию. Можно сказать по-другому: традиция посредством опыта диагностирует ценностное обоснование культурного факта и определяет его жизнедеятельность в конкретном социокультурном пространстве. При этом можно предположить вероятность спонтанного и организованного (преднамеренного)

функционирования традиции в современном мире. Если учесть, что все продукты культурной деятельности человека созданы только им самим, вынужденно или свободно, стихийно или осознанно, то можно предположить, что существуют своеобразные зоны: зоны самозарождающихся традиций, и зоны заранее спланированных форм деятельности, в которые закладываются нормы, определенные действия, коммуникации, со временем становящиеся традиционными. Это вполне возможно, поскольку в самой культуре заложен механизм саморазвития и саморегулирования.

Выделенные зоны существуют только в анализе, в теоретическом рассуждении, на практике обе зоны формирования традиции крепко спаяны и объективным образом взаимообусловлены. Понимание этой данности дает в руки создателям и трансляторам традиции инструментарий выявления степени актуальности содержательною аспекта факта культуры и поиска путей его прикрепления к данному социокультурному пространству. Предварительный *проект содержания* и *проект действия* обуславливают стратегию поведения больших групп людей во временном пространстве, которое заполнено определенным алгоритмом оседания структур или элементов структуры и приобретения ими качества относительного постоянства. Моделирование будущих культурных фактов связано с проективной возможностью традиции сдерживать, скреплять, проверять на соответствие со временем, доводить до нормы, облекая в конкретную форму, содержательную *ценность*, необходимую для функционирования социальных групп конкретной ойкумены.

Челябинск, 2009

УДК 316.752

Институт традиции в пространстве культуры

Универсализм современной культуры, ее мегаэтнический синкретизм, порождающий типологически сходные проявления фактов культуры, неожиданным образом спровоцировал масштабный взрыв искреннего интереса к феномену традиции. В поле зрения исследователей актуализировались не только констатации отдельных фрагментов действительности, в которых чувствуется присутствие традиции, но и попытки прогнозирования ее жизнедеятельности в общем, культурном массиве. Трудно назвать диссертацию, монографию, учебник, где бы речь ни шла о традиции. Философия культуры, культурная антропология, структурная этнология, лингвистика, фольклористика, история страны, региональная география – каждая по-своему обращается к традиции как некоему явлению, вне которого изучение круга проблем своей конкретной науки не представляется возможным. Всеохватный характер традиции проявляет себя в каждом конкретном фрагменте культуры специфическим образом. Возможно, именно эта способность традиции проникать во все и вся, растворяться в разнообразных формах и проявлениях человеческой деятельности для того, чтобы сдерживать человека в границах нормы и порядка, затрудняет (если не препятствует!) попытки исследователей определить ее природу и предметное поле существования.

Нужно отдать должное тем ученым, которые уже в 70-е гг. XX в. определяли традицию как сложное культурное явление, обладающее целым спектром функциональных возможностей, хотя эти возможности были предельно ограничены обычаем и обрядом. Однако первые подходы к изучению традиции под другим углом зрения, отличным от устоявшейся формулы «традиция – новация», были сделаны.

Среди научных исследований необходимо выделить работу И. В. Суханова[1], в которой автор рассматривает традиции вместе с обычаями, функционально объединяя их, но разъединяя по способу осуществления трансляции информации. Для него обычаи имеют конкретную форму в виде детализации и конкретизации поведения, а традиции опосредованы духовными качествами человека, которые проявляют себя через обычай. Автор рассматривает традиции только в совокупности с обычаем, не привлекая данные всего широкого поля культуры, например, отказывая традиции присутствовать в строго регламентированных установлениях. Но все же ученый дал основание для развертывания будущих теоретических положений. Он пишет о функциональной направленности обычаев и традиций «быть средством *стабилизации* утвердившихся в данном обществе отношений и *осуществлять воспроизводство* этих отношений в жизни новых поколений»[2].

Возможно, неосознанно, интуитивно, поскольку далее в работе эти положения не раскрываются, автор выделяет две особенности традиции:

– традиция обладает неким содержанием, важным для групп людей, поэтому способствует стабилизации отношений между людьми;

– традиция воспроизводит эти отношения, способствуя их продолжительности, т. е. обладает какой-то технологией, помогающей что-то и как-то передавать.

С несколько иной позиции рассматривает традицию Д. М. Угринович, выделяя «традиционный» способ в качестве одной из форм наследования культуры. Он подчеркивает: «Главной ее особенностью является сам механизм воспроизведения человеческой деятельности: опыт человеческой деятельности приобретается не путем усвоения основных принципов или норм этой деятельности, а *путем копирования*,

[1] Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976.

[2] Там же. С. 10.

воспроизведения целых ее отрезков, «кусков»[1]. Выделяя важное качество традиции быть механизмом воспроизведения, а значит, в разной степени повторения уже пройденного, копирования прошлого опыта, автор наделяет традицию некими технологическими свойствами, хотя и ограничивает их только сферой обычая и обряда, к тому же выводит из традиционного поля нормы и принципы человеческой жизни.

Опираясь на названные определения, Э. С. Маркарян разрабатывает более объемную, динамичную картину жизни традиции. Он считает, что традиция представляет собой такую информационную характеристику культуры, которая выражает в одинаковой степени *все без исключения* сферы общественной жизни в той мере, в какой они несут в себе *принятый группой* и тем самым социально *стереотипизированный* опыт. Дословно определение звучит так: «Культурная традиция – это выраженный в социально организованных стереотипах групповой опыт, который путем пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах»[2].

В данном определении сфокусированы следующие важные характеристики традиции:

– традиции функционируют во всех без исключения сферах общественной жизни;

– традиции обладают определенным содержанием;

– качество содержания традиции формируется и поддерживается определенной социальной группой;

– традиция – это концентрированный опыт конкретного социума, проявляющий себя через стереотип (точное повторение какой-либо совокупности или действия);

– опыт, являющийся источником традиции, аккумулируется (собирается, накапливается) и впоследствии транслируется.

[1] Угринович Д. М. Обряды: за и против. М., 1975. С. 15.

[2] Маркарян Э. С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений // Методологические проблемы исследования этнических культур : материалы симпозиума. Ереван, 1978. С. 80.

Возникает много вопросов. Как определить границы содержания традиции и возможно ли это в принципе? Опыт может быть не только положительным, но и отрицательным, например, войны, захваты, пиратство, убийства. До каких пределов происходит аккумуляция опыта, чтобы стать традицией? Беспредельна ли сама аккумуляция? Как взаимодействуют такие явления как традиция и культура?

Сложность поставленных вопросов заключается в том, что сами понятия «культура» и «традиция» исторически заполнялись разным содержанием, имели да и имеют разной величины предметное поле. По этому поводу С. А. Арутюнов заметил: «Названия большинства наук условны и не отражают реального разграничения объектов их исследования»[1]. Кроме того, исследовательской практике, как и любому творческому процессу, свойственно качество инерционности, как в методах исследования, так и в поддержании баланса определительной базы понятий (что, кстати, можно рассматривать как проявление традиции). В этом процессе усматривать неполноту или ложность познания, видимо, не следует, поскольку только трудом, усилиями многих подвижников постепенно осваивается конкретный локус культуры, и в конечном счете освоение приводит к открытию или новому пониманию прежнего явления.

Это коснулось в свое время особого взгляда на традицию, которая в малом и большом заполняет все пространство культуры. Вопросы соотнесения понятий «традиция» и «культура» поднимались еще в 1980-е гг. и активно обсуждались на страницах журнала «Советская этнография»[2]. Не угас интерес к этим явлениям и в начале XXI в.[3]

---

[1] Арутюнов С. А. Культурная антропология. М. : Весь мир, 2004. С. 12.

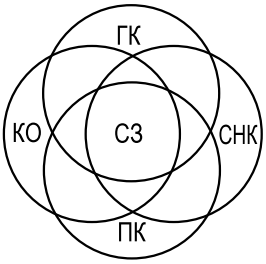
[2] См. : Чистов К. В. Традиция, «традиционные общества» и проблемы варьирования; Токарев С. А. Аксиологический подход к культурной традиции; Бернштейн Б. М. Традиция и социокультурные структуры; Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция; Сарингулян К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции и др. // Советская этнография. 1981. № 1. С. 78–114.

[3] Гуревич П. С. Философия культуры. М., 2001.

Поиски истоков традиции в огромном пространстве культуры обязывает определить саму культуру как феномен. Необходимо учитывать, что ни культура, ни традиция не существуют автономно. Традиция и культура своим существованием обязаны человеку, именно человек обустраивает окружающий мир для своего комфортного и гармоничного проживания. В определенной степени человек эгоистичен, но надо понимать, что эгоистичность спровоцирована, обусловлена окружающей средой. Природа изначально, многое дав человеку, важное «утаила», заставив человека постоянно создавать «линии защиты» (жилье, одежду), средства и формы выживания.

Человечество на протяжении тысячелетий ведет неравный диалог с природой, всматриваясь в нее, пристраиваясь к ней, сообразуясь с ее логикой. Культура явилась той формой, той организацией, которая «приглушала» связи человека и природы, обуславливала их обязательную и вынужденную гармонизацию. Человек считывал смыслы определенной географической среды, и, встраиваясь в нее, занимался тем, что среда предоставляла, «подсказывала»: охотился, выращивал рожь, кукурузу или рис, приручал диких животных, впоследствии разводил скот, осваивал новые виды питания, разрабатывал методы воспитания потомства. Культура неразрывно связана с человеком; она и форма, и средство, и деятельность, и продукт деятельности человека, поэтому выступает прежде всего как антропологический феномен. Культура не противостоит природе, а, напротив, встраивается в нее, всецело подчиняясь ее прихотям, она использует ресурсы природы для обеспечения человека тем набором элементов, которые ему необходимы для жизнедеятельности. П. С. Гуревич считает, что неукорененность человека в природе и создает предпосылки для возникновения культурных различных фактов[1]. Разнообразие природно-географической среды, типы хозяйственно-культурной деятельности, особенности ментальности

[1] Гуревич П. С. Указ. соч.



способствуют возникновению разнообразных форм культуры, которая никогда не бывает монолитной; богатство и безмерное многообразие культуры обусловлено богатством человеческих индивидуальностей. В этой связи можно представить взаимодействие различных форм культуры в виде цветка, по определению Ю. И. Мкргумяна – «Цветка культуры», в котором представлены такие формы культуры, как производственная (ПК), соционормативная (СНК), культура обеспечения (КО), гуманитарная (ГК), в самой сердцевине цветка сокрыта сверхзадача культуры (СЗ), суть которой в расширенном воспроизводстве человеческого социума.

Культура находится в вечном диалоге с природой, пользуясь ее данностями и обустраивая мир человека. Что же цементирует культуру, делает ее узнаваемой, своей, необходимой, причинно обусловленной? Таким регулятором желаемого и имеющегося выступает традиция. Именно традиция представляет собой каркас во всех без исключения культурных формах человеческой деятельности, она – резервуар конкретного содержания, который функционирует в протяженном временном пространстве. Если использовать метафору Ю. И. Мкртумяна о многообразии форм культуры как цветка, то традиция предстает стволовым образованием с широким разветвлением в каждом фрагменте культуры. Можно сказать, что существуют традиции разного объема памяти и разного объема содержания. Многослойность человеческого бытия порождает и многослойность традиции. Устойчивость, повторяемость человеческого опыта является почвой рождения традиции разного порядка. Проверкой степени жизнеспособности традиции является выявление «коэффициента актуализации предшествующего опыта» (Б. М. Бернштейн), определение необходимости данной

устойчивой содержательной формы, ее меры актуализации для социума. В таком контексте традиция предстает антропологической категорией, тесно связанной с человеческими потребностями и потенциями[1].

Каждая человеческая общность стремится к стабильности во всех сферах жизни. Стабильность дает человеку уверенность и возможность права выбора форм деятельности; узнаваемость окружающих объектов и форм культуры провоцирует вариативное поведение индивидуума в рамках существующей традиции. Варианты обогащают традицию, но лишь до какого-то предела, достигнув который, они создают ситуацию дрифта (сдвига) традиции к накоплению новой информации при сохранении остова прежней. Постоянное движение традиции позволяет говорить о наличии в ней стабилизирующих и активно-продуктивных, креативных составляющих, находящихся в динамической совокупности. Какая составляющая доминирует, можно судить по анализу этих элементов в данный наблюдаемый момент. Понятно, что традиция хранит в своем лоне и актуализирует те ценности, которые необходимы для обслуживания человека в настоящее время. Для разных людей существуют разные ценности и разные традиции. При всем богатстве и разнообразии традиций, существуют такие, которые через посредство юридически-правовых актов выступают консолидирующим фактором, скрепляющим большие социальные группы в относительно единое общество. Это проверенные историческим опытом государственные акты, конституционные программы, решения правительства, адаптация которых стереотипизирует общественное поведение и удерживает его в строгих рамках нормы.

На всех уровнях общественной и личной жизни индивидуума явно и скрыто господствуют традиции. Они, как кро-

[1] Мкртумян Ю. И. Основные компоненты культуры этноса // Методологические проблемы исследования этнической культуры : материалы симпозиума. Ереван, 1978.

веносные сосуды, пронизывают жизнь отдельного человека и больших социальных организмов в синхронно-диахронном аспектах. Взаимосвязанные друг с другом, традиции создают целые системы, которые находятся в подвижном состоянии. Уровень сцепки всех традиционных систем демонстрирует качество и степень стабильности общества. Разрушение или частичное изменение одной из систем незамедлительно требует перекомбинаторики в других системных блоках. Перестройка традиционных систем сопровождается болезненными явлениями в социальной жизни общества, страны или даже нескольких государств. Создание унифицированных и интегрированных экономических, политических или других колоссов (Всемирных организаций и обществ), с одной стороны, подготавливают почву для формирования межрегиональных, межгосударственных традиций, способствуют консолидации разноуровневых обществ. С другой стороны, они ограничивают возможности развития традиций по пути вариативности и инвариантности. Может случиться, что живая традиция приобретает содержание юридической нормы и со временем может стать тормозом развития отношений. Многомерный мир создает предпосылки для создания и существования многомерной культуры. Традиция предоставляет уникальный канал формирования бесконечно вариативной культуры, заполненной ценностными установками. Целостность института традиции, его способность к диффузным проявлениям, перекомбинаторики элементов, обновлениям при пиететном сохранении ценностного ядра, в пространстве культуры играет уникальную роль организатора и руководителя культурным процессом человечества.

Челябинск, 2010

УДК 008:001

Миф о Перуне в контексте теории бриколажа

> …Мир представляет собой некий организм, закрепленный *не настолько жестко*, чтобы незначительное изменение в какой-либо части сразу лишало бы его присущих ему особенностей, и *не настолько свободно*, чтобы всякое событие могло произойти столь же легко и просто, как и любое другое.
>
> *Н. Винер*

Современная культура в России и в мире в целом в силу разных противоречивых причин, обусловленных урбанизацией, а также консолидирующе-нивелирующими тенденциями, тотально стала проявлять интерес к различным реконструкциям артефактов прошлого. Набирает силу и приобретает предметные очертания уникальное движение под названием «Академия бального искусства», или «Академия балов», члены которой на основе многочисленных письменных источников, иконографических, этнографических материалов воссоздают дух балов разных исторических эпох, изучая до мельчайших подробностей элементы быта, этикета, речевого и кинетического поведения, костюма и традиции. В таком контексте можно говорить о популярности батальных реконструкций, которые становятся в молодежной среде своеобразной ролевой культурой[1].

В этом ряду можно назвать набирающее силу фольклорно-этнографическое движение, занимающееся реконструкцией празднично-обрядовых и ритуальных форм культуры

[1] Зелов Д. Лесная: славная и великая виктория наших предков, или как отпраздновали 300-летие со дня битвы ее потомки (о Полтавской битве) // Праздник. 2009. № 3. С. 29–31; Исторический бой за снежную крепость // Праздник. 2004. № 3. С. 39; Копорье – потешная наша столица : сб. инф.-метод. материалов. СПб., 2009.

прошлого. Многолетняя практика убедительно продемонстрировала актуальность возвращенных в календарь праздничных дат, таких как Масленица, Русская березка, Колядки-Святки, Кузьминки. В поле эксперимента находятся Красная горка, Егорьевские фестивали пастухов – все перечисленные мероприятия носят общероссийский характер, но в каждом конкретном месте отыскиваются и реконструируются свои, специфические ритуальные действа – праздники валенок, русской шали и др.

Реконструирование как процесс и форма воссоздания, повторения прошлого образца до последнего времени не вызывало больших проблем, пока преподаватели и студенты кафедры РТПП Челябинской государственной академии культуры и искусств не обратились к восстановлению структуры древнего праздничного комплекса, связанного с весной – праздника Стрелы, или Перуна. В календарных системах прошлого такой праздник не упоминается не только у восточных, но и у западных, южных и балтийских славян, не получил он распространения в индоевропейской традиции и в праиндоевропейской общности. Отличие данного ритуально-обрядового действа от других заключается в наличии в его содержательной основе уникального мифологического персонажа первостепенного значения, героя основного мирового мифа – Перуна, бога-Громовержца. Если праздники, посвященные Коляде, Масленице, Кузьминкам, явились предтечей создания мелких мифологических персонажей, отвечающих за конкретный календарно-ритуальный цикл, т. е. эти персонажи вторичны в празднике и им порождены, то в празднике Перуна совсем другая ситуация. Есть мифологический персонаж, известный всей мировой практике, есть схема сюжета или история его бытия, правда, не очень разработанная, но практически нет содержания ритуала, повествующего о том, когда, кем и каким образом разворачивалось действо. Остались только разноречивые осколки, причем разной исторической глубины памяти, и принципиальные

разночтения в вопросах определения времени и пространства, в которых создавался и формировался культ Перуна.

Такая ситуация потребовала поиска иных подходов к процессу реконструирования и необходимости обратиться к такому явлению, как бриколаж, который приоткрывает возможности ориентирования в мире мифологических артефактов и хоть какого-нибудь приобщения к законам моделирования структуры из обломков. Несмотря на то что бриколаж известен культурной практике, большого «хождения» он все же не имеет. В силу этого осваивать практику бриколажа сложно, она требует глубокого проникновения в его суть, хотя при поверхностном знакомстве все кажется понятным, тем не менее бриколаж связан с особыми видами деятельности человека и особым типом его мышления.

Большой толковый социологический словарь определяет бриколаж как «процесс *преобразования* значения объектов или символов посредством нового использования или нестандартных переделок несвязанных вещей»[1]. Такое понимание лишь частично отражает природу бриколажа как преобразовательного процесса, в котором участвуют ничем не связанные вещи. Так ли это на самом деле? Практически любая деятельность человека носит преобразовательный характер, значит, в ней изначально присутствует бриколажность? И что могут обозначать «переделки несвязанных вещей»? Если вещи изначально не связаны структурой, ничем не обусловлены, почему возникает необходимость и возможность свободно манипулировать разноуровневыми, случайными вещами? Но что это дает? Что рождает? Исходя из того, что мир всегда стремится к упорядочиванию, взаимосвязи разных систем, где каждой вещи или явлению отведено свое место и это место вещью сакрализуется, становится непонятно, каким образом вольность работы с вещами может привести к какой-либо гармонизации.

[1] Джери Д., Джери Дж. Большой толковый социологический словарь. М., 2001. С. 67.

Мы принимаем во внимание то обстоятельство, что в ходе человеческой практики усилиями людей создаются различные термины или понятия, отражающие эту практику. Так, в истории культуры появились слова-определители явлений – традиция, культура, фольклор, праздник, деятельность и т. д., этот понятийный ряд просто бесконечен. Предметное поле каждого понятия закономерно исторически менялось и меняется: то сужается до минимума структурных единиц, то понимается расширительно, безгранично, как это сейчас можно наблюдать с определением предметного поля фольклора. По-видимому, должны быть инвариантные маркеры, которые удерживают понятия в своих границах. Попробуем обозначить такие маркеры по отношению к бриколажу. Для этого необходимо обратиться к истории этого понятия.

Впервые термин *бриколаж* ввел в научный обиход К. Леви-Стросс в одной из своих работ. Он предпринял смелую попытку воссоздать специфические логические формы, характерные для менталитета людей традиционного общества, и выделил три такие формы-модели:

– модель «науки конкретного», которая отличается особым вниманием к конкретному с одновременным стремлением к символизации этого конкретного;

– модель «тотализирующего мышления», демонстрирующая то, что люди традиционного общества хорошо оперируют различными классификаторами, которые помогают упорядочивать мир, и все классификационные операции составляют общую взаимную целеполагающую систему общего знания о мире;

– модель «бриколажа», обусловленная самим процессом мыслительной деятельности, которая свободна, в отличие от проектирования, от строгого подчинения средств цели[1].

К. Леви-Стросс рассматривает бриколаж в контексте традиционного мифологического мышления, которое

[1] Леви-Строс К. Первобытное мышление. М. : Республика, 1994.

по своей функциональности может характеризоваться как «интеллектуальный бриколаж», поскольку опирается, как правило, на репертуарную базу, очень причудливую, изменчивую, обширную, но все же ограниченную. Надо понимать, что свойство бриколажа проявляется как на обиходном, бытовом уровне мышления, так и на художественном, хотя его присутствие в каждом конкретном случае может быть различным. Это хорошо видно на примерах оригинальных людей, мастеров на все руки, которые хранят в своих практических и духовных накопителях все, что попадается «на всякий случай», и в нужный момент вынимают необходимые «инструменты» и средства для создания уникального по технологии и предназначению предмета материального характера или духовного производства. Можно сказать, все собранные элементы полуспециализированные, их достаточно, чтобы бриколеру не требовалось специального оборудования и знаний по разным областям, но их все же недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинен *точному* и *обусловленному* использованию. К. Леви-Стросс на это положение обращает особое внимание, подтверждая, что «каждый элемент воспроизводит одновременно *целостную совокупность отношений*, и конкретных, и потенциальных; это операторы, но пригодные для каких-либо операций *одного типа*»[1]. В таком контексте бриколаж отграничивается от простого механического соединения разнородных элементов; не элементы должны быть одного типа, проблема заключается в том, что эти элементы в результате взаимно-суммарного использования должны создавать отношения *соподчинения* друг другу и в результате выстраивать систему, в которой каждому элементу предопределено свое место, обусловленное закономерной связью всех составляющих единиц. Это положение мы рассмотрим ниже на примере мифа о Перуне и его реконструкции в празднично-обрядовой форме.

[1] Там же. С. 127.

Для наших операционных конкретных действий необходимы какие-либо образцы экстраполяции основных положений К. Леви-Стросса в современной практике. Совершенно оригинальную, хорошо мотивированную и разработанную подсказку нам дали работы известного в музыкальном мире исследователя В. И. Мартынова[1]. Автор утверждает, что наряду с композиторской музыкой всегда сосуществовала музыка некомпозиторская, это не разные фазы исторического процесса, а параллельно существующие, несводимые друг к другу типы, или области, музыки. Наличие этих двух типов музыки обусловлено наличием двух типов состояния сознания, двух типов стратегий ориентации человека в мире. В связи с этим определяется два типа человека: человек «традиционной культуры» и человек, «ориентированный исторически». Такое разделение, сделанное на основе различного отношения человека к истории, было предпринято еще М. Элиаде, определившим, что сущность ментальности «традиционного» человека заключается в том, что «предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они имитируют или повторяют архетип. Реальность достигается исключительно путем *повторения* или *участия*, все, что не имеет *образцовой модели*, лишено смысла»[2].

Таким образом, у нас есть возможность, опираясь на сравнительно-сопоставительный метод, выделить отличительные особенности человека «традиционной» культуры и человека «исторически ориентированного», принимая во внимание, что тот и другой типы проявляют неудовлетворенность существующим жизненным потоком, в котором чувствуется недостаточность гармонии и порядка, и поэтому

[1] Мартынов В. И. Конец времени композиторов. М., 2002; Мартынов В. И. О бриколаже в музыке // Религия и искусство : материалы науч. конф. «Религия и искусство нового и новейшего времени». М. : ГИТИС, 1998. С. 287–301.

[2] Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 55–56.

стремятся к наведению порядка в мире.

Итак, «традиционный» человек не признает за историческим событием ценности, мифологизирует историю и таким путем защищается от нее, считает истинным лишь то, что повторяет древний архетип, образцовую модель, причем приобщается к этому архетипу посредством ритуального действия.

В свою очередь человек «исторически ориентированный» признает за историческим событием ценность, разлагает миф историей, считает истинным лишь то, что изменяется, несет черты отличия и неповторимости.

Если в первом случае человек как бы входит в общий историко-мифологический поток, хочет быть похожим на других, то во втором – человек выходит из потока, не хочет сливаться со всеми окружающими.

В конечном счете «традиционный» человек свое я подчиняет *традиции*, архетипу поведения в «потоке», который создает условия для формирования отражения макрокосма в микрокосме человека. Человек «исторически ориентированный» удовлетворяет своеволие своего индивидуального я, творит историю, для него важно вхождение микрокосма в макрокосм.

При принципиальной разнице ментальных установок двух типов человечества стоит оговориться, что и тому и другому типам в большей или меньшей степени присуще свойство мифологизации окружающей реальности, поскольку мифологизация предстает вообще неотъемлемой частью мыслительного процесса людей, которому свойственно художественно-творческое отражение действительности[1]. По мнению ряда исследователей, художественное освоение мира было первичным в истории человечества и именно

[1] Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. М., 2007; Гуревич П. С. Философия культуры. М., 2001; Каган М. С. Человеческая деятельность. (Опыт системного исследования). М. : Политиздат, 1974; Рак И. В. Мифы Древнего Ирана. Екатеринбург, 2006.

оно содержало в себе всестороннее синкретичное единство всех без исключения видов деятельности[1]. К тому же художественная деятельность предстает не только как одна из самых ранних в истории человечества, но и как способная создавать многочисленные модели жизненной реальности, а не саму реальность.

Одной из таких моделей выступает ритуал, воспроизводящий в своей фактуре деятельность в особой, художественно-образной форме. В нашем случае – это ритуал проводов весны, который мы связываем с образами стрелы и Перуна. Соотнесенность этих двух образов неслучайна и, как мы полагаем, исторически обусловлена. В нашу задачу не входит рассмотрение разных точек зрения на миф как таковой. Важна концептуальная основа, позволяющая работать с мифами, реконструируя их для актуального ввода в современный ритуал. В этом смысле для нас представляет интерес высказывание К. Леви-Стросса о мифе и ритуале. Он пишет: «Далекие от жизни, как мы часто думаем, результаты "действия фантазий" – мифы и ритуалы, повернутые спиной к реальности, основной своей ценностью имеют *сохранение* вплоть до наших дней в остаточной форме *способов наблюдения и рефлексии*, которые были приспособленными к открытиям определенного типа – открытиям, санкционированным природой»[2]. Обратим внимание на то, что мифологическое освоение действительности так же объективно, как и любое другое, казалось бы, более рациональное, оно обогащает знания человека об окружающем мире, придавая этому знанию эмоционально-чувственную окраску,

[1] Арутюнов С. А. Культурная антропология. М., 2004; Березкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света. Из Старого в Новый Свет: мифы народов мира. М., 2009; Березкин Ю. Е. Об универсалиях в мифологии // Теория и методика архаики: материалы теоретического семинара. СПб., 2003. Вып. 3. С. 24–36; Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989; Хачатурян В. М. Миф в массовой культуре: к проблеме архаической компоненты в неомифологии // Обсерватория культуры. 2009. № 1. С. 26–33.

[2] Леви-Строс К. Первобытное мышление. М. : Республика, 1994. С. 126.

увеличивая тем самым энергию рефлексии. При этом коллективный субъект, живущий в определенной историко-культурной области, отвечающий за циркулирование знаковых аспектов мифа, на практике достигает такого типа рациональности, который присущ логике понятийной мысли.

Логике мифа посвящена блистательная одноименная работа Я. Э. Голосовкера, утверждающего, что миф, как любое явление культуры, строго структурирован, значит, системен и заключает в своей системе, как правило, три структуры: историческую, динамическую и диалектическую. При этом каждая из структур выполняет определенные задачи, т. е. предметно функциональна. Историческая структура позволяет реконструировать древнейшие утраченные варианты мифа, соотнесенность вариативных и инвариантных элементов. Динамическая структура мифа позволяет наблюдать и анализировать с определенной долей вероятности метаморфозы его образов и их движения по кривой смысла (это и есть логика мифа). Диалектическая структура дает возможность (хоть и с большим трудом) обнаруживать главные и маргинальные смыслы мифа в диахронном аспекте. Миф многосмыслен, поэтому раскрытие закодированного многосмыслия и обнаруживается как логика его смысла[1].

Раскрыть многосмыслие мифа – задача сверхактуальная при реконструкции и мифа, и ритуала. При этом приходится учитывать, что мифы имеют свойство накапливать новые элементы, обрастать структурно, заполняя только что установившуюся форму, и тут же распадаться, отдавая свои элементы другим явлениям. В то же время миф может выхватывать из других систем элементы, которые сразу же начинают взаимодействовать с другими, уже имеющимися, создавая новые связи и обеспечивая их сохранность на какое-то время, и снова что-то терять.

Миф о Перуне – не исключение, он сохранился, как и многие другие славянские мифы, в усеченной форме.

[1] Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М. : Гл. ред. вост. лит., 1987. С. 8.

Выступая как главный, или основной, миф, составляющий ядро всей совокупной мифологической системы мира, и, возможно, первичный по времени происхождения, он более других подвергался постоянным дополнениям, которые со временем становились весомыми и с периферии своего значения могли входить в канву главного сюжета. В связи с этим заметим, что основа диалектики мифа заключается в соотнесенности двух взаимосвязанных законов: закона «постоянства в изменчивости» и закона «изменчивости в постоянстве». Они применимы к культуре в целом и к любому ее фрагменту, но по отношению к мифу они просто зеркально отражают его суть и специфику. В этом процессе можно уловить явные следы бриколажного мышления, вернее, мышления, которому по природе своей свойственно качество бриколажа – оно формирует образ и сюжет мифа своим упорным постоянным трудом, оперируя остатками, дополняя их новой практикой, из которой черпает новые элементы, соединяет их в систему. Эта система какое-то время существует, постоянно подвергаясь незаметным, незначительным изменениям, которые накапливаются, и со временем какая-то часть ее вновь меняется. В этом можно усмотреть закономерный бесконечный процесс мифопоэтического (художественного) освоения действительности, который естественным образом сказался на формировании образа Перуна и сюжета о нем.

Одной из главных проблем, решение которой поможет в снятии других вопросов, является возникновение культа Перуна. Сошлемся на мнение известного в России и за ее пределами именитого исследователя славянских древностей Б. А. Рыбакова, который так пишет о Перуне: «Эпоху Громовержца, видимо, можно датировать на основании таких специфических черт, как атрибуты героя мифа (конь, колесница, оружие из бронзы при пережиточных следах каменных стрел). Появление этих предметов… можно датировать с конца III тысячелетия до нашей эры»[1]. Обратим внимание

[1] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М. : Наука, 1994. С . 418.

на то, что автор говорит не о появлении культа Перуна, а уже о его распространенности, поскольку «эпохе Громовержца» естественным образом предшествовал длительный путь формирования образа и его принятие на большой территории. Эпоха – это время сформированного в основных чертах и позициях культа. Автор указывает на появление культа Перуна в эпоху бронзы, хотя ниже оговаривает, что ранее Перун был грозным божеством конных пастухов-воителей. Упоминание пастухов позволяет углубить «биографию» Перуна, поскольку доместикация животных и первые опыты скотоводства характерны уже для верхнего палеолита. До бронзы еще далеко, а вот оружие из меди и олова, по-видимому, вполне могло быть. Обратим внимание на упоминание Б. А. Рыбаковым «следов каменных стрел». Что означает словосочетание «следы каменных стрел», а не сами стрелы? Может быть, наряду с бронзовыми стрелами, которые использовали в реальных боевых и охотничьих ситуациях, применялись и каменные, например, в ритуально-обрядовой практике? Нам думается, что это не просто архаизм. В эпоху бронзы, время развитой металлургии, стрелы из бронзы (а до это- го из олова) были удобнее, легче, а главное, образно говоря, «производительнее», т. е. лучше достигали цели. Возникает вопрос: почему Перун все же сохраняет каменные стрелы? Здесь будет уместным воспользоваться тайлоровским «методом пережитков», который позволит предположить, что Перун и стрела – понятия одного порядка, стрела и есть Перун, это ее синоним; гораздо позже произошло разделение на предмет и имя собственное[1]. Такие метатезные операции известны культурной практике. Вспомним сказку А. С. Пушкина «О царе Салтане», в которой поющая белка «орешки грызет, а орешки не простые, все скорлупки золотые, ядра чистый изумруд». Почему белка занялась финансами? Случайность? Нет. В Древней Руси пушнина долгое время играла роль денег, поэтому наименования пушных

[1] Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 66–67.

зверушек переносились на названия монет (например, алтын – шесть белок – это монета в шесть медных денег) – бела, куна, т. е. белка воспринималась как монета. В пушкинской же сказке произошло преобразование, перестановка понятий белка и монета, они разделились и стали замещать друг друга. В фольклорной практике и вообще в устной традиции такие преобразования стали «общим местом», к примеру, герой путем превращения становился птицей, а с развитием традиции выступает уже как герой и птица, его чудесный помощник[1].

Этнографические исследования дают возможность предположить, что метательные свойства длинных каменных палок как прообразов стрел были известны в эпоху палеолита и, может быть, в это же время сформировалось представление о соотнесенности стрелы и молнии, сопровождающейся громом. Это хорошо просматривается на этимологическом поле, где слово *стрела* определяется следующим образом: «хорватское – пуля, молния; чешское – стрела, пуля, снаряд; древнерусское – молния, удар; древненемецкое – стрела, молния, луч, струя; норвежское – луч; голландское – луч, струя»[2]. Уместно вспомнить в связи с обозначением стрелы как удара странный обычай первобытных людей, зафиксированный этнологами повсеместно. Во время родов одной из женщин другие относили ее в специальную хижину, т. е. отделяли ее от остальных, и криками и стуком помогали ей разрешиться от бремени. На востоке стрела долгое время представлялась символом мужского начала: «делать стрелы» – метафорически означало «рожать сыновей». В Древнем Китае рождение сына отмечалось вывешиванием стрелы и лука на дверях жилища.

В таком контексте интересно рассмотреть своеобразную трактовку семантики лука и стрелы на примере мифологии

[1] Зуева Т. В. Волшебная сказка. М., 1993; Медриш Д. Н. Путешествие в Лукоморье. Сказки Пушкина и народная культура. Волгоград, 1992.

[2] Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. Т. 2. М., 2002. С. 208–209.

народов Евразии и объяснение находок стрел в пещерах, гротах и скальных нишах, которые дал И. Л. Кызласов[1]. Его гипотеза сводится к следующему: в мифологиях многих народов «плодоносящая гора» воспринималась как некое женское естество, а горная пещера как «детородный орган священного каменного чрева». Стрела выступала символом «активного оплодотворяющего мужского начала», а ритуальная стрельба по карстовым полостям означала «плодородное соединение мужского и женского начал». Эти представления о стреле как символе «мужского оплодотворяющего начала», а выстрелах из лука как символическом «акте оплодотворения», по мнению И. Л. Кызласова, имеют универсальный характер и восходят к эпохе палеолита, когда мужскую потенцию символизировали копье или дротик. В обрядах с бросанием копья или дротиков участвовали только мужчины, и сам обряд носил соревновательный характер и, возможно, стал прообразом будущих воинских и спортивных соревнований. Некоторые из подобных состязаний, например, стрельба в кольцо, известные по пещерной символике, дожили до наших дней. Уместно вспомнить стрелы Амура или обычай поднятия покрывала с лица невесты с помощью стрелы, символическую замену жениха стрелой, втыкания стрелы в опорный столб или по углам жилища. При определенном сомнении в верности такой концепции можно согласиться с тем, что прообразом (архетипом) стрелы в эпоху палеолита могли быть дротики и копья, а при наличии бинарной классификации, которая хорошо была известна первобытным людям, они вполне могли играть роль мужского начала.

Может быть, пережиток обычая сохранился в языке и дошел до наших дней, храня осколок от какого-то важного, бытийного события. Чрезвычайная близость первобытного человека и природы, их спаянность на ранних этапах

[1] Кызласов И. Л. Камень дыроватый (символика пещерных святилищ и культовой стрельбы из лука) // Этнограф. обозрение. 1999. № 4. С. 37–50.

становления человеческого общества – общеизвестное положение в исторической этнологии. В одной из своих работ В. П. Алексеев и А. И. Першиц заключают, что «первобытное общество представляет собой сложное явление не только потому, что в его недрах возникали истоки всех последующих материальных и духовных достижений, но и потому, что оно теснейшим образом связано с природной средой более, чем человечество зависело от нее во все последующие эпохи»[1].

Культ природы, наблюдения за ней, встраивание в нее и преобразование ее для своих нужд – характерная черта и для животного мира, и человека как ее представителя. Стрела как предмет и как его наименование с различными вариантами – явление более раннее, чем имя собственное Перун, и характеризует первобытное общество верхнего, а может быть, среднего палеолита. Необходимо понять, когда и каким образом происходило формирование образа персонажа, который являлся заместителем конкретного астрономического явления. Сделать это достоверно и доказательно не представляется возможным, но в нашем арсенале операционного анализа есть осколки мифов народов мира, отобранные случайной выборкой, представляющие разные этнографические образования. Такая выборка поможет найти типологически сходные элементы или, напротив, рудименты – исключения. И то, и другое для нас ценно, поскольку укажет на наличие в прошлом такого элемента в мифе, который почему-то в других мифологических системах приглушен или отсутствует совсем. Здесь обращает на себя внимание внешний облик Перуна. В славянской традиции – это величественный мужчина с серебряной (седой?) головой и золотыми усами. С небольшими вариантами именно так он представлен в мифопоэтической традиции. Но есть беглые замечания о том, что первоначально образ был зооантропоморфным: получеловек – полузверь. Говоря о звериной ипостаси

[1] Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. М. : АСТ, 2004. С. 16.

Громовержца, китайская, американских индейцев и славянская мифология указывают на то, что бог грозы и молнии был со змеиной головой. Можно предположить, что на начальных этапах формирования образа он представлялся змеем. Ведь сравнивают до сих пор молнию с веревкой, змеей, лентой. Вполне возможно, образ Громовержца сначала представлялся змеем, потом – полузмеем – получеловеком и наконец – человеком, при этом функции змея были переданы противнику – Велесу. Вновь произошла известная операция – метатеза – перенос значения с одного образа-явления на другой. Письменная традиция зафиксировала лишь последний этап формирования внешней формы – образа Громовержца.

Обратим внимание еще на одну деталь. У балтийских, восточных и южных славян, грузин, абхазов, адыгов, финно-угров образ Громовержца связан с кузницей, и сам он предстает как кузнец, который клещами хватает змея за язык и тащит его по земле до самого Черного моря. И там, где он его протащил, образовались змеиные валы. Здесь, думается, фиксируется два основополагающих явления, ставших местами в создании цивилизации, именно они вывели человечество из эпохи дикости и варварства – это земледелие и металлургия. Земледелие вошло в историю культуры под названием «неолитическая революция», т. е. распространилось в эпоху неолита, создав прообраз-архетип будущей крестьянской культуры еще 8 тысяч лет назад. Металлургия была освоена в эпоху бронзы, хотя ее «первые пробы» археологами найдены чуть раньше, в медно-каменном веке. Для нас определение времени необходимо лишь в том контексте, который позволяет проследить, как перестраивался миф о Громовержце, дополнялся и обрастал конкретными деталями, эпохальными по своему значению для определенных промежутков времени.

Как видим, образ Громовержца прошел длительный путь развития. Историческая структура мифа указывает на вариативность его сюжета, наличие типологически схожих

элементов и единичных осколков, которые можно рассматривать как рудименты прошлых больших, ярких эпизодов. Динамическая структура нами проверена на метаморфозах самого образа по шкале от зверя (природы) до человека (культуры), что указывает на постоянную детерминанту, присущую человеческой мыслительной практике. Диалектическая структура мифа подтверждается законом «неизменчивой изменчивости», если перефразировать цитату Я. Э. Голосовкера.

Таким образом, моделирование структуры мифа о Громовержце требует синтетической реконструкции каждого элемента, нахождения его архетипа и движение архетипа по детерминантной кривой в большом диахроном промежутке. Важно учитывать, что выстраивание гипотезы должно опираться на соотнесение рассматриваемого элемента или целого фрагмента с другими синхронно расположенными элементами, чтобы по возможности миф исследовать как целостное многоуровневое образование. В нашем случае мы воспользовались подсказкой К. Леви-Стросса мыслить методом бриколажа, который позволяет из обширного, но не беспредельного мифологического материала выстраивать логические умозаключения, определяющие шкалу движения различных структурных элементов мифа из прошлого в настоящее, при этом используя имагинативные (имагинация – воображение) возможности мышления. Исследователь-бриколер имеет возможность (в отличие от академического ученого, опирающегося только на точные, проверенные данные и использующего особый инструмент для их перепроверки) усматривать, улавливать информацию из прошлого при хорошем знании особого букваря архетипических моделей, известных мифологической практике. Если в современной естественной ситуации обнаруживается причастность отдельного явления или даже небольшого элемента к архетипу, можно считать, что метод бриколажа поможет отыскать какие-либо связи между элементами внутри данной архетипической модели.

Если ученый создает событие (изменяет мир в малом и большом) посредством структуры, то бриколер создает структуру посредством события, в нашем случае мы структурируем праздник Стрелы-Перуна через выявление событийного ряда самого сюжета. Это один уровень практического применения метода бриколажа, второй связан с воссозданием реального поведения участников ритуала в мифологическом хронотопе проводов-похорон весны. В нашем случае можно говорить о сценарно-режиссерском бриколаже, который требует еще своего рассмотрения и, возможно, создания конкретной теории, опирающейся на практику. Для нас важно понимание того, что возможности метода бриколажа огромны, они открывают перспективу рассмотрения мифологической системы в целостности, которая определяется набором осколков архетипических структурных единиц, дошедших до нашего времени и существующих в различных фрагментах культуры, обогащая ее художественную основу.

Челябинск, 2010

УДК 394.2(571)

Праздники народов Урала: антропологический аспект

Выявление специфики культуры невозможно без антропологических констатаций и без выявления сакрального смысла человеческой деятельности.

П. С. Гуревич

Общеизвестно, что в традиционных праздниках народов мира, тем более тех групп людей, которые обитают на сопредельных территориях, много общих элементов или, если пользоваться терминологией В. Я. Проппа, много «общих мест». Праздничные календари народов Урала – не исключение. Урал (или Волго-Уральская историко-этнографическая

область) стал местом проживания народов трех лингвистических семей в порядке появления их на этих местах: уральской – мордва, марийцы и удмурты, коми-пермяки и коми-зыряне, ханты и манси; алтайской, представленной тюркской группой – башкиры, татары, чуваши, казахи, и индоевропейской с ее славянской ветвью – русские, украинцы, белорусы.

Анализ праздничных календарей названных народов дает оригинальную картину типологически схожих праздничных комплексов практически у всех этих народов, исключая хантов и манси. При доминировании разных хозяйственно-культурных комплексов: у индоевропейцев и уральцев – земледелие (и потом уж скотоводство), у алтайцев – скотоводство как основной вид деятельности (и потом только земледелие), праздники все же при небольших нюансах типологически схожи по названию, срокам проведения и набору сакральных ритуально-обрядовых действ. Приведем несколько параллелей, представляя праздники в той хронологии, в какой народы появлялись и оседали на Урале. Осенние праздники: Тейтерень пиянь кудо (морд.) – девичий дом пива; Каз омехе (тюрк.) – праздник гусей (девичьи посиделки); Кузьминки (слав.) – праздник девушек (встреча зимы, забой мелкой птицы). Зимние, связанные с солнцеворотом (25 декабря): Кштимань кудо – дом плясок (морд., удм.); Нардуган – новый день (тюрк.); Колядки – в честь бога солнца Коляды (слав.). Для большей убедительности приведем пример весенних праздников: Урине хотел – праздник грача (удм.); Карга буткасы – грачиной каши (тюрк.); Герасим-грачевник – птиц (слав.).

Такие параллели можно провести по всему годовому циклу, обнаружив огромное количество схожих праздников. Что касается структурных единиц, составляющих морфологию праздничного действа, то они при небольших колебаниях тоже идентичны, представляют большую устойчивость: ряженье, обход дворов, обрядовая трапеза, дарообмен, культ предков и т. д.

Каким образом можно объяснить наличие данного феномена, что обусловило такую множественную тождественность разных фрагментов культуры?

Полностью принимая теорию заимствования, представляющую культуру в целом как культуру перемещения и заимствования, все же возникает чувство неудовлетворенности объяснением вопросов типологии только таким, казалось бы, простым способом. Тем более, когда общие элементы обнаруживаются в сложном, тонко-духовном, нематериальном объекте культуры как праздник. Феномен этого явления кроется в том, что тесно связанный с определенным хозяйственно-культурным типом деятельности человека праздник особыми, художественно-образными средствами отражает взаимодействия человека и окружающей действительности, этим создавая своеобразный текст. Однако возникает вопрос, почему при разнообразии хозяйственно-культурных типов, которые, как правило, диктуют набор структурных единиц, в тексте праздника много схожих черт, к тому же у совершенно разных народов, проживающих далеко друг от друга.

Возможно, тайна в самом человеке, в его неукорененности, что является основанием сохранения в нем и биологического, и природного оснований. Именно такая антропологическая данность заставляет уравновешивать в нем взаимодействие природного (врожденного) и культурного (приобретенного), искать пути их гармонизации. Обе ипостаси человека помогают ему встраиваться в мир с помощью разных видов деятельности. Однако не всякая деятельность человека приобретает статус культуры, определенную культурную форму, а только «та ее часть, которая носит сакральный характер и связана с поиском смыслов, вычитываемых в бытии»[1].

Именно праздник и различные формы его проявления (ритуал, обряд, церемония) возникали в истории культуры

[1] Гуревич П. С. Философия культуры. М., 2001. С. 32.

как уникальные каналы хранения и трансляции сакрального знания человечества. В этом смысле первобытные верования и первобытная религия явились проявленной формой взаимодействия человека и окружающей действительности. Весь необъятный, предметный спектр действительности лег в основу художественного текста праздника: звезды, солнце, небо, луна, гром, закат, восход, понятие движения – смены, необратимости времени и обратимости явления – вспашки земли, отгона скота на кочевье, сбора урожая или принятие приплода. При этом мир реальный и мир воображаемый переплетались, тесно связывались фантастические и объективно верные представления. Такой синкретизм мышления, в котором нравственные, трудовые, эстетические и религиозные аспекты связаны, частично характерен и для современного человека. До сих пор можно встретить особое, художественно-образное, трепетно-ритуальное отношение к определенным объектам природы. Сегодня можно наблюдать своеобразное обожествление природы и космоса, в которых явно проступают отголоски сакрального языческого знания. Стала повсеместной традиция благоустройства родниковых мест в виде домиков и крытых веранд, архитектоника которых была известна в древности, украшения деревьев лентами не только в природных местах, но и больших городах, навешивание замков в свадебные дни на мостах и металлических конструкциях, специально для этого приготовленных. В таких акциях можно усмотреть великую потребность человека осмысливать важные, переломные моменты в своей жизни посредством знаковых систем и символов. В данном контексте можно отметить активизацию интереса к посещению сакральных мест, предметному миру праздничного действа: проросшим зернам, колосьям, венкам и т. д.

Видимо, в человеке всегда была и осталась потребность чувствовать себя частью большого мира, огромного Космоса. Несмотря на вековечные смены социальных устройств, которые меняли все: строй, общественные и экономические

отношения, границы государств, религию, все же в ходе исторического развертывания многочисленных судьбоносных государственных решений, в человеке не порушена память о детстве человечества, способная мифологизировать явления действительности, переводить конкретное действо в область художественного осмысления. При этом такое осмысление всегда совершается в контексте общепринятой устоявшейся мифологической картины мира, в которой реальное и ирреальное, настоящее и то, что стоит за рамками человеческого опыта, взаимосвязано. Поэтому до сих пор все народы кликают весну, варят кашу для грачей и по птичьим стаям определяют, какой будет весна. Это даже не интеллектуальная народная игра-забава, не дань прошлому, а что-то иное. Может быть, сама субъективность мира культуры подразумевает доверие к прошлому знанию, факту, опыту и веру в то, что определенные несложные действа могут привести к результативности[1]. Все не только смирились, но приняли как должное поедание блинов на масленицу и на поминках, катание с гор и лазание по ледяному столбу, изготовление куличек и жаворонков.

Возможно, при всей напористости современной культуры, ведущей к индивидуализации каждого человека, все же сохраняется на природном уровне, как биологически необходимое, коммунаторное (от слова «коммуна») сознание. Сложно сказать «соборное», поскольку соборность предполагает в высокой степени осознание общности людей как необходимой духовной составляющей общего мира, в котором каждый индивид ценен в совокупности с другими. Но даже осознание коллективности, массовости тоже результативно, поскольку позволяет человеку находить каналы коммуникации с окружающими его людьми.

И еще один аспект. Ни человек, ни человечество никогда не были одним и тем же. Развивается человек – развивается

[1] Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Истоки древней религии. Л., 1987.

культура, и наоборот. Если рассматривать культуру как пространство развертывания человеческих сущностных сил, то можно предположить, что в ходе исторической эволюции человек овладевает опытом огромного количества единовременно проживающих социумов. Этот опыт передается посредством разных каналов, среди которых особое место отведено празднику; в нем можно найти разноисторические наслоения, содержащие уникальную информацию, подчас трудночитаемую и практически не определяемую – какому народу эти наслоения принадлежат.

Таким образом, гипотетически мы можем предположить, что «общие места» в праздничных календарях народов Урала обусловлены как общими антропологическими константами, свойственными человечеству в целом, так и результатами заимствования, позволяющими разным элементам вписываться в картину мира конкретных народов. Поэтому мир так многообразен, но един в своем многообразии.

Тверь, 2010

УДК 398

Инешкипазонь Штатол всеэрзянского Раськень озкса как знак гармонизации центра и периферии (свеча бога Инешкипаза Всеэрзянского народного моления)

Тает воск, но не убывает жизнь.
А. Блок

Человечеству во все времена было свойственно желание проникнуть в смысл и тайну мироздания, уловить систему мироустройства, почувствовать, понять или хотя бы угадать связи человека и огромного окружающего мира. При этом каждому важно идентифицировать свои знания с базовыми знаниями своей этносоциальной общности, сличить их,

определить их совокупную ценность и запрограммировать это знание в реальном предмете или вещи, которые приобретали со временем статус сакрального, священного.

Среди огромного набора функционирования таких знаков часто встречается свеча. Привыкшие видеть свечу в рождественско-новогоднем празднестве, именинном торте, за дружеским застольем, в свадебном обряде, мы не отдаем отчета в понимании того, что скрыто за этим материальным предметом, воспринимая свечу как красивую традицию, застывший структурный элемент праздника.

Свеча занимала особое место в обрядовой практике многих народов. Она известна и славянской традиционной культуре под названием *братская свеча*, *канун* и тесно связана с *братчиной* (общим пиром) по случаю важного деревенского праздника, посвященного его покровителю. Свеча изготавливалась из воска, собираемого со всех дворов, и каждый год на нее налепляли новые куски воска, поэтому со временем она становилась гигантских размеров (до пяти пудов и более). Форма, как правило, было цилиндрической, но в некоторых деревнях имела вид человеческой фигуры с глазами (медными монетками) и руками, вытянутыми вдоль тела[1]. Такая свеча хранилась в течение года в доме уважаемого человека и через год должна быть передана другой уважаемой семье с проведением строгого ритуала. Ход ритуала таков: подготовка пиршества по принципу *ссыпчины*, вынос свечи из дома хранителя, установка ее в церкви перед иконой покровителя, утром происходила литургия, и свечу несли в дом нового хозяина, который вместе со всеми гостями прилеплял к свече куски воска. Потом свечу зажигали и слушали молебен, после чего устраивали пиршество. При вариативном разнообразии этого действа ход праздника в целом был традиционным. Когда свеча достигала необыкновенно больших размеров, ее отдавали в церковь, часть

[1] Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря / под ред. И. И. Шангиной. СПб., 2001. С. 503.

продавали на украшения соответствующей иконы, часть переплавляли на обычные свечи и заводили новую.

В Норвегии свечи делали из овечьего или свиного жира, тоже больших размеров, чтобы хватило на всю рождественскую ночь. Существовала строгая регламентация изготовления свеч; они должны были изготавливаться только ночью, в старом доме, к тому же во время этого процесса никто не имел права входить или вы ходить из дома, также обязательно было соблюдать молчание. Как видим, предписаний много, как при изготовлении обетной вещи.

Важно обратить внимание на то, что вынос свечи или ее зажжение часто сопровождалось женскими причитаниями, в которых упоминались умершие предки. Можно смело утверждать, что в празднике свечи сохранены рудименты древних ритуальных действ, связанных с почитанием предков.

Обратимся к этимологическим и специальным словарям, помогающим понять «центральную зону» смысла слова, отражающую фрагменты, кусочки тысячелетней истории человечества: «др.-рус. (с XIII в.?) свеча – ‘светильник’, ‘свеча’, ‘лампада’, ‘огонь’ (‘костер’, ‘головня’)»[1]. «Свеча символизирует канал связи с Богом, Космосом, иными мирами, определяя точку встречи посюстороннего с потусторонним»[2]. «Свеча – олицетворение божественного света, идущего с небес, света как материального, т. е. солнца, так и света духовного; кроме того, символ мимолетности, бренности человеческой жизни»[3]. Выделим основные константы. Во-первых, есть причины предполагать, что у свечи большая протоистория и ее прообразом можно считать костер первобытных людей, живой огонь которого хранили и переносили на новое место с помощью головни. До наших дней дошло упоминание традиции разбрасывать головни

[1] Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. М., 2002. Т. 2. С. 146.

[2] Символы, знаки, эмблемы : энцикл. / авт.-сост. В. Андреева. М., 2004. С. 449.

[3] Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 2007. С. 508.

от ивановского костра и кататься до них парами, чтобы узнать как долго еще до свадьбы. Если головня далеко, значит, не скоро замужество, а если рядом упала – жди скорого брака. Во-вторых, свеча выступала своеобразным каналом связи человека и космоса, человека и природы, центром встречи этого и иного миров, живых и предков. И наконец, необходимо отметить немаловажную символическую функцию свечи как олицетворение кратковременности человеческого бытия, собственно течения жизни. Недаром существует выражение «жизнь угасла как свеча».

Знаковые аспекты свечи характеризуют всю историю человечества от первобытности до наших дней. В таком контексте есть возможность рассмотреть знак свечи в ритуально-обрядовом действовании, которое известно у народа эрзя под названием *Раськень озкс* (от *раське* – ‘народ’, *озномс* – ‘молиться’), т. е. Всеэрзянское народное моление. Отметим, что Раськень озкс не принадлежит тому ряду явлений, которое можно обозначить словом *праздник*, данный термин, по представлению самих эрзян, принижает значение и смыл сакрального действа – моления. На таких молениях решались важные вопросы общественного жизнеустройства народа и страны – Эрзянь Мастор (*мастор* – ‘страна’). Собравшиеся просили Всевышнего Бога Инешкипаза о том, чтобы он поспособствовал сохранению и приумножению народа эрзя, его благополучию, изобилию и гармонии в природе и обществе. А если случалась беда, враг грозил или были природные катаклизмы, то с помощью торамы (трубы) или баяга (колокола) Инязора Тюшти (легендарного царя эрзян) сзывался на озкс весь народ. Всеэрзянский Раськень озкс созывался в древности один раз в 20–30 лет. Но, как правило, в эрзянских городах и селах проводились местные озксы, притом несколько раз в году: кереть озкс – моление сохи, плуга; алашань озкс – моление о лошадях; скал озкс – моление о корове; лайме озкс – моление луга перед сенокосом; пиземень озкс – моление о дожде. Но главным был Раськень озкс – народное моление.

Известно, что до возрождения в 1999 г. последнее эрзянское моление прошло в 1629 г. В 2010 г. Раськень озкс прошел четвертый раз, собрав огромное количество участников (по разным источникам – 6–7 тысяч), представляющих практически все края России, Башкортостана, Казахстана, Эстонии, Финляндии, Европы и даже Америки (г. Бостон).

Вернемся к содержанию моления. Основной пружиной, раскручивающей действие моления, выступает свеча, называемая эрзя Штатолом (*шта* – 'воск', *тол* – 'огонь'). Штатол – главный символ Раськень озкса, его суть и смысл, основной структурообразующий элемент, ядро, центр, зона разворачивания главного действования. Именно Штатол диктует правила поведения и регламентирует весь ход сакрального действа от периода его организации и до финала, то, что в режиссуре обозначается понятиями *предпразднество*, *празднество* и *попразднество*.

Предпразднество, как правило, решает вопросы функционального заполнения топографического пространства будущего действа. Выбор места – всегда очень сложная задача, поскольку должен быть обусловлен наличием какой-либо легенды, истории, связанной с ним, т. е. пространство должно обладать исторической памятью, которая со временем мифологизируется и приобретает статус символического, инобытийного, совершенно необходимого для проведения диалога человека и природы, человека и мира. Для Раськень озкса выбрано место, наделенное именно такими категориями, – это поляна за селом Чукалы Большеигнатовского района Мордовии. На краю поляны, которую называют *Озксонь кужо* (Поляна моленья) находится древний эрзянский курган предков – *Маар*. Этот курган образован из десятков тысяч горстей земли, которую веками сюда приносили эрзяне с разных мест своего проживания. А когда-то именно здесь проходили моления у родоплеменного памятника – огромного круглого камня – *озкс уло* (дословно 'мыс, угол моленья'). В данном случае Раськень озкс имеет

ту счастливую возможность «поселиться» на настоящей, веками выпестованной народной философией и жизненным укладом земле. Это место не нужно специально мифологизировать и придавать ему символический характер, оно этим обладает изначально и потому содержит в себе мощный инструментарий воздействия на участников моления.

Рассмотрим современный вариант проведения Раськень озкса.

Накануне торжества на Мааре устанавливается гигантская родовая свеча – Штатол (на ее изготовление уходит более 300 кг воска, причем воск доставляется с мест компактного проживания народа эрзя), украшенная эрзянским национальным орнаментом. При этом лучшие мастера занимаются самой свечой, другие разжигают небольшой костер, на котором особым способом разогревается воск (*шта*), и следят, чтобы он был горячим, но не закипал, третьи стараются как можно быстрее охладить Штатол, чтобы воск застыл и принял нужную форму. Самое важное действо прежде начиналось в 5 часов утра. Руководители моления приносили в жертву богам быка; по традиции это происходило под дубом, липой, вязом или сосной, и к нему допускались лишь посвященные. Сейчас данная часть моления представлена общей родовой трапезой, которая проходит в финале молений. К 10 часам тысячи людей выстраиваются вокруг Маара, где стоит Штатол. Изначально Штатол на Мааре не находился, его приносили от реки в яндаве в виде коня Озава ее помощники с хлебом и медом. После зова *торамы* (трубы) торжественно зажигается Штатол и начинается моление Высшему Богу Инешкепазу, молитва – обращение к предкам. Эту молитву вслед за озатя (руководителем озкса, которого выбирают всем миром) повторяют все присутствующие. Считается, что во время молитвы, люди, ушедшие в иной мир, встают в ряды ныне живущих. После этого по древнему эрзянскому обычаю Инязор (царь, великий князь эрзя) или кто-то другой приглашают на Маар

национальных героев и выдающихся деятелей эрзя, много сделавших для своего народа. Это – важная часть моления, укрепляющая нить прошлого и настоящего, ушедших и ныне здравствующих. Данную часть моления эрзя называют *Явлением Великих*, которые помогают восстановлению единства народа. В прошлом следовал фрагмент, не нашедший места в современном молении, – эпизод с конем, которому народ эрзя поклонялся, поскольку его подарил сам Инешкипаз. К Маару подводили лошадь с сохой, от которой до Штатола протягивалась трехцветная лента, символизирующая связь земного с небесным (черный цвет – земля, красный – цвет крови, огня, символизирующих жизнь на земле, белый – святость).

Важным эпизодом ритуала Раськень озкс является обход всеми участниками Маара и его обновление, когда каждый прибывший на моление высыпает на курган горсть земли, привезенной с места своего проживания или с могил своих предков. Затем эрзяне, взявшись за руки, идут по ходу солнца и образуют огромный, в несколько колец Раськень кирькс – всенародное кольцо, или эрзянский хоровод. Постепенно хоровод сворачивается в спираль и сам собой образуется своеобразный, символический «курган живых». А с разгоревшегося Штатола на Маар капает воск, все при этом поют эрзянскую песню, а руки протягивают в мольбе к небу, к его восточной части, поскольку именно на востоке начинается не только день, но и сама жизнь. После ритуального действа эрзяне собираются на находящемся рядом прямоугольном кургане послушать старейшин – Эрзянь Атям Эзем, которые дают оценку нынешнему положению эрзя и определяют стоящие перед народом задачи и пути их решения. После строго регламентированной церемонии молений начинается развлекательная часть, заканчивающаяся совместной трапезой – Лемень Кундамо Ярсамо (трапеза поминовения предков) или Вейсэнь ярсамо (поминальный обед). А после моления каждый

участник берет кусочек воска от Штатола и как память о Родине, о своих предках везет к себе домой и раздает тем эрзянам, которые не смогли быть на молении.

Моления повторяются каждые 3–4 года, они стали уникальной традицией, помогающей сохранять память и культуру предков.

Можно сказать, что Раськень озкс представляет собой удивительный феномен культуры, дающий повод для размышлений и своеобразную подсказку для тех, кто занимается моделированием праздничных форм, базирующихся на архетипах. Первое размышление связано с участившимися нападками на народную религию (язычество), которая, как будто в отместку, переживает период бума. Язычество язычеству рознь, и понятие *народная традиция* не всегда несет в себе только положительный опыт, требующий необходимой трансляции. В таком контексте нельзя не видеть разницы между религиозными и магико-природными воззрениями народа. По этому поводу убедительно высказывается доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН В. И. Харитонова: «…существует круг специалистов, которые видят значимую разницу между собственно религиозными концептами с разработанными догматами и установлением человеком магических взаимоотношений с природой»[1]. В свое время об этом писал известный исследователь М. Е. Евсевьев, утверждающий, что «моления возникали не как религиозно-магические обряды, а в тесной связи с трудовой деятельностью и хозяйственной практикой»[2]. Рассматриваемый обрядовый комплекс представляет собой реконструкцию народного мировоззрения, базирующегося на природной религии, для которой храмом выступает окружающий мир.

[1] Харитонова В. И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этногр. обозрение. 2010. № 3. С. 18.

[2] Евсевьев М. Е. Мордовская свадьба. Саранск, 1959. С. 11.

Реконструкцию Раськень озкса можно сопоставить с уральским вариантом моделирования праздника Стрелы. Есть принципиальная разница в подходах моделирования, но пиететное отношение к прошлому видно в обоих случаях.

Мы хотим подчеркнуть удивительную особинку Раськень озкса, которая заключается в гармонизации центра и периферии – и в пространственном и временном аспектах, обладающих большой *длительностью* и *протяженностью*, причем эти категории создают квантовые зоны для профанной и сакральной деятельности. Данные формы деятельности отражают своеобразную борьбу мифологического сознания с профанным временем. Во-первых, определен реальный, физически осязаемый центр проведения молений – реально существующая топография с рекой, поляной и рощей, но это одновременно и мифолого-символический Центр, где создается мономиф и разворачивается уникальный моноритуал. Это место – пуп земли, центр мира, а для народа эрзя – это Центр единения, сплоченности, идентификации; Центр, объединяющий все периферии смыслом и тайной жизни, это Маар – курган предков. Но периферия участвует в создании центра, а не только пользуется его сакральным смыслом, она его усиливает своим действием, привозя горсть земли с той территории, которая стала второй родиной. Маар – это синтез центробежных и центростремительных сил народа; люди приезжают на Маар подтвердить свою целостность, подпитаться энергией национальной памяти и разнести ее по свету, чтобы снова вернуться и принести часть своей доли на Родину. Важно отметить, что символический, мифологический Центр создается весомо и зримо – горстями земли, привезенной из далеких краев. Символизм Маара с годами может только укрепляться, благодаря именно физиологичности и предметности действия с землей.

Не меньшее значение имеет Штатол. Чтобы его изготовить, нужно огромное количество воска, который собирается всем миром, всей периферией. Коллективное

изготовление и водружение Штатола на Мааре уплотняет символизм пространства и события, увеличивает семиотический статус происходящего. После моления кусочки воска от Штатола развозятся на периферию. Здесь тот же принцип центробежных и центростремительных сил, помогающий создать целостность и структуру взаимоотношений этноса (эрзя в своей стране) и этникоса (эрзя в других местах проживания).

И Центр, и периферия в данном случае очень важны, они обуславливают существование друг друга, хотя создание Центра более значимо, его распадение похоже на кусочки жертвенного животного в природном ритуале. В этнологии это явление известно под названием «часть от общего» (священного, символического), суть которого заключается в том, что функции общего переходят и на часть. Протяженность взаимодействия центра и периферии в пространственном и временном контекстах создает почву для их гармонизации, что очень важно для жизнедеятельности конкретного этнического организма, в данном случае, народа эрзя, разделенного территориально, но желающего сохранить культуру своих предков. Раськень озкс обладает хорошими возможностями хранить и транслировать национальную память народа в сложных условиях современности.

Примечание. При подготовке статьи были учтены замечания и пожелания Эрюш Вежая – Эрзянь Чиряз, члена исполкома Эрзянь Инекужо – конгресса эрзя народа, члена Совета Старейшин эрзя народа – Эрзянь Ятям Эзем и Людмилы Вячеславовны Кругловой.

Челябинск, 2011

УДК 008.001

Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей антропогенеза и культуроценоза

Причина истории – сама история,
а началом истории является миф.
Х. А. Ливрага

Под современной праздничной культурой мы будем понимать всю совокупность деятельностных моделей поведения человека по созданию и осуществлению художественного осмысления общественных и личностных событий, выходящих за рамки обыкновения в форме различных ритуально-обрядовых действ. Праздничная культура предполагает обязательное присутствие мировоззренческой установки, подтверждающей статусность события, укрепляющего ментальность этносоциального организма, а также хорошо разработанную технологическую составляющую, которая с помощью специальных средств и приемов реализует конкретное содержание в художественной форме. Праздничная культура выступает полноправным членом всей совокупности фактов, образующих культуру места, региона, страны, поскольку представляет собой возможность для анализа самой сути культуры по тем ценностным установкам, которые в ней заложены и ходом истории транслируются.

Праздник как институт общественной жизни известен с эпохи первобытности, он порождение человека и инструмент становления человека и общества. Одна из особенностей первобытного праздника заключается в том, что он существовал постоянно, сопровождая человека в многочисленных его заботах. Если сейчас праздник живет в пространстве свободного времени (свободного от труда, забот, социальной и производственной иерархии), то долгая эпоха первобытности использовала праздничные формы во время труда, до его начала или в финале. По мысли современного

исследователя мифологии Ю. Е. Березкина, «первобытные ритуалы... представляют собой не что иное, как празднично оформленную трудовую деятельность – сбор урожая, охоту, строительство дома. В то же время любые практически необходимые действия первобытного человека хоть немного ритуализированы, сопровождаются различными предписаниями и запретами религиозного характера»[1]. Синкретизм мышления первобытного человека позволял воспринимать мир целостно; окружающий мир не противопоставлен человеку, а, напротив, человек входит в него как часть, взаимодействует с ним, встраивается в него, вглядывается в его капризы и явления, пытаясь понять или почувствовать логику смены явлений.

Одной из форм восприятия и осмысления мира выступил миф – уникальное явление человеческой культуры, которое до сих пор является притягательным для исследователей разных наук, что породило множество подходов к его изучению. Для нас важны два из установившихся: культурологический и философский. Первый рассматривает миф в плане культурогенеза, происхождения различных форм культуры, а также его взаимодействия с моралью, правом, наукой, искусством, религией. Философское осмысление мифа занимается рассмотрением проблемы мифологического сознания, в этом случае миф исследуется как способ освоения действительности сознанием, как прорыв к реальности[2].

Реконструкция первобытных форм жизни, предпринятая современными исследователями и подтвержденная этнологическими данными, позволяет утверждать, что миф и празднично-обрядовые формы в истории культуры развивались параллельно, органично взаимодействуя и тем самым активно влияя на становление содержания и формы того и другого. Оба явления культуры, исторически

[1] Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Истоки древней религии. Л., 1987. С. 4.

[2] Воеводина Л. Н. Мифология и культура. М., 2002. С. 12.

детерминируясь, дожили до нашего времени. Говорить о хорошей сохранности мифа или первобытного праздника не представляется возможным, хотя основания для определенных гипотез имеются. Однако и в мифе, и в празднике существуют устойчивые рудименты, принадлежащие разным историческим эпохам, т. е. всегда можно обнаружить набор архетипов, отражающий разную глубину памяти.

Для нас важно понимание не только того, что эти два явления – миф и праздник – явились опорными, структурообразующими элементами в становлении и развитии культуры вообще, но и того, что они выступают неотъемлемыми частями современной культуры. В нашем случае речь идет не столько о самом мифе как форме культуры, имеющем определенное содержание (сюжет) или содержащем какой-то концепт, о процессах, свойственных в целом культуре как деятельности, – о мифологизме и мифологизации действительности.

Оба названных процесса взаимосвязаны и взаимозависимы. Дадим определение понятию *мифологизм* по аналогии с определением понятия *фольклоризм* литературы и культуры, данным В. Е. Гусевым[1]. Можно сказать, что мифологизм – это исторически длительный, социально детерминированный процесс адаптации, трансформации и репродукции мифа в новом культурном контексте. Использование художественных троп, созданных мифологическим мышлением – явление, распространенное в разных областях общественной жизни: на научном диспуте, на государственном заседании, в детективном сюжете, на эстраде, детском утреннике и студенческой вечеринке. Мифологизм предстает как более общее понятие, он включает в себя мифологизацию, которая в свою очередь выступает как живой процесс взаимодействия каждого социума и целых этносоциальных организмов с окружающей действительностью, как своеобразный

[1] Гусев В. Е. Типология фольклоризма // Понятие и явление фольклоризма: доклад на междунар. конф. фольклористов. Кечкемет (ВНР), 1981. С. 43.

отклик на нее. Характерным моментом мифологизации является отождествление объективной и субъективной реальности, попытками их хотя бы частичного гармонирования. Общеизвестно, что помимо рационального опыта существует опыт вживания, вчуствования, вглядывания в действительность, своеобразный отход от строго структурированных форм поведения в область проявления чувственного, природного, интуитивного. Суть мифологизации действительности заключается в переводе конкретного действа в плоскость художественного осмысления его в контексте общепринятой мифологической картины мира, в которой реальное и ирреальное, настоящее и находящееся за рамками человеческого опыта, взаимосвязаны. Может быть, это можно объяснить потребностью человека в идеальном, для которого сегодня нет условий для существования, но зато есть уникальная способность человека к самопроизвольной деятельности продуктивного воображения, которое в трудах известного исследователя Мифологии Я. Э. Голосовкера получило название «имагинация»[1]. Имагинация позволяет человеку оставаться на плаву тех ценностных установок, которым он следует, но которые еще не стали обязательной нормой Жизни данного социального организма. Эта потребность в положительном образе, гармонии мира, где есть порядок и мера, тяга к идеалу порождают мифологизацию действительности, в которой можно уловить наличие своего рода утопии. По этому поводу есть хорошее высказывание Р. Дри: «Утопия – не просто бегство от реальности или нечто невозможное; она – горизонт, о котором всегда мечтают, который всегда виден на дальнем плане; точка, к которой устремлены все творческие усилия народа и которая, таким образом, превращается в подлинный центр, придающий динамику его действиям»[2].

[1] Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. С. 117.

[2] Дри Р. Латинская Америка: подлинность, историческая память и утопия // Латинская Америка. 1992. № 9. С. 31.

Творческие усилия народа только тогда создают продукт культуры (культуроценоз), когда устремления отдельных индивидов-личностей обладающих системой ценностей (антропоценоз), соединяются и порождают мощный пассионарный толчок. Подчеркнем, что, в нашем понимании, антропоценоз – это своеобразный «голос автора», личности, тесно слитой с миром вещей, поэтому антропоценоз атомарен (неделим) и замкнут, при этом вещный мир приобретают идеологическую функцию, т. е. представляют явную или скрытую ценность для его владельца. Культуроценоз – это «культура, в основе которой лежит рациональный опыт, оформленный традицией, порядком и мерой, и к которой человек относится инструментально»[1]. Если в культуроценозе вещь – нечто объемное, формоструктурированное, имеющее фактуру, то в антропоценозе – открыто или скрыто антропоморфный предмет, принадлежащий человеку. Например, одежда в культуроценозе – это материалы, разные по форме и конструкции, в антропоценозе – императив (требование, необходимость), «человек должен быть одет, чтобы не замерзнуть».

Праздник в таком контексте принадлежит и культуроценозу, обладая временем, пространством, оформлением, деятельностными моделями поведения, и антропоценозу, позволяющему удовлетворять потребность человека в идеальном, гармоничном. Разрешение противостояния этих двух форм достигается с помощью мифологизации конкретных фактов (событий действительности), позволяющей соединять рациональный опыт с чувственным, подсознательным. Мифологизация – это особая форма отражения действительности со своей природой, способами отражения и функционирования. Мифологизация – это проявление трансцендентной (запредельной) функции мышления, обусловленной потребностью в Идеале, Чуде, позволяющей приглушить или даже временно устранить противоречия между человеком

[1] Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 20.

и окружающим миром, явным и запредельным. По этому поводу В. И. Тасалов писал: «В ликвидации пропасти между человеком и Вселенной существует общий генеральный признак, относящийся к мировоззрению в целом. А именно: потребность и возможность радикального ослабления или вообще устранения противоположности между живым неживым»[1]. Можно добавить, между этим и тем миром, реальным и запредельным, чувственным.

Когда исторический факт становится несколько отдаленным от нас, обрастая смыслами, своего рода легендами, историями, можно сказать, что он входит в мифологическое пространство культуры. Например, любимый всеми нами праздник Победы, один из самых значимых не только для нашей страны, но и для всей планеты, уже вошел в мифологическое пространство осмысления и прочувствования. Победа приобрела символическое значение благодаря введению в праздник уникального знака – георгиевской ленты. Возможно, сами создатели этого праздничного факта не предполагали, используя георгиевскую ленту длиной, соответствующей количеству горестных дней войны, что она станет великим символом, объединяющим народы мира общей идеей – идеей памяти и мира. Впервые появившаяся на Поклонной горе и обвивающая ее со всех сторон, лента, как расчлененное жертвенное животное, маленькими лоскутками-кусочками зацепилась за воротнички пальто, женские и мужские сумочки, радиоантенны машин, перешла, перелетела и переплыла границы стран и оказалась в космическом пространстве. Далеко не каждый знает в деталях Сталинградскую битву, беду блокадного Ленинграда, но есть образ, интегрирующий общую беду, – георгиевская лента, которая из предметного ряда культуры (культуроценоза) перешла в другой, символический ряд и стала частью души каждого человека, выражением его чувства, его боли, даже

[1] Тасалов В. И. Искусство в системе Человек – Вселенная: эстетика «антропного принципа» на стыках искусства, религии, естествознания. М., 2007. С. 34.

не знавшего войны (антропоценоз). Сама лента, символизируясь, вошла в пространство мифологизации, закрепила прежние статусные позиции и приобрела новые.

Мифологизации подвергаются не только значимые факты жизни социума, но и отдельного человека, например, юбиляра. Сами факты биографии, собранные вместе, дают основание их художественного прочтения, что и делает режиссер посредством сценарно-режиссерского хода, который выступает каналом мифологизации юбиляра, образ которого идеализируется. Это частное проявление мифологизации можно назвать идеализацией персоны. Можно говорить о мифологизации церемонии посвящения в студенты, позволяющей переводить учащихся конкретного вуза на иной уровень – планетарный, утверждая основную мысль – будущее планеты в их руках, и преувеличения в таком концепте нет, поскольку всем ходом повествования подтверждается, что залогом успешного развития культуры являются энергия, ум, склонность к новизне, свойственные юности.

Таким образом, мифологизм современной праздничной культуры – явление не новое, а закономерное, порожденное и утвержденное всем ходом развития и человечества, и человека – как личности, всегда пытающейся выйти за рамки реальной и практичной жизни в мир Идеала и духовного равновесия с миром.

Челябинск, 2011

УДК 39

Бриколаж в современном праздничном пространстве

Реконструкции традиционных обрядов и праздников достаточно давно заняли достойное место в культурно-досуговом пространстве. Сначала они представляли театрализованные действа отдельного фрагмента или части обряда,

наивного и отдаленного от современной данности и набором структурных элементов, и уровнем исполнительства, а главное – принципиальной оторванностью тех, кто готовил действо, и тех, кто его смотрел. Это были попытки театрализации старого праздничного быта, ориентированные на показ и подготовленные по технологии театрального спектакля. Постепенно обряды-спектакли втягивали в свое художественное пространство структурные элементы, найденные в фольклорно-этнографической литературе или в экспедиционной практике, объективно перерастали в праздничные массовые действа с развитой драматургической фактурой, в которой уже преднамеренно отводилось место симультанности (одновременной многоочаговости) и вариативности.

При наличии «лидер сценария» постоянно усложнялись сценарные ходы, обогащались режиссерские приемы и предметный мир действования, устанавливались и провоцировались разные формы коммуникации, позволяющие моделировать поведение присутствующих, переводя их с позиции смотрящих на позицию действующих. Кузьминки, Колядки, Масленица, Русская березка (Троица), Красная горка, Иван Купала – это те праздники, которые стали если уж не неотъемлемыми в праздничном календаре, то узнаваемыми, принимаемыми и подхватываемыми массами. Увеличение «базы внушаемости» этих праздников, их востребованность и популярность привели организаторов к пониманию недостаточности знаний в области традиционной культуры и потребовали другого уровня прочтения празднично-обрядового текста, которое возможно только при обращении к прошлому, рассмотренному в широком диахронном аспекте. Доскональное изучение каждого элемента обрядового праздника в контексте его архетипической модели (причем в историческом развитии) – одна из главных задач современных реконструкторов. Решение других важных задач, таких как определение историко-типологических черт конкретного события в разных культурах мира, функций

персонажей и их связей между собой и явлениями природы, форм столкновения, характера, сопутствующего действию репертуара, будет способствовать выявлению главной и второстепенных тем. И может оказаться, что Масленица – не только и не столько праздник проводов зимы, сколько праздник молодоженов, к тому же встроенный в новогодний хронотоп.

Проблемы реконструкции архаичных праздничных форм заставили обратиться к теории бриколажа в тот момент, когда кафедра режиссуры театрализованных представлений и праздников Челябинской государственной академии культуры и искусств занялась моделированием праздника Стрелы, или Перуна, мало известного общерусской традиции, но упоминающегося в общеславянской и индоевропейской традициях. Здесь сошлись две необходимости. Первая отражала недовольство накопленным опытом, в котором что-то стереотипизировалось и стало традицией, что-то обновилось, но в целом появилось тревожное ощущение смысловой и художественной недостаточности, «усталости» материала и самой структуры. Вторая необходимость была продиктована ходом экспериментальной работы по реконструкции праздника Стрелы, который требовал иных подходов и прочтений, обусловленных появлением мифологического персонажа высшего уровня – Перуна. Его трудно представить, как Масленицу или Коляду, в виде чучела (куклы), изготовленного из соломы и тряпок, играющим в руках людей или рядом с ними. Праздник требовал осмысления Перуна в мифопоэтическом контексте, но в современной конкретике деталей, действия и функций.

Необходимо было решить следующие задачи:

– создать внутри праздника мистериальное действо, которое бы позволило познакомиться с образом и понять его функциональную роль и место в мифолого-космогонической системе координат славянского язычества, а также стало ключевым зачином последующего обрядового хода;

– смоделировать в реально-ландшафтных условиях мифологическое пространство и время, внутри которых осуществляется предметное, функционально значимое, ритуальное действо праздника с развернутой обрядовой фактурой, в котором (как в мистерии) принципиально отсутствует разделение всех присутствующих на участников и зрителей.

Решение обеих задач требовало обращения к глубокой архаике славянского язычества, а также к мифологическим системам народов мира, которые бы помогли в нахождении типологически схожих элементов, а также осколков, сохранившихся в отдельных мифах в силу непонятных причин. Культурологи в последнее время постоянно обращают внимание на наличие в мировой культуре всеобщих констант, определяя их как культурную униформность, или культурные универсалии[1]. Их изучение позволяет реконструкторам заполнять пустоты, если таковые обнаруживаются в конкретном культурном фрагменте, за счет нахождения однопорядковых элементов в иной культуре. В нашем контексте такими константами выступают архетипы, поскольку в современном моделировании архаичного праздника необходимо опираться на прообраз, в котором закодирована в символической форме определенная информация. К тому же «архетип является тенденцией к образованию таких представлений мотива, – представлений, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы»[2].

Обращение к архетипу и модели мира, связанной с ним, как к конструктам, помогающим в воссоздании архаичных праздников в современном культурном пространстве, потребовало знаний по бриколажу.

[1] Арутюнов С. А. Культурная антропология. М., 2004; Костина А. В. Соотношение и взаимодействие традиционной, элитарной и массовой культур в социальном пространстве современности: автореф. дис. ... д-ра культурологии. М., 2009; [не определено место для этих источников, возможно, оно здесь] Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1994; Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998.

[2] Юнг К. Г. Человек и его символы. М., 1997. С. 75.

Термин *бриколаж,* введенный в обиход К. Леви-Строссом, со временем приобрел много значений в разных областях человеческой деятельности: театральной, этнологической и музыкальной[1]. Для нас важно понимание природы бриколажа и его возможностей при реконструкции традиционных элементов культуры. Бриколаж – это работа с «остатками», неполными фрагментами, осколками, сохранившимися в культуре. «Бриколер, – по Леви-Строссу – это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом»[2]. Исследователь подробно пишет о бриколажности мифологической рефлексии, элементы которой расположены между перцептами (восприятием) и концептами (понятиями). При этом он акцентирует внимание на том, каким образом можно получить знания из «коллекции из остатков человеческой деятельности», представляя их как своеобразного собеседника, с которым нужно вступить в диалог[3].

Если экстраполировать теоретические положения Леви-Стросса на пространство современной культуры, то можно предположить, что бриколаж проявляет свое присутствие в ней в трех аспектах изучения:

– *содержательном*, представляющем собой объем осколков, рассыпанных в культурных текстах и находящихся по краям сообщения;

– *инструментальном*, предполагающем технологию отбора осколков и структурирование новых моделей культуры;

– *процессуальном*, выступающем как пролонгированная система, обеспечивающая невидимую связь поколений.

При этом заметим, что все три аспекта, выделенные нами, взаимосвязаны, взаимообусловлены и могут существовать только в триединстве.

---

[1] Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

[2] Там же. С. 126.

[3] Там же. С. 128.

Содержательный аспект бриколажа объективно связан с формами функционирования культуры, которая представляет собой живой, динамичный процесс освоения человеком окружающей действительности. В этом вечном движении накопление каких-либо элементов, конкретных структурных единиц внутри определенной формы не может быть беспредельным[1]. По мнению К. Леонтьева, стадия первоначального накопления, которую можно обозначить как стадию «первичной простоты», возможна до периода «цветущей сложности», после которой начинается раскомпановка элементов, их ревизия и новая компоновка до модели «вторичной простоты», где форма соответствует содержанию[2]. В этом вечном процессе цикличности культуры отбрасываемые элементы оказываются в маргинальном положении, пока не придет черед их актуализации, но уже в новой системе взаимосвязей с другими элементами. Эти отбрасываемые осколки и будут составлять содержательную базу собеседника из прошлого, у которого реконструктор-бриколер пытается получить знание. В этом процессе усматривается следующее – элементы культуры могут рассыпаться и до периода «цветущей сложности». Накопление и потеря первоначальной избыточности – процесс двуединый, в нем может превалировать накопление при малой потере или состояние обновления при большой потере и наборе других элементов. Пустоты в культуре нет, и в случае отсутствия пассионарного напряжения она развивается за счет резервных сил, скрытых в системах саморазвития.

Инструментальный аспект бриколажа связан с теоретическим и практическим моделированием какого-либо фрагмента культуры, в нашем случае – праздника Стрелы. Теоретическое моделирование предполагает анализ и отбор архетипических данных, представляющих систему одного

[1] Гуревич П. С. Философия культуры. М., 2001 («Разумеется, спектр ценностей в любой культуре достаточно широк, но не беспределен»).

[2] Леонтьев К. Записки отшельника. М., 1992. С. 167.

типа, а также помогающих создавать целостную структуру – модель. Важно заметить, что обращение к вещному миру архаичной культуры, который окружал и активно функционировал вместе с мифологическим персонажем, необходимо реконструкторам в таких операциях, как определение знаковой функции каждого предмета или вещи. Выявление знакового аспекта позволяет более объемно представить образ героя или замещение его (Перун – Громовержец и Перун – стрела), выявить характер взаимоотношений персонажей, их местопребывание, а также роль в мифопоэтической системе.

Процессуальный аспект проявляет себя в историко-хронологическом контексте развития культуры, отделяя несистемные остатки от систем, которые впоследствии вступают в связи с другими остатками, создавая новые системы, в которых снова могут объявиться остатки на другом историческом уровне. В связи с этим можно утверждать, что бриколажность выступает свойством человеческого мышления, которое по-разному проявляется в его многообразной практике. Деление человечества на две группы (1 – человечество, ориентированное на историю, и 2 – ориентированное на традицию), предпринятое М. Элиаде, условно и необходимо для операций культурологического плана, особенно в аналитических сравнениях[1]. На деле специалист в любой области знания использует и конкретные методы исследования, и бриколаж.

В режиссерской практике реконструирования осколков старины сталкиваются междисциплинарные комплексные проблемы, разрешение которых возможно на стыке разных наук: культурологии, этнологии, антропологии, фольклористики, этнопедагогики. Системный анализ, позволяющий рассматривать модель праздника Стрелы в совокупности разных методов, таких как структурно-типологический, историко-логический, функциональный, в свою очередь вынужден опираться и на бриколаж как на метод познания.

[1] Элиаде М. Космос и история. М.,1987. С. 45.

Бриколаж в мифологической практике и в праздничном ритуале, думается, может создавать основания для сохранения инвариантного ядра при бесконечно вариативном действовании, которое проявляется в сюжете, динамике противопоставления героя и его противника, в наборе предметного кода. «Ритуалы и мифы способом бриколажа разрушают и вновь составляют целостные совокупности событий (в плане психологическом, социально-историческом либо техническом) и пользуются этим, как и неразрушаемыми частями, для структуральных размещений, попеременно выступая то целью, то средством»[1].

Современная ритуально-праздничная культура, как система и целостность, в большей или меньшей степени опирается на мифологизацию конкретного события, которое художественно его оформляет, хотя на практике чаще использует термины, замещающие миф, – такие понятия, как история или легенда. Миф и праздничный ритуал в своем тексте в свернутом виде содержат картину мира, без понимания ее реконструктор-режиссер бессилен что-либо создать. Картина мира представляет собой особую форму человеческого бытия, в которой отражены взаимодействия человека и окружающего мира. Это отражение носит не рационалистический характер, а характер символического взаимодействия, в процессе его мир познается и представляется с помощью вторичной перекодировки первичных данных, т. е. с помощью знаковых систем. В празднике, ориентированном на архетипы, воссоздается «вторая» осознанная реальность, хотя не исчезает реальность первичная, она лишь художественно преобразуется. В нашем случае – это реальные предметы и явления бытия: поляна, лес, река, мост, родник, дорога; но в пространстве праздника они выступают координатами другого, художественного, измерения. Поляна – это место мистериального разворачивания

[1] Мартынов В. И. О бриколаже в музыке // Религия и искусство нового и новейшего времени. М., 1998. С. 187.

действия о Перуне; шест Перуна – мировое древо, оно дифференцирует пространство на положительное и отрицательное и моделирует мизансценическую и атрибутивную палитру противоборства Перуна и Велеса; стрелы – носители функций Перуна, который насылает не только гром и огонь, но и благодатный дождь, выступают главным действующим лицом в обрядах похорон: одну стрелу пускают по реке, другую закапывают в роднике, третью сжигают в огне.

Созданию особого символического языка праздника помогают разработанные в мифологической картине мира классы бинарных оппозиций-признаков, позволяющих определить целостную систему координат, внутри которых выстраивается структура повествования. Это такие осевые оппозиции, как восток – запад; вода – огонь; право – лево; сухое – сырое; жизнь – смерть и т. д. Пользуясь бриколажным методом «играть отскоком», т. е. следуя окольными путями при оперировании архетипическими данными, режиссеры и сценаристы выстраивают модель праздника, организуя каждую его часть в соответствии с мифопоэтической картиной мира. При этом не забывая, что одно и то же содержание может быть передано средствами растительного, животного, кулинарного, астрономического или других кодов. Праздник изобилует наличием знаков: проросшие зерна, венки, стрелы, полотенца, перуново колесо, холсты, ленты, обрядовая еда; соответствующий фольклорно-игровой репертуар; действия с предметами; освоение пространства с помощью приема «хождения стрелой», хороводов, проходок, бросания, закапывания, кормления – все в совокупности позволяет структурировать действо в период предпразднества, самого праздника и послепразднества. В ходе экспериментальной работы структура праздника частично менялась, что-то отбрасывалось (например, отклички весны), что-то привносилось (мистериальное действо). Важно заметить, что сценарий всего праздника изначально

формировался по законам устной драматургии, которая характеризуется отсутствием словесного, строго закрепленного текста. Практика первых лет эксперимента показала, что полное отсутствие текста создает трудности для тех, кто в празднике участвует впервые, для них смысл обрядовых действ был недоступен. В то же время было понятно, что невозможно и использование прямого объяснительного текста, поскольку это разрушает художественную образность повествования. Найден и апробирован простой, но эффективный ход: прописаны в поэтической форме (при опоре на художественные тропы фольклора) различного рода обращения, призывы, просьбы, диалоги мифологических персонажей, диалоги главных и иных участников, которые особым образом разъясняли смысл ключевых действ. Такая составляющая обогатила праздник, сделала его понятным и позволила органично войти в его образную структуру. Возможно, успех вербального текста был обусловлен еще и тем, что «цивилизация уха», по словам Н. А. Хренова, у славян врожденная и хорошо поддается прочтению в отличие от «цивилизации глаза»[1].

Как показывает практика, теоретические и практические возможности бриколажа в современной ритуально-праздничной деятельности огромны, и этими возможностями необходимо воспользоваться.

Бриколаж, на наш взгляд, открывает простор для освоения богатейшего предшествующего культурного опыта, в котором много типологически схожих элементов и даже структур, а также множество осколков, сохранившихся в отдельных фрагментах. Это не означает, что весь багаж можно погрузить в одну тележку. Бриколаж предполагает строгий отбор и анализ остатков, которые должны соответствовать правилу принадлежать одному порядку, быть

[1] Хренов Н. А. Смена культурных циклов на рубеже XX – XXI веков: передвижение периферийных сфер в центр культуры // Традиционная культура. 2006. № 4. С. 5.

одного типа. Но все же определенную вольность в операциях с архетипами и осколками бриколаж предполагает. Здесь важна позиция исследователя – бриколера, который должен обладать широкими знаниями в области традиционной культуры, а также чувством меры и такта, без которых невозможна художественная деятельность. При бриколажном методе познания традиционная культура наполняется живыми красками, становится не столько прошлым в истории человечества, сколько уникальным родником, питающим современную культуру, внутри которой просыпается интерес к этнической памяти, а значит, к традиции. Праздник создает благоприятную среду для органичного, естественного воссоздания традиции в разных аспектах ее проявления. Он организует пространство для воспитания интериорного этнического сознания путем погружения в глубинные смыслы человеческого существования, путем интеллектуальной игровой инверсии, которая способствует постепенному преобразованию внешних действий во внутренние, в представления и стереотипы. В противовес процессам индивидуализации человека, которые активизируются в современных зрелищно-досуговых формах культуры, праздники, ориентированные на архаику, кооперируют деятельность каждого участника (зрителей здесь нет) посредством прямого включения его в систему праздничного массового действования по законам традиции, устанавливают атмосферу для психологического группового сопереживания и солидарности.

Бриколаж, как один из методов познания, позволяет в вероятностном варианте (в культуре многое существует в вероятностном контексте) дополнить из осколков образ Перуна и структуру мифа о нем, обогатить бинарные оппозиционные ряды, которые можно использовать в современных праздничных моделях. К тому же он дает возможность выделить главные и сопутствующие предметы, определяющие сущностные и второстепенные функции

Громовержца, моделировать связи человека (микрокосма) и макрокосма, между этим и тем миром, между реальностью и идеалом, представляющим в конечном счете гармонию всего сущего.

В практическом плане бриколаж создает предпосылки для определения технологий работы с «остатками», осколками, которую можно выстраивать «кусками», блоками, сопряженность которых друг с другом создает смысловую и действенную основу праздника. При этом части могут меняться местами или исчезать за ненадобностью. Режиссерская вольность дисциплинируется исходным материалом, который необходимо ввести в контекст современности. Культура работы с «остатками» требует постоянного освоения багажа прошлого, представленного в большом диахронном промежутке и на пространстве общего ствола культуры всего человечества.

Для реконструкторов данного типа праздников архаичной традиции сверхзадачей выступает своего рода инкультурация – создание атмосферы вхождения современных людей и культурное овладение художественным этнокультурным опытом, привитие вкуса и узнавания собственной культуры и гармоничного существования в ней. Прошлое, на наш взгляд, должно выступать как неотчуждаемая собственность, обогащающая настоящее и моделирующая будущее. Хочется закончить рассуждения словами поэта XVII в. Ангелуса Силезиуса:

Два ока у души: на мир глядит одно,
Другое же затем, чтоб вечность зреть дано.

Минск, Челябинск, 2012

УДК 39

Праздник как архетип и архетипы в празднике

> ...Обнаруживается парадоксальная способность культуры восстанавливать то, что, казалось, забыто навсегда. Культура воспроизводит архетипный опыт человечества.
>
> *П. С. Гуревич*

Институт праздника во всех проявлениях традиции и новации переживает сегодня интересный период, характеризующийся богатством тем, форм, выразительных средств, технологий, мест и времени проведения, человеческих сообществ, втянутых в его пространство. На фоне такой картины все активнее проявляет себя традиционный (архаичный) праздник, становясь не только ощутимым, весомым, но подчас необходимым культурным фактом современности. У данного процесса есть объективные и субъективные основания; объективные выражаются в стремлении людей убежать от унификации культуры в лоно непохожего, уникального, неизвестного, что хранится в запасниках многовековой традиционной (народной, языческой) культуры. Этот интерес коснулся не только многонациональной и полиэтничной России, но и мира в целом. Субъективные основания отражают радения и труд многочисленной когорты научной и творческой интеллигенции, с пиететом исследующей традиционную культуру, каждый ее фрагмент, структурную единицу и по возможности актуализирующей в научном поле и художественной жизни современного общества. Праздник в таком дискурсе не исключение. Выступая «первичной формой человеческой культуры» (М. М. Бахтин), праздник структурирует взаимоотношения человека с космосом, природой, конкретным ландшафтом, временем и социумом. Формируясь в недрах первобытного общества, на грани нижнего и среднего палеолита, в различных видовых

проявлениях (на языке современной терминологии: ритуала – обряда – церемонии), первобытный праздник явился прообразом всех будущих форм праздничной культуры.

Праздник как архетип демонстрирует не только первородство такой формы культуры человечества, но и неуничтожимость, поскольку он рождался не только и не столько как практический отклик человека на окружающий мир, а как результат духовного прикосновения к Миру, осторожного его касания, любования и гармоничного сожительства с ним.

Боязнь и одновременное любование окружающим миром, в котором Земля и Небо сопряжены, порождали космическую религию, сначала астральную, потом солярную, в которой человеку отводилась роль ученичества[1]. Роль ученичества закрепилась за человеком на веки вечные – на период освоения земледелия («неолитическая революция»), скотоводства, металлургии, появления городов-государств, развитой государственности вплоть до современного информационного общества. Древность (архаика) явилась периодом активного развития праздника, который выступал практически единственной формой отражения освоения человеком окружающего мира. Постоянство чередований событий и астрономических фактов – солнцеворотов, равноденствий, весны-осени, зимы-лета, суточного движения, таяния снега, движения по точному азимуту диких животных, а также ансамбль реальных жизненных форм – рождение – взросление – брак – зрелость – уход, – определяло характер и формы становления традиционного сознания, нормативные связи с окружающей средой. На первоначальном этапе становления человеческого общества в самом празднике и посредством его формируется система ценностей первобытного (архаичного) общества. Праздник – это своего рода территория отражения смысла бытия челове-

[1] Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 24.

ческой общности, его сущности и перспектив разворачивания в будущее. Вспомогательной уникальной почвой, на которой взрастал и формировался праздник, явился миф. Современными исследователями миф рассматривается как зашифрованное повествование о действительных событиях, важное для современных изысканий так же, как и любой другой факт, а борьба науки с мифом – лишь как проявление нового мифотворчества. «Представление о том, что какие-то формы человеческого духа могут быть окончательно изжиты, а ступени духовного восхождения попросту забыты, оказалось не более чем иллюзией. Обнаружилось, что человеческие достояния не утрачиваются, а непрестанно сопровождают человеческий род»[1].

Самое удивительное заключается в том, что человеческие достояния в мировом масштабе типологически схожи в своих основаниях как в прошлом, так и настоящем, хотя в прошлом, при бедности культурного запаса, вариативность выбора и создания культурных фрагментов была богаче. При современной унификации культуры выбор более регламентирован, а потому ограничен. Дело здесь не только в длительности каких-либо текстов культуры, а в наличии типологической преемственности, общих законов мышления, словесных, предметных и действенных стереотипов, свойственных всему человеческому сообществу. При этом типологическая преемственность всегда этнически окрашена; это обусловлено тем, что каждый народ проживает в конкретной ландшафтной среде, диктующей набор циркулирующих богов, отвечающих за конкретные явления природы и социальной жизни. По этому поводу мотивированно высказывается Г. Д. Гачев: «Каждый народ видит Единое устроение бытия (интернациональное) в особой проекции, которую я называю “национальным образом мира”. Это вариант инварианта (единой мировой цивилизации, единого исторического процесса)»[2].

[1] Гуревич П. С. Философия культуры. М., 2001. С. 221.

[2] Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. М, 2007. С. 9.

При бесконечном множестве вариантов мифологических персонажей, мест, событий можно говорить о таком явлении в культуре, как подчинение всей ее толщи одному идеальному – патернальному – архетипу. Этот архетип поддерживается, постоянно воссоздается человеком любой эпохи путем мифологизации действительности, которая входит в мозг и кровь человека и напрямую связана с таким даром, как воображение (по терминологии Я. Э. Голосовкера – имагинация[1]). Поэтому культура как результат деятельности человека, как способ его существования наделена не только физическими, но и в первую очередь духовными константами. Вся культура одухотворена мифом, им оплодотворяется и продуцируется в будущее.

Праздник, как первичная форма человеческой культуры, начинен мифологическими структурами так плотно, что они в совокупности создают гибкую систему, которая исторически детерминируется, но устойчиво сохраняет свой архетипический облик. При изучении традиционных праздников народов мира обращает на себя внимание наличие в них предмета, действия, дарообмена, обряда, вербального текста, схожего с русским. Создается впечатление, что все праздничное тело культуры прописано художественным гением единого (одного) народа. В данном случае речь идет о множественности факторов, способствующих единому устройству института праздника: это присутствие общего антропологического (архетипического) субстрата, явления диффузии и заимствования, но главное, видимо, наличие у всех народов мира единого психологического механизма восприятия мира, ритмически запрограммированного и подверженного строгим законам не только физики, но и духа. Культура человечества, в том числе и праздник, обладает неким фондом абсолютов и святынь, которые могут находиться долгое время в маргинальном положении в свернутом виде и при необходимости быть востребованными в культурном пространстве.

[1] Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют // Логика мифа. М., 1987.

Праздник как архетип не только указывает на первородство среди культурных форм, но, выступая сложно организуемым, сакральным действом, представляет собой уникальный организм, внутри которого живут, взаимодействуют наборы архетипов, обуславливая своим присутствием первичный синкретизм человека. Данные архетипы трудно группировать по времени появления, по смысловым и символическим проявлениям, функциям, способности к трансляции. В совокупности они образуют устойчивый, полифоничный ансамбль, созвучие инструментов – архетипов, создающих особую среду, в которой проявляются художественные потенции человека. Ансамблевость архетипов поддерживает картину мира конкретной социальной общности конкретно-исторического промежутка.

Выделим основные архетипы, те, что имели такую же родословную, как сам праздник, и явились основополагающими в период его становления. При этом памятуем о том, что о каждом архетипе можно написать специальное исследование, рассматривая его в диахронном и синхронном срезе. Для нашей работы достаточно перечисления архетипов как доказательной базы их актуальности и жизнестойкости сегодня. Это архетип пространства, или места. Маркеры пространства отражают этос (душу) праздника топически, т. е. пространство само обладает смыслом, оно всегда должно быть содержательно. В содержание пространства входят те ландшафтные объекты, которые изначально, органично-природно, обладают сакральностью – гора, река, край хлебного поля, лесная поляна, или сакральность (священность) приобретена исторически. Например, в Мордовии в Большеигнатовском районе есть Маар – огромный холм родовых захоронений, вокруг которого и разворачивается многодневное действо, называемое Инешкипазол Штатол. В других случаях это могут быть холмы, где когда-то находились языческие святыни, отсюда название Красная горка; это и леса, где проходили всеобщие родовые моления,

священные родниковые рощи. До сих пор такие места обустраиваются ритуальной купальней, беседкой для путников, где они могут отдохнуть или переждать непогоду. Как правило, рядом с родником постоянно горит костер, называемый в устной традиции «возобновляемый огонь», поддерживаемый каждым, кто приходит к роднику, а лес украшается ленточками. Такое можно встретить на перевалах Урала, Закарпатья, Белоруссии, стран Европы. Моделируя современные формы традиционных праздников, приходится считаться с текстом пространства, который диктует правила органичного соединения человека и среды.

Весомым архетипом, к тому же достаточно проблемным, выступает время. Противоречивость времени, сказывающаяся в его необратимости и линейности, в ритмичности и повторяемости, приводит теоретиков и практиков праздника в тупик. Многие считают актуальным то время, какое видится каждому отдельному творцу, не считающемуся с этой философской категорией. Поэтому в нашей стране и возникли такие праздники, парадоксальные по самой сути, как старый Новый год. Дата 14 января никогда не была точкой отсчета времени ни в России, ни в одной стране мира; это ошибка церковного календаря, перенесшего Рождество с 25 декабря на 7 января, через неделю от которого отмечался Новый год. Но Рождество отмечается сейчас по новому стилю, это значит, что 14 января – Новый год по новому стилю.

Исторически в праздничном годовом календаре сложились устойчивые архетипы времени: точные даты солнцеворотов – 25 декабря (Святки), 24 июня (Купала); равноденствий – 22 марта (Навруз, Новый год до 1492 г.), 23 сентября (праздник Рода и рожаниц, Урожая). Даты новолуния и полнолуния так же актуальны для праздника, как и время суток. С категорией времени, его архетипом связаны следующие параллели: весна как утро, детство, восток, жизнь; лето – день, юность, юг, жизнь; осень – вечер, зрелость, запад, смерть; зима – ночь, старость, север, смерть.

Мы можем говорить об архетипе персоналий, имеющем древнюю мифологическую основу, но по отношению к пространству и времени он ближе к современности: Купала, Масленица, Кузьмодемьян, Коляда и др. «Персонажные» архетипы позволяют создавать мифологическую канву праздника, развернутую легенду, без которой он превращается в прагматику, функциональную церемониалистику.

Нельзя обойти вниманием архетип *дара* и *дарообмена*, в первобытном обществе называемый *потлач*, заключающийся в раздаче избыточного продукта (богатства) бедным во время пира; а также архетип ***слова***, представляющий собой своеобразную духовную этимологию. Не случайно в народной традиции считается, что слово без духовного и душевного преподнесения мертво. Информационно-прагматическое восприятие слова обескровливает его суть, уничтожает полноту связей между глубинным содержанием слова и людьми. Известно, что человек смотрит на мир не глазами, а языком. «Я не вижу того, что не могу наименовать». Место и роль слова в празднике всегда сопряжены с действием, слово должно быть использовано деликатно и в меру, не мало, но и не излишне.

Требуют отдельного разговора архетипы *солнца, костра, предков, матери-земли, мирового древа, еды, одежды* и т. д., в морфологии праздника они определены как знаки, которые необходимо расшифровывать и понимать их тайный смысл.

Беспредельно огромный мир архетипов в празднике можно условно разделить на две группы, следуя терминологии, введенной в культурологию Г. Д. Гачевым, это архетипы *гонии* (рожденные естеством) и архетипы *ургии* (трудом сотворенные)[1]. Каждая группа обладает структурностью и запасом функциональности, детерминантно встраиваясь в конкретное историческое время и праздничное пространство. Однако праздник – не музей архетипов, а пространство диалога прежних и новых смыслов. Соотношение смыслов может быть обусловлено

[1] Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. М., 2007.

активизацией этнического сознания и потребностью в этнической идентичности; в таком случае определенный архетип, например архетип солнца, приобретает этническую окраску.

Архетип, как факт культуры, обладает определенной проективностью, он хранит предшествующий опыт до определенного момента и если не актуализируется, то его инвариантное ядро уплощается или приобретает другой знаковый смысл. К примеру, красный цвет – это весна красная, солнышко красное, красная горка (здесь красный цвет – знак родов, рождающее начало); другое дело – красное знамя, красный галстук и т. д., принадлежащие к государственной символике (хотя на уровне подсознания архетип нового, рождающегося сохраняется).

Современная практика актуализации архетипов – это своего рода актуализация богатейшего фонда язычества (в целом – традиционной архаичной культуры), который выверен многовековой исторической практикой. Язычество – это не только определенный слой культуры, но и ее фундамент, на котором строится все здание культуры и разворачивается ее история и жизнь в настоящем и будущем.

Челябинск, 2012

УДК 791.66

Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию

Праздничный календарь – совершенно удивительное явление культуры. Его феномен заключается в какой-то затаенности по отношению к реальности, с которой он тесно спаян, художественно отражая ее события, но каждый раз особенным, отличительным образом. При всем постоянстве и повторяемости праздничного годового календаря он обладает в большой степени подвижностью и изменчивостью, всегда находясь в состоянии становящегося, а не ставшего.

Это сказывается на его тематической, структурно-морфологической, ритуально-обрядовой, зрелищно-игровой и художественно-выразительной составляющих.

Праздник, как устоявшийся, постоянно возобновляемый факт культуры, отражает генеральные ценностные установки общества, способствующие его жизнедеятельности и стабильности. Это уникальный институт общественной жизни, исторически сформировавший две разные модели отражения действительности, две разные картины мира и стратегии оценки человеком своего отношения к ней. Эти оценки обусловлены разным отношением к сущему, к ядру культуры, в котором в свернутом виде скрыты смыслы бытия человека. Эту идею конкретизировал В. И. Мартынов в одной из своих книг о музыкальной культуре: «Сущее, раскрывающееся ***как космос***, порождает культуры, оперирующие принципом *бриколажа*, сущее, раскрывающееся как *истори**я***, порождает культуры, оперирующие принципом *композиции*»[1].

Экстраполируя данное положение на современный праздничный календарь, можно выделить для теоретического анализа группу праздников, ориентированных на космос, в которых проявляет себя мифология неба, солнца, земли, и ориентированных на историю, в которых господствует мифология героя, исторической даты или события. Первую группу представляют такие праздники, как Кузьминки, Колядки, Масленица, Красная горка. Русская березка, Стрела и т. д., вторую – День Победы, Единства, защитников Отечества, праздники городов, улиц, спортивные, детские, разных субкультурных образований.

Следует помнить о том, что предпринятое деление условно и необходимо лишь для нашего теоретического анализа.

Бриколаж, как понятие и явление, пока не получил широкого распространения в художественной практике режиссеров, хотя на подсознательном уровне используется всеми без исключения, кто каким-либо образом связан с обрядово-ритуальной или художественно-зрелищной практикой.

[1] Мартынов В. И. Конец времени композиторов. М., 2002.

Основные положения бриколажа применительно к празднику мы освещали в прошлых статьях, определяя его как способ мышления человека и как своеобразную технологию, помогающую в работе с артефактами, оставшимися нам в наследство от разных исторических эпох[1].

Наличие двух типов праздников в годовом календаре обусловлено наличием двух типов состояний сознания или двух типов ориентации человека в мире, о чем мы писали чуть раньше. В таком контексте, согласно теоретическому положению М. Элиаде, можно говорить о человеке «традиционной культуры» и о человеке, «исторически» ориентированном[2]. Оперируя основными положениями исследователя, мы можем структурировать набор единиц, отражающих своеобразие и отличительные особенности традиционных (календарно-обрядовых) праздников и праздников, исторически ориентированных, в первом случае имея в виду бриколаж, во втором – композицию.

Традиционные праздники в годовом цикле представляют собой целостный, целенаправленный поток, обусловленный закономерностью смены года и его объективной ритмичностью поворотов солнца и равноденствий; отсюда встречи – проводы, начало – конец. При фрагментарности события: встречи весны, проводов осени, сбора урожая – создается общая картина праздников годового круга, в котором все взаимосвязано причинно-следственными связями. При этом каждый конкретный праздник связан с предыдущим и проектирует программу будущего праздничного комплекса. В исторически ориентированных праздниках – фрагментарность законченная, не связанная с последующим событием, самостоятельная и самодостаточная; каждый праздник обладает автономностью и связан с точной датой или событием.

В традиционном празднике самым ценным является соответствие архетипу, первичному образцу или образцовой модели. Реальность отодвигается на время, каждый участник

[1] См., например: Миф о Перуне в контексте теории бриколажа // Вестник ЧГАКИ. 2010. № 2(22). С. 89–95.

[2] Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

праздника солидаризируется с древней этнической ценностью, поддерживает ее своим поведением, костюмом, звуковым, акциональным, пластико-кинетическим кодами. Каждый на какое-то время перестает быть самим собой (с точки зрения современника), довольствуясь выполнением действий, предписанных древним архетипическим ритуалом, и радуясь этому. В исторически ориентированном празднике если и есть архетип, то он обладает маленькой глубиной памяти, возможно, образец (модель) еще только формируется. Повторение возможно на уровне темы, даты, действующих лиц, небольшого набора предметных реалий. В пространстве такого праздника человек идентичен себе, проигрывает ситуацию реальной радости в реальных условиях, только художественно оформленных. В первом случае человек защищается от истории путем повторения космогонии и периодического воспроизведения времени, мифологизируя историю. Здесь следование архетипической модели через постоянно воспроизводимый ритуал и есть гармония; т. е. ритуал – это принцип повторения. В другом случае человек разлагает миф историей, хотя любой праздник имеет мифологическую основу или легенду, без нее строить действо невозможно. Здесь герой низводится до исторической личности; для каждого праздничного сценария определяется событие, актуальное для сегодняшнего дня, небывалое ранее; именно событие и выступает постулатом гармонии; т. е. слом, «революция» выступает принципом новации.

Если говорить о ценностном ядре изучаемых праздников, то в первом случае проявляет себя стремление к гармонии между человеком и природой, человеком и человеком; во втором – между человеком и обществом, человеком и социумом.

Исходя из мифопоэтического характера бриколажа, можно утверждав следующее: чем сильнее мифологическая составляющая, тем в больше степени проявляет себя бриколаж; в праздниках второго типа мифопоэтическая составляющая невысокая, поэтому бриколаж проявляет себя слабо, здесь господствует строгая композиция.

Методом сравнительно-типологического анализа представим структурно-морфологические единицы праздника в рассматриваемой проекции.

Традиционный праздник	**Праздник, исторически ориентированный**
Доминирует диахроника	Доминирует синхроника
Инвариант главенствует над вариантом	Вариант главенствует над инвариантом
Символическое над конкретным	Конкретное над символическим
Ритмичность связана с явлениями природы, их повторяемостью	Ритмичность связана с повторяемостью исторического события
Этническая окраска праздника превалирует над социальной	Социальная окраска превалирует над этнической
Глубина традиции огромна (6–10 тыс. лет), архетипическая картина более богата	Глубина традиции намного меньше (60–100 лет), но используются тропы древних традиций (шествия, вечный огонь, знамена, растительный мир)
Присутствует стихия живой речи, речевой выразительности, огромный запас традиционных народных оборотов	Присутствует точно закрепленный текст, без вариантов, точное следование авторскому замыслу
Автор и исполнитель объединены	Автор текста и исполнитель разделены
Проявляется творческое внеличное	Проявляется творческое личное
Мир сырья широк – вся Вселенная, космос	Мир сырья (документа) ограничен темой или образом
Мир инструментов замкнут, используется то, что сохранилось в традиции, в запасе памяти, что осталось от прошлого опыта, иногда используются инструменты из другого ряда, могут входить и полуспециальные инструменты	Мир инструментов все время пополняется (видео, лазер, экраны, свет, звук), все инструменты специальные
Главный принцип – повторение, которое осуществляется путем совершения заранее установленных и предписанных действий с использованием установленных средств	Главный принцип – новация как частное проявление революции и осуществляется с использованием прежних и ранее не имевших места средств

Как резюме: метод существования традиционной формы праздника – канон, исторически ориентированного – произвол.

Всегда помня о том, что любая классификация не может быть идеальной, а сравнительно-типологический метод хорош только для теоретического анализа конкретного явления, необходимо исходить из философского положения о том, что «все растворено во всем», и это положение экстраполировать на институт праздника. Рассматриваемые нами две группы или два типа праздников не имеют строго очерченных признаков, которые бы проявлялись только в одной из групп. Вернее, рассматривать их как проявление принципа сообщающихся сосудов, способствующее циркуляции приемов – художественных средств, движущих сил, репертуара, акционального хода. И все же у каждой группы есть принципиальные особенности, своя особая природа. Традиционный праздник в идеальном (архетипическом) варианте – это пространство реализации особого типа ментальности, связанной с генетическим кодом человека, о наличии которого он не задумывается. Будет странным, если этим быть постоянно озабоченным, но, как правило, этот код активизируется и активно себя проявляет через художественное сотворчество с другими людьми, идентично воспринимающих мир, а значит, подтверждающих общие коллективные ценности, установленные древней традицией. Наличие ценностей – обязательное условие существования и жизнедеятельности любого праздника, мало того, набор ценностей в рассматриваемых группах в основе своей один и тот же; другое дело, какими средствами и технологическими приемами эти ценности транслируются в пространстве праздника.

Праздники, исторически ориентированные, более регламентированные, строго выверенные, заполненные ритуально-церемониальными действиями, готовятся по строгому сценарию, оставляя для вариативности маленькие лакуны.

Традиционный праздник – это пространство проявления стихии народного настроения, упорядоченного регламентом традиции (без знания традиции стихия может превратить праздник в разгул без правил и границ); вариативности в рамках заданной темы – здесь нет точного сценария, поскольку праздник готовится по правилам «устной драматургии», которая предполагает преднамеренное овладение культурой речевого общения в период предпразднества (заучивание известных фольклорной практике текстов, оборотов, прибауток, пословиц, песен, игровых приемов). Такой тип праздника требует большого подготовительного периода, тренинговых занятий по овладению фольклорно-игровыми традициями и моделями индивидуального, группового и коллективного поведения.

Думается, что современная культура в целом и праздничная в частности все более тяготеют к сюжетной драматургии, поскольку сюжет поможет предметно понять смысл праздника. Созданию сюжетной основы, в свою очередь, помогает особое свойство человека, которое отличает его от Всех живых существ, имагинация, или воображение. Именно оно позволяет художественно осваивать действительность через ее мифологизацию и создавать другую реальность, в которой реализуются идеалы.

Названные два типа праздников, отражающие два типа сознания, при всей условности, предъявляют к режиссеру требование – обязательно овладеть огромным массивом уникальных теоретических знаний, оставшихся от предков. Режиссер должен освоить особые технологические приемы по созданию праздничных форм, а также понимать, что эти два типа праздников предполагают разное прочтение и разные подходы к их организации (этап предпразднества) и реализации (этап самого праздника).

Орел, 2012

УДК 791.66

Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании национальной культуры России

> Все мы – евразийцы с общими индоевропейскими, угорскими и тюркскими корнями, влитые в одну территорию, в некое общее духовное и географическое пространство.
>
> *Г. Б. Зданович*

Вопросы взаимодействия национальной и этнической культур в последнее время стали актуальными не только в сфере культурологической, но и в идеологической и политической. Проблемы родного языка, представительства в государственных учреждениях, политических партиях, высших учебных заведениях рассматриваются с позиций субъективной этнической принадлежности, предпринимаются попытки активного вмешательства в функции государства пока на рекомендательном уровне, но достаточно активно.

Мир политической коммуникации деликатно умалчивает утвердившуюся главную идею государственности, состоящую в том, что гомогенных в этническом отношении государств и стран в природе не существует. Мощь и универсализм римской цивилизации состояла в том, что она использовала достижения всех известных в то время народов, которые приобрели опыт в постижении тайн окружающего мира – этрусков, греков, египтян и др., причем включив и сами народы в свое государственное пространство. Современные итальянцы давно забыли, на какой «разнотравной» почве они возникли и какое множество этнических образований стали основой их государственности.

Что же спровоцировало мощный интерес к своим корням, родовой памяти предков? Можно предположить, что

одной из причин стали исторически закономерные процессы глобализации и универсализации культуры, способствующие созданию таких громадных фрагментов культуры, за которыми человек почувствовал себя маленьким, потерявшимся и незащищенным.

Человек привык жить в определенном сообществе, в котором стратифицированы формы жизнедеятельности, информационный и культурный обмен, характер институализированного и свободного диалога. Человеку тогда комфортно, когда он органично входит в разные сообщества, идентифицируя себя с конкретными группами. Но существует особый слой идентификации, акцентирующий генетическое родство с представителями определенной этнической группы. «Но этот признак, – как пишет известный современный исследователь культуры А. В. Костина, – не является доминирующим, и идентификация осуществляется не только по генетическому родству, но и по представлениям человека и коллектива об этой генетической связи»[1].

Интерес к собственным корням всегда проявлял себя на бытовом уровне и в научных исследованиях, но не был так актуален как сегодня. Этому способствуют отдельные государственные образования и поддерживаемые ими СМИ, мотивирующие необходимость нового передела мировых ресурсов – и природных, и человеческих. Усиливает эту тенденцию глобализация культуры, создавшая букварь типовых предметов, действий, форм жизнедеятельности. Унификация форм культуры, приведшая к определенному единообразию, всеподобию, клишированию и копированию, создала предпосылки для унифицированных жизненных форм, ее урбанизированной ритмичности. Например, совсем в недалеком прошлом рожденные корпоративные праздники превратились в устойчивые формы – модели социализации и идентификации членов конкретного коллектива.

[1] Костина А. В., Гудима Т. М. Культурная политика современной России: соотношение этнического и национального. М. : ЛГИ, 2007. С. 26.

В предлагаемых условиях разрослось пространство потребления той или иной культурной формы, не требующей проявления творческой потенции. В таких условиях создаются предпосылки, заставляющие каждого человека искать что-то другое, удивительное, не похожее на то, что его окружает. Вспомним, с каким нетерпением и надеждой каждый из нас ждет праздника Нового года как чуда, обманываясь и откладывая ожидание до следующего раза. Любознательность или любопытство, ожидание нового – вероятно, врожденное качество. Стоит вспомнить, как малыш осваивает любую игрушку, предмет, вещь, природный ландшафт, зверей и как радуется этому познанию. Однако ситуация нескончаемой повторяемости приглушает качество новизны и на смену ей приходит «механическая» обыденность.

Вероятно, стремление к необычному, что свойственно этнической (коренной) культуре, скрытому в ней содержательному плану, зашифрованного в символических образах, притягивает человека к прошлому, к Традиции. Но общеизвестно, что этническая культура не передается по наследству, она постигается в процессе образования и воспитания. Вот тут и возникают проблемы вхождения человека в мир родовой (корневой) памяти, определения места своего народа в общем мировом пространстве. Эти проблемы обусловлены тем, что мир давно стал пестрым в этническом отношении, на карте мира нет ни одного государства, страны, республики, представленной моноэтнично (особый пример – столица Армении, г. Ереван), которая за короткое время стала городом практически одной этнии, хотя до 1990-х гг. представляла собой полиэтничный мир).

Когда говорят о национальной специфике любого государства, имеют в виду наличие гражданско-правового поля, закрепленного собирательным названием народа: француз, англичанин, японец. Каждое национальное государство объединяет на своей территории огромное количество этний, которые говорят на государственном языке

страны, но знают свой «материнский» язык и свою культуру. Что же может объединять все этносы внутри государства? Территория, характер ландшафта, типы хозяйственной деятельности, язык, но главное – исторически сложившиеся ценности, которые транслируются через сложившуюся символическую систему.

Когда говорят о ценностях, которые выступают скрепами консолидации этний внутри государства, встает вопрос, неужели эти ценности возникли в последнее время и явились результатом работы субъектов элиты и государства? Или эти скрепы диахронно отдалены, исторически проверены и закономерны?

Уже не требует доказательства то, что в культуре народов мира больше общего, чем единичного, а единичное, как правило, выступает специфическим. Может быть, на наличие этого общего влияет известная «незавершенность» человека (П. С. Гуревич), приведшая к созданию необъятной орудийной практики, в конечном счете – индустриализации и информатизации. В этом творческом процессе выстраивания диалога между человеком и природой, между человеком и миром, который был климатически и ландшафтно многообразен, возникали незаконченные формы культуры и орудия труда, а их варианты в ходе дальнейшей практики приобретали нюансы. Например, всем известен плов, технология его приготовления ни для кого не является загадкой, однако за неделю пребывания в Ташкенте с дружеским визитом, мы узнали дюжину вариантов и каждый из них при этом считался единственно верным. Интересно наблюдать за творческими спорами и о том, как готовить бишбармак, между татарами и башкирами во время проведения Бажовского фестиваля.

Общеизвестно, что в материальной и духовной культуре любой этнии много микровариаций, возможно, это связано с особым (природным) даром человека – даром воображения или имагинации.

Народы Волго-Уральской историко-этнографической (ИЭО) или историко-культурной области (ИКО) представляют идеальный вариант для анализа заданной проблемы. Урал, заселяемый с эпохи первобытности, находящийся на стыке разных ландшафтных зон и обилия рек, стал «проходным двором» для многих народов, еще не приобретших специфическую этническую окраску, а входивших в большие протоэтнические подразделения.

Так, из книги известной британской иранистки Мэри Бойс узнаем: «Примерно около 1600-х гг. до н. э. в степях (Урала. – *Л. Л.*) появляются колесницы, запряженные лошадьми. Остатки таких колесниц были раскопаны в иранских, по всей видимости, захоронениях на поселении в излучине реки Синташта в районе Челябинска»[1]. Далее автор развивает идею о рождении именно в этих местах в данных исторических условиях одной из древнейших религий, положивших начало другим религиозным системам, – зороастризма. Территория Урала осваивалась с эпохи палеолита, ямная культура сменилась эпохой Аркаима и Синташты, потом срубной и андроновской, впоследствии в зоне таежных лесов формируется культура финно-угров, которая вошла в тесное соприкосновение с волжскими булгарами, тюрками, аварами. В конце I тыс. до н. э и начале I тыс. н. э. активно гуляют по уральским степным просторам тюрки. Сейчас в Уральской ИЭО проживают народы, представляющие три языковых семьи: уральскую, алтайскую и индоевропейскую. За века совместного существования в разных природных зонах и ландшафтных условиях сформирован огромный банк типологически схожих культурных форм. Это было обусловлено характером забот населения, занимающегося земледелием и подвижным скотоводством, т. е. такими типами хозяйственно-культурной деятельности, которые формируют базовые элементы

[1] Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблина-Каменского. СПб. : Петер. Востоковедение, 1994. С. 12.

культурной жизнедеятельности этносов. К примеру, у всех народов Урала осенью проходят праздники, связанные с забоем мелкой птицы и приготовлением тушек на зиму: гусей (Каз омехе – у башкир и татар), кур (Кузьминки – у русских, Тейтерень пиянь кудо – у мордвы), петухов (Автан-Сыры или Автан-Яшки – у чувашей). Принципиальной разницы между курицей и петухом в этом случае нет, поскольку слово *курица* появилось в русском языке позднее (в XII в.). Изначально оно звучало как *кур* (петух) и значило 'крикун', 'певец' (лат. «галлус», франц. «шантеклер»)[1]. Это проблема этимологии, что же касается самой курицы, то в диком, природном виде она встречается в Юго-Восточной Азии и Индии, где и была одомашнена. Доместикация птицы произошла в одном месте – Азии, а знаком праздника она стала в другом – Уральской ИЭО. Об использовании кур в обрядовой практике народов Поволжья и Урала есть уникальное исследование Д. К. Зеленина, где он объясняет наличие такого знака как далекого отголоска обрядов жертвоприношений животных, заменивших человеческие жертвы[2].

Интересно не только наличие данного предмета-знака, но и формы работы с ним: выбор персонального кода, тех, кто имеет право есть курицу (вдовы – в Троецыплятнице, девушки – в Кузьминках); правила поедания (первые косточки от позвонка и крыльев не ломаются – «чтобы будущие куры были не уродливы»; часть костей заворачивается в тряпочку и закапывается в укромном месте по правилу «были бы кости, а мясо нарастет»); куры собираются вскладчину со всего мира, они представляют собой действие коллектива – «братчины», при этом куры отдаются добровольно или воруются, но воровство в данном случае

[1] Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. Т. 1. М. : Рус. яз., 2002. С. 457.

[2] Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1903–1913 гг. М. : Индрик, 1994. С. 105–163.

признается ритуально окрашенным, сакральным, а потому позволяемым, даже желаемым. Все перечисленное – художественная составляющая обряда, а рационально-функциональная основа осеннего действа – забой птицы, выращенной специально для нужд семьи, рода. Здесь наособицу выступает обряд троецыплятницы, больше связанный, по мнению Д. К. Зеленина, с культом предков, но для нашего анализа он добавочный, расширяющий картину использования кур в ритуально-обрядовой практике.

Морфологическая основа осенних праздников у народов Урала изобилует знаками (пиво, каши, черепешники), позволяющими создавать сложный текст праздничного действа. Все знаки-слова, знаки-предметы и знаки-действия экстраполируются на основную идею человеческого общества любой этнии – продолжение жизни рода. Чтобы мир природы и мир человека, зеркально отражая друг друга, могли жить в гармонии, нужен праздничный ритуал, нужно особое пространство и особое время, в котором проектирование будущего происходит в условиях реального проигрывания имитируемого будущего. Возможно, в этом стремлении все этнии выступают родственными. Когда говорят о диалоге культур, речь идет о понимании иного, другого, и принятии ценностей другого. Может быть, это иное – лишь вариант крупного гнездового знака, оставшегося нам от предков, и есть возможность исходить из понимания бесконечной вариативности мира и его многозначности. В таком случае для формирования национальной культуры есть устойчивая доминанта, отражающая общие морфологические системы этнических культур.

Челябинск, 2013

УДК 340.12

Идентификация человека в условиях глобализации

> ...Любой прогресс реакционен, если он не сопряжен с поиском специфически человеческого. И наоборот: отстранение от человеческой природы смертоносно для будущего.
>
> *П. С. Гуревич*

Если под глобализацией понимать создание не только общих для мировой практики форм политической, экономической, культурной, образовательной жизни, а также формирование наднациональных духовных констант, закрепленных символическим образом, то можно понять, что это явление не ново, просто оно прибрело характер «фундаментальной реальности». Вся история человечества – лишь свидетельство все большей интеграции народов и культур Земного шара с момента появления человека и освоения им все новых территорий. Трудовая, орудийная деятельность,формы обмена, перемещения, смешения народов (интеграция и дифференциация), их дисперсность внутри других, приводили к созданию типовых, интеграционных форм культуры. «Однако к концу XX в. интеграция достигла нового качества, позволившего говорить о цивилизационном сдвиге, который получил название “глобализация”», – пишет современный исследователь культуры О. Г. Беломоева[1]. Опираясь на работы Р. Робертсона, М. Тегранян и К. Тегранян, она вычленяет несколько фаз развития глобализации, начиная отсчет с 8000 г. до н. э. Этот период вошел в историю под названием «неолитической революции» и связан с освоением земледелия (в археологической классификации культуры этот период обозначен эпохой неолита). Оригинальный французский

[1] Беломоева О. Г. Универсализм культуры: опыт культурологического анализа. Саранск, 2005. С. 96.

мыслитель Фернан Бродель, хоть и не использовал в своем научном труде «Игры обмена» (1988) термин *глобализация*, но представил развернутую картину торгово-обменных отношений, охвативших мир и приведших к созданию уникальных межгосударственных корпораций на земле. Таким образом, глобализационные процессы – универсальное свойство человеческого общежития,тесно связанное с ним и отражающее его потенции в мировом масштабе. Однако в каждой конкретной государственно-территориальной общности процессы глобализации могут протекать с разной степенью интенсивности. Говоря о человечестве, можно это понимать абстрактно и виртуально, либо конкретизировать, приземляя человека на конкретную территорию и в конкретное историческое время.

Сегодня как никогда возникла проблема самого человека, которого рассматривают то, как творца – демиурга, то как типового обывателя, зашедшего в мир по природным данным. Человечество – это не просто совокупность, полученная способом сложения, это уникальный, беспредельный мир культуры, заполненный символико-смысловыми текстами. Эти тексты создаются, поддерживаются, дополняются и транслируются от поколения к поколению. Благодаря текстам каждый конкретный человек ориентируется в мире, солидаризируется с себе подобными, поддерживает внутреннюю потребность в ценности и идеале, и таким образом идентифицируется.

Идентификации могут проявлять себя в различных социокультурных вариантах: основополагающих (национальная, культурная, этническая); профессиональных (медицинская, научная, педагогическая и т. д.); возрастных и др. Для государственного образования важнейшей является национальная идентификация, поскольку только она выступает скрепой государственности, под «крышей дома» которого живут разные этнические образования, демонстрирующие поддержку общих для всех ценностей.

Если учитывать, что весь мир полиэтничен, то необходимо понимать, что под одной «крышей» проживают люди разной этнической принадлежности, а, значит, разного текста культуры и объединить их общим культурным контекстом представляется важной проблемой современности.

Человек как вид и биологически, и социально, и культурно является субъектом группового общежития. В условиях глобализации, предоставляющей огромные возможности выбора идентификации, человек имеет возможность равнозначно или по принципу предпочтения выбирать формы коммуникационных связей, входя в различные социокультурные группы. В этих условиях в последние десятилетия обнаружилась проснувшаяся тяга к своим корням. «...Возврат к формам группового общения, характерный для этнической культуры, доказывает, что в современном мире гораздо большей значимостью, чем половину века назад, обладают те факторы, которые помогают человеку идентифицировать себя в гораздо более значительной степени со своей этнической группой, чем с национальной культурой, интегрирующей различные локальные образования»[1].

Исходя из такого посыла, в последние два десятилетия в России созданы национальные округа и автономии, национально-культурные центры, дома дружбы народов, на телевидении всем народам предоставлено право вести передачи на родном языке. Челябинская область, в которой проживают более 130 народов, тоже активно осуществляет программу развития этнических культур больших и малых народов, в разное время появившихся на Урале. Работает Дом дружбы народов, разработаны Областным научно-методическим центром эффективные художественные этнопроекты. Необходимо упомянуть Бажовский фестиваль, который объединил 10000 человек разных национальностей, стал брендом Челябинской области и привлек внимание зарубежных

[1] Костина А. В., Гудима Т. М. Культурная политика современной России: Соотношение этнического и национального. М., 2007. С. 6.

коллективов (за 20 лет своего существования он приобрел черты международного форума). В рамках фестиваля организуются выступления фольклорных и народных коллективов, конкурсные программы, работает город мастеровых людей Урала, открывается национальная улица, на которой проходят праздники. Практически в каждом районе, городе, Доме творчества детей или школе есть этнографический музей или фольклорный коллектив. В условиях обращения к истокам, архаике, что уже обозначено культурологами как «неоархаический взрыв», активизируется интерес к корням и повышается степень идентификации поэтническому принципу. Рассмотрим такое утверждение на конкретном примере. Учебный центр традиционной культуры Челябинской государственной академии культуры и искусств третий год проводит фронтальное исследование, позволяющее выявить реальную картину хранения и трансляции этнических традиций народов, проживающих на территории Челябинской области. Такой тип исследований потребовал, с одной стороны, изучения этногенеза и этнической истории, материальных и символических знаков культуры, фольклора и прикладного творчества, с другой – экспедиционной работы в места компактного проживания этнических групп, посещения национально-культурных центров и мероприятий, ими проводившиеся, а также бесед, опросов представителей изучаемых этний.

Анализ имеющегося материала и наблюдения указывают на то, что различные этнические сообщества развиваются неравномерно, с разнойдолей интенсивности, а подчас – с разной целевой установкой. Одни ориентируются только на сохранение культурно-этнического своеобразия (мордва, немцы, поляки, чуваши, евреи); другие – на активное встраивание в государственные и управленческие организации (башкиры, татары); третьи представляют определенные локусы, экономически связанные со своей республикой (армяне, грузины, азербайджанцы). Иногда культурная и этническая

идентичности становятся базовыми и проявляют себя агрессивно по отношению к государству, требуя самостоятельности и автономии внутри республики или даже области (башкиры Челябинской области не однажды предлагали Кунашакский район выделить внутри области).

Такая установка национально-культурных центров расшатывает государство, не способствует его целостности, не отражает основного положения, заключающегося в том, что любое государство представляет собой национальное образование, включающее в свой состав все этнические группы и сплачивая их на основе гражданства, права и общих ценностей. Такая картина характерна для верхней, управленческой части, возглавляющей национально-культурные центры. На бытовом уровне можно увидеть совершенно противоположное, иное. Это иное обусловлено формой крепкого прикрепления человека к конкретной территории и к тем семейно-групповым связям, которыми он повязан с детства.

Один пример. Изучая чувашскую культуру, мы искали в Челябинске или области людей этой национальности. Как окажется позже, в наших учебных студенческих группах чуть позже «обнаружатся» чуваши, но изначально они промолчали. Заметим, на вопрос: «Есть ли среди студентов представители разных национальностей?» утвердительно и с гордостьюотвечают только татары и башкиры, скромнее – украинцы, другие просто молчат. Совсем иное дело – ребята, приехавшие учиться из Средней Азии (о них особый разговор, поскольку они с детства получают «прививку» на сохранение менталитета и гордости за свой народ).

В ходе исследования мы познакомились с Олесей Николаевной Ерахтиной, чувашкой по национальности. Она – врач, вместе с мужем Женей окончила Челябинскую медицинскую академию, живет в Копейске, работает в Челябинске. Нами решено было подготовить фильм о семье Олеси Николаевны, и мы попросили подготовить для нас

небольшие заметки, которые мы со студентами перечитывали много раз. Казалось бы, ничего особенного в том, что она написала, нет, но, сколько любви, уважения и великого почтения к предкам продемонстрировала эта красивая, молодая, современная женщина. Она пишет: «Я хочу познакомить вас с моей землей, землей моих предков. И то тепло, ту любовь, которую я испытываю к своей Родине, своему народу и, конечно, к своим близким, я хочу передать вам»[1]. Казалось бы, в таком заявлении нет ничего особенного, но это не так. Особенность в том, что Олеся Николаевна никогда не была в Чувашии, она родилась в с. Базлык, что находится в Башкортостане. Идем по тексту «Мама – Нина Аркадьевна Борисова (в юности – Леонтьева, 1955 г. р.) чувашка, папа – Николай Васильевич Борисов (1957 г. р.) украинец, семья его приехала с Дона после войны, но сам он родился в Татарстане. Мама в 17 лет переехала в Абдуллино, закончила техникум, переехала в с. Зай Бугульминского района, где работала на железной дороге, а папа был составителем поездов. Здесь познакомились, полюбили друг друга, поженились и переехали жить в г. Сатку. Родился брат Вася, потом я. Были сложности с жильем и меня отправили жить к бабушке в с. Базлык, которая и привила мне любовь к чувашской культуре, деревне, людям труду. Именно бабушка – Дарья Васильевна Леонтьева (в девичестве – Семенова, 1926 г. р.) стала связующим звеном между мной и чувашской культурой»[2]. Сейчас после смерти бабушки, в ее дом, запустевший и одинокий, переехали жить родители Олеси Николаевны, и сейчас он снова стал живым очагом родовой традиции, возле которого собираются все родственники.

Заметим, в семье говорили с мамой и бабашкой на чувашском языке, с папой – на русском. Сама Олеся Николаевна

[1] Материалы экспедиции // Архив учебного центра традиционной культуры Челябинской государственной академии культуры и искусств (ныне – Учебный центр традиционной культуры имени А. И. Лазарева).

[2] Там же.

прекрасно говорит на двух языках, очень современная, яркая, у нее двое сыновей – Александр и Федор, но у этого поколения детей нет знания чувашского языка.

Олеся Николаевна – прекрасный пример «встроенности» человека в мир и указывающий на наличие типологических свойств, которые характерны для большинства, населяющих Урал и Россию в целом. С одной стороны, она идентифицирует себя с этносом, своим народом – чувашами и мечтает о том, чтобы об этом удивительном, с большой биографией народе знали другие. Но Родиной называет с. Базлык, что в Башкортостане, ассоциируя свою принадлежность этносу с конкретным местом проживания. По ходу работы она помогает нам содержательно книгами, семейными фотографиями, воспоминаниями, и материально, оплатив все расходы на экспедицию в с. Базлык Башкортостана. С другой – наш респондент, «наша» Олеся Николаевна (так мы ее зовем между собой) совершенно органично вписывается в национальную идентификацию – россиян, выполняя все правила государственного и человеческого общежития. Можно говорить и о профессиональной идентификации, требующей от нее новых знаний, поэтому повышение квалификации для нее – норма и залог успешной профессиональной деятельности.

Таким образом, человек как существо биологическое и социальное, ориентируется на те материальные и духовные артефакты культуры, внутри которых растет, формируется, создавая свой багаж ценностей. В таком контексте можно говорить о некоторой потере исходной полноты этнической культуры, поскольку ее носители многое не знают или не помнят, но кодовые знаки памяти все же сохраняются. На бытовом уровне национальная, культурная и этническая идентификации протекают естественно, гармонично, и каждый человек имеет возможность воспользоваться разными идентификационными формами, чтобы комфортно себя чувствовать в окружающем мире.

Челябинск, 2013

УДК 398(57)

Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного социокультурного пространства

Под единством социокультурного пространства можно понимать не конкретную реальность, определяемую топографически или географически, имеющую четкие очертания или конфигурацию и определяемую заданным или сформированным сущностным ядром. Социокультурное пространство изначально задается характером ландшафта, наличием сырьевых данных, характером производства, системой эконом-социальных связей, но скрепляется и функционирует за счет тех бесконечно многочисленных связей между людьми, которые определяют ценностно-смысловые ходы движения, приоритетные для конкретного исторического пространства.

Единство социокультурного пространства проявляется через такую категорию, как дух народа, и выражает совокупность тех ценностей, такого набора качеств жизни, которые необходимы для нормального, комфортного существования определенной социальной общности, проживающей на конкретной территории.

Говорить о единстве социокультурного пространства в целом, например общероссийского, невозможно, поскольку единство складывается из большой множественности разных социокультурных пространств, которые не просто накладываются друг на друга, а имеют общую базовую, обусловленную историческим ходом, основу бытийного существования, может быть, в варианте горнего мира. Социокультурное пространство не совпадает с историко-этнографической областью, хотя содержательно помогают друг другу, выражая не только особый способ существования, но и особый способ видения мира, и отражение этого мира через имагинационную практику.

Большой помощницей в формировании единого социокультурного пространства является традиционная культура.

Не разворачивая споров о природе традиции и традиционной культуре, оговорим, что традиционная культура как фантом присутствует в любом субкультурном образовании, в каждом фрагменте культурной деятельности, являясь первичной в истории культуры, отшлифованной временем, всегда детерминантно встраиваясь в новые культурные формы. Традиция как фундамент, база, универсум структурирует любой культурный фрагмент в синхронном и диахронном аспектах. Как элемент живой, хранящий в себе «ядро этнической памяти», традиция обустраивает всю систему культуры, наводя в ней порядок с помощью адаптационно-деятельностных моделей поведения, при этом под ядром памяти мы понимаем глубинный смысл, тайну и счастье бытия.

В таком дискурсе совершенно интересно заявляет о себе институт праздника. С одной стороны, оторванный напрямую от материальной реальности и быта, производства благ (ничего не производит, не продает, не обменивает), именно он явился первоначальным «материнским чревом», лоном, в котором рождалась и развивалась культура. Именно праздник в самых первоначальных, примитивных, наивных формах стал резервуаром и хранилищем ценностей формирующейся человеческой общности. Ценности же представляли собой первый духовный опыт, первую духовную практику постижения тайны бытия человека и общества в целом. Целостность окружающего мира формировала предпосылки понимания необходимости целостности человеческого общества. Процессы глобализации можно рассматривать как случай проявления первоначальной и последующей целостности человеческого общества. Со временем характер и интенсивность расселения народов, их сдвиги, процессы дифференциации и интеграции, развития и упадка, слияния и дисперсности, встроенность в окружающий мир создавали почву для формирования относительно локальных особенностей, которые были сущностно непринципиальными, но все же их присутствие чувствовалось.

Одна из особенностей Урала и его жителей заключается в том, что и для уральских рабочих и казаков характерна тесная связь с традиционной культурой предков – крестьян, с психологией хозяина земли. А тот, кто повязан с землей хоть в деревне или на дачном участке, как бы нечаянно повязывает себя узами «брака» не только с землей, но и со всем космосом. Возможно, это одна из причин жизнедеятельности традиционных, в основе своей земледельческих, праздников на уральских просторах.

К тому же приходится особо считаться с тем, что русская традиционная культура в целом и праздничная в частности на Урале активно разворачивается в синхронном срезе всего лишь 300 лет, несмотря на то что русская вольница успешно проникала за Оку и Волгу уже в XII в., но была рассыпанной, не структурированной, хотя можно предположить, что все-таки оставила след и в материальной культуре, и в устной фольклорной практике. Как видим, за три столетия традиционная культура русских на Урале формировала свой образ, несколько отличающийся от того, с какого места пришел сюда «народец». В условиях конкретного места люди усваивали особый колорит и капризы погоды, характер ландшафта, короткое время работы с землей, типы сформированного земледелия и видов деятельности уже живущих здесь народов, оставшихся после многочисленных переселенческих бурь и движений. Это народы в первую очередь финно-угорской группы уральской языковой семьи и тюркской группы алтайской языковой семьи. В контактных зонах, как показывают этнографические исследования, степень и активность диффузных явлений повышается, что является результатом активного заимствования тех элементов культуры, которые необходимы для органичной жизнедеятельности каждого отдельного этноса.

Это хорошо заметно на примерах языковых контактов, пищевых кодов, игровых форм культуры. Праздник в таком контексте в истории культуры явился универсальной формой сбора всех «ингредиентов» культуры, представляющих собой

родовую народную память об особом мире, в котором все гармонизируется: человек и природа, человек и семья, человек и общество, человек и мир.

С этой точки зрения, если рассматривать традиционные праздники народов Урала, то радует и дает надежду на хорошую перспективу типологическая тождественность всех праздничных календарей.

Праздничные календари народов Урала

Русские	**Христианские (православные) двунадесятые**	**Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши**	**Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты**
Колядки, святки – праздник зимнего солнцеворота (25 дек. / 6 янв.)	Рождество Христово (25 дек. / 6 янв.) – Праздник обрезания Господня (1 янв. / 14 янв.) – Навечерие Богоявления (5 янв. / 18 янв.) Богоявление или Водокрещение (6 янв. / 19 янв.)	Картыуган, нардухан (башк.) Нардган (чуваш.); нарды-ван (мишари); сурхури – святки (чуваш.) – рождение зимы, снега. Отмечается где-то с 14 по 25 дек. накануне поста	Рождественский дом: Кштиманъ-куд; Рошту-вань кудо (эрз.). Другое название: Плясовой дом, или Кишни чуд. Рошту-ва, Рош тува – Рождество Христово, Шорнкйол (мари) – зимнее солнце. 14 дней длился праздник, посв. духам – покровителям домашних животных, птиц, пчел и почитаемых деревьев
	3. Сретение Господа и Бога Иисуса Христа (2/15 фев.)		Сретение (эрз., мокш.) – 2 фев. Через 40 дней после рождения Иисуса Мария и Иосиф пришли в Иерусалимский храм, чтобы в соответствии с религиозным законом принести в жертву двух горлиц

Русские	**Христианские (православные) двунадесятые**	**Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши**	**Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты**
Масленица – проводы зимы (за 7 недель до Пасхи)		Серән, суран – проводы зимы, встреча весны. Асла саварни (чув.) – Великая масленица; Кесен саварни (чув.) – масленица	Масланця (мокш.) Мастя (эрз.) – масленица (за 7 недель до пасхи). Пекут блины, катаются на качелях с горки, на лошадях
Герасим-грачевник – праздник первой встречи весны (4–9 марта)		Каргатуй (карга – грач, туй – праздник), карга боткахы – вороний праздник, свадьба, иногда грач. Жертвоприношения черному ворону, роднику. Праздник длится 5 дней. Люди шли к наусам, ставили кушанья, а напитки – на крыши домов (души предков это все поедают)	Урине хотəл – вороний праздник (знаменовал половину года; два периода – холодный и теплый)
Новый год в России отмечали 1 марта до 1492 г., потом 1 сент. – до 1699 г.		Наурыз, наурых бейрами – новый день, Новый год (21 марта) – праздник равноденствия, Имен Байран (чуваш.) – весной, молятся об изобилии, закалывают мелких животных	Инечи – Великий день – встреча древнего весеннего праздника. Кереметный праздник – приносят в жертву зверей, рыжую или черную корову. Культу солнца каждый хозяин жертвует птиц, пирожное и хмельные напитки

Русские	Христианские (православные) двунадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
	Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта / 7 апр.)		Благовещенья (мокш.); Благовещения (эрз.) (25 марта / 7 апр.)
		Емсәсәк (ем – питание, сәсәк – цветок, подснежник) – праздник подснежников, пробуждения природы	
Вербич, вербное воскресенье (вербохлест) – последнее воскресенье перед Пасхой	Вход Господень в Иерусалим (за 7 дней до Пасхи)		Верма (мокш.); Эрьба (эрз.) – Вербное воскресенье, за неделю до Пасхи. Акечка (на страстной неделе – праздник проходит в богомольной стороне – дощечка, усыпанная трухой от сосен, – бог деревьев). Молятся
День Егория, Егорьев день, Юрьев день, выгон скота в поле – 23 апр.			Ягодий (мокш.), Егорий (эрз.) 232 апреля / 6 мая. Праздник земледелия
Думается, в древности был праздник расцвета весны. Олень – золотые рога; Соловая кобылка; Три елочки, Турушлан – праздник расцвета весны	Пасха, Воскресенье Господне – праздник праздников, отмечается в первое полнолуние после первого воскресенья, наступившего после равноденствия		Очижи (мокш.) Инечи (эрз.) Пасха

Русские	**Христианские (православные) двунадесятые**	**Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши**	**Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты**
Родительские дни – дни поминовения усопших (8–9 день после Пасхи)	Фомина неделя (8–9 день после Пасхи, понедельник, вторник)	Ололар Айяты – в память предков (горные башкиры должны были до этого праздника захоронить головы забитых животных). Джиены – весенне-летние собрания (сбор дикого лука и щавеля)	
	Никола-вешний (9 / 22 мая) – день поминовения		Киза Микола (мокш.); кизе Микола (эрз.) – летний Никола, 22 мая. Самый почитаемый святой после Бога
Праздник первой борозды, праздник сева		Беренче буразна – праздник первой борозды. Орлык чыгару – вынос семян в день сева (татар.) Аксакалы перед севом вместе с зерном разбрасывают крашеные яйца	Анча Соарен – распахивание земли (мари). Идут на поле, каждый несет что-нибудь из пищи и питья в жертву. Ага Пайрем (мари) – начало пахоты. Герн поттон – поход на пашню
		Кереметь Пасадос (чув.) – праздник очищения; начинали пахать поля, жертвоприношения перед 7 огнями. У чувашей есть праздник земли Синсе	Ака яшка – праздник сохи (удм.). Кереметь озкс (мордов.)

Русские	Христианские (православные) двунадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
	Вознесение Господне (40-й день после Пасхи, всегда в четверг)		Вознесение Господне (40-й день после Пасхи, всегда в четверг). За 10 дней до сошествия Духа Святого на апостолов, Христос вознесся на небо с горы Елеон вблизи Вифании
		Чэчэк байраме – праздник цветов, цветения черемухи	
Праздник русской березки (через 7 недель от Пасхи)	Пятидесятница или Сошествие Святого Духа на апостолов или Троица (через 7 недель после Пасхи)	Ат аягы кыздыру коне – день разогрева конских копыт. Сабантуй – праздник плуга; акатуй (чув.) – праздник пахоты. С. И. Руденко считает, что сабантуй – отголосок религиозного праздника, отмечается сразу же после Каргана, сейчас праздник окончания сева. Симек (чув.), у русских семик. Токмач – через неделю после Троицы	Праздник завершения пахоты: Гырон быдтон – окончание пахоты, Тулыс сур – весеннее пиво; Герншыд – угощение после сохи. Тройця (мокш.); Тровиця (эрз.) Троица (в 50-й день после Пасхи). Сошествие духа Святого на апостолов, в чем приняли участие все три лица святой Троицы: Бог-отец, Бог-сын и Бог-Дух святой
		Летний Нардуган или Сэскэ байрамы – праздник цветов (с 5 июня по 5 июля)	Перед сенокосом Чужем он (летний пир); куар сур (пиво в честь листвы; куар мудор (удм.) – лиственный мудор

Русские	**Христианские (православные) двунадесятые**	**Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши**	**Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты**
Праздник Ивана Купалы – праздник летнего солнцеворота (22 – 24 июня)	Рождество честного славного пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (24 июня)	Кояш байраме – праздник солнца (22 – 24 июня)	Летний мудоровый праздник. Мудор – алтарь божества Воршуда. Летнее богомолье. Приносят в жертву пестрых дятлов. Купальна, Валнома чи: вода, огонь, растительный мир
		Джиены – собрания как праздник благодарения земле за разнотравье (в конце июня, перед покосом). В этот праздник девушкам и женщинам разрешалось открыть лицо	
Проводы весны (29 июня)	Праздник славных и всехвальных первоверховных апостолов Петра и Павла (29 июня / 12 июля)	Кэккук сэйе – праздник ягоды, начала лета	Пятру (мок.); Петров (эрз.) – Петров день (29 июня – 12 июля) – в память мученической смерти Петра и Павла. Иногда называют «пси Пятру» (пси – жарко)
		Жиляк байраме – праздник ягоды, начала лета	

Русские	Христианские (православные) двунадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
Первый Спас – Медовый (1 авг. / 14 авг.) Второй Спас – Яблочный (6 авг. / 19 авг.) Третий Спас – Хлебный, ореховый (16 авг. / 29 авг.)	Воспоминание происхождения древ Честного и Животворящего Креста Господня (1 авг. / 14 авг.) Преображение Господне (6 авг. / 19 авг.) Успение Пресвятой Богородицы (15 авг. / 28 авг.) Перенесение нерукотворного образа Иисуса Христа из Едессы в Царьград (16 авг. / 29 авг.)		Ильгянь ши (мокш.); Ильянь чи (Ильин день) – 2 августа, в честь грозного пророка Ильи
Праздник начала урожая – зажинки		Култэ Байраме (башк.) – зажиночный праздник, беречение теземнер (татар.) – праздник первого валка	Юмон Байран – осеннее празднество, заимствованное у татар (жертвоприношение и молитвы) Ушкинде Байрам – жатвенный праздник (в каждой семье пироги, напитки, угощение в доме и на улице). Благодарят землю за урожай
Праздник окончания жатвы – дожинки			

Русские	**Христианские (православные) двунадесятые**	**Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши**	**Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты**
Праздник Бабьего лета (1–14 сент.). 21 сент. – праздник Матерей	10. Рождество Богородицы (8 сент. / 21 сент.)	Эбейзэр сыуаги – праздник бабьего лета	Тейтерень пиянь кудо (девичий дом пива) – праздник урожая. Кишева морамо кудо (дом плясок и песен)
	11. Воздвижение Креста Господня (14 сент. / 27 сент.)		Движение (мокш.), Воздвиженье (Воздвижение) – 27 сент.
Осенние посиделки: капустки, супрядки, копотихи		Каз омэхе – праздник забоя гусей; сус тукну омэхе – праздник изготовления пряжи; Тула омэхе – изготовление сукна; Баур аше или баур аше – забой скота. Помочи – ниме (чуваш.). Курт ниме – строительство дома; алыл-маш – рукообмен	Пивань каямо – праздник наливания (где-то на покров). Посиделки у мордвы – в основном вышивка: в 6 рядов вышивают рубашки – наля; в 8 рядов – разлетайку – руця; в 10 рядов – праздничное одеяние – покой
	12. Введение во храм Пресвятой Богородицы (1 окт. / 14 окт.)	Телэккэ сыгу – выход на природу для пожеланий	Юргаша Паса – просят о благополучной зиме, приносят в жертву домашний скот
Кирмаш (ярмарки) – съезжий праздник	Никола зимний (6 дек. / 19 дек.) поминовение усопших	Джиены – гостевание одной деревни у другой	Праздники окончания жатвы

В данном случае нами представлена только первоначальная картина, отражающая многочисленные связи, которые пронизывают праздничные календари народов Урала. Эти связи – результат не только многочисленных заимствований по принципу симпатий (ведь культура в целом рождается кумулятивно, все время прибавляя что-то в свой арсенал), а убедительная аргументация того положения, что народы, находящиеся в одинаковой экономическо-географической среде, создают схожие формы хозяйственно-культурной деятельности. Им свойственны и схожие моральные установки, формируются общие концепты картины мира, ведущие в конечном счете к созданию единого социокультурного пространства, где все формы идентификации разных этнических групп приводят к формированию единой культурно-национальной идентичности россиян.

Челябинск, 2013

Список используемой и рекомендуемой литературы

1. Алексеев, В. П. История первобытного общества / В. П. Алексеев, А. И. Першиц. – Москва : АСТ, 2004. – 350 с.
2. Арутюнов, С. А. Культурная антропология / С. А. Арутюнов, С. И. Рыжакова. – Москва : Весь мир, 2004. – 2616 с.
3. Арутюнов, С. А. Обычай, ритуал, традиция / С. А. Арутюнов // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 97–99.
4. Астафьева, О. Н. Глобализация как условие социокультурной интеграции : противоречия, пути преодоления / О. Н. Астафьева // Библиотековедение. – 2007. – № 1. – С. 17–23.
5. Барташевич, Г. А. Праславянские элементы в белорусской обрядовой поэзии весеннего цикла / Г. А. Барташевич // Славянские культуры и мировой культурный процесс: тезисы докладов и сообщений. – Минск, 1982. – С. 51–53.
6. Беломоева О. Г. Универсализм культуры: опыт культурологического анализа / О. Г. Беломоева. – Саранск, 2005.
7. Березкин, Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Истоки древней религии/ Ю. Е. Березкин. – Ленинград, 1987.

8. Березкин, Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света. Из Старого в Новый Свет: мифы народов мира / Ю. Е. Березкин. – Москва, 2009. – 447 с.
9. Березкин, Ю. Е. Об универсалиях в мифологии / Ю. Е. Березкин // Теория и методика архаики : материалы теоретического семинара. – Санкт-Петербург, 2003. Вып. 3. С. 24–36.
10. Бернштейн, Б. М. Традиция и социокультурные структуры / Б. М. Бернштейн // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 107–109.
11. Бляхер, Л. Е. Социальный хаос: философский анализ и интерпретация : дис. ... д-ра филос. наук / Л. Е. Бляхер. – Владивосток, 1998. – 298 с.
12. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс; пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблина-Каменского. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 1994. – 288 с.
13. Воеводина, Л. Н. Мифология и культура / Л. Н. Воеводина. – Москва, 2002. – 384 с.
14. Гачев, Г. Д. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира / Г. Д. Гачев. – Москва, 2007. – 510 с.
15. Генисаретский, О. И. Несколько замечаний о проектной культуре / О. И. Генисаретский // Наука о культуре: итоги и перспективы : инф.-аналит. сб. – Москва, 1995. Вып. 2.
16. Головнёв, А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А. В. Головнёв. – Екатеринбург, 1995. – 605 с.
17. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер . – Москва : Гл. ред. вост. лит., 1987. –218 с.
18. Гуревич, П. С. Культурология : учебник / П. С. Гуревич. – Москва : Гардарики, 2003. – 280 с.
19. Гуревич, П. С. Философия культуры / П. С. Гуревич. – Москва : Nota Bene, 2001. – 352 с.
20. Гусев, В. Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье / В. Е. Гусев // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском уровне / под ред. Н. И. Толстого. – Москва, 1986. С. 62–77.
21. Гусев, В. Е. Типология фольклоризма / В. Е. Гусев // Понятие и явление фольклоризма : докл. на междунар. конф. фольклористов. – Кечкемет (ВНР), 1981.

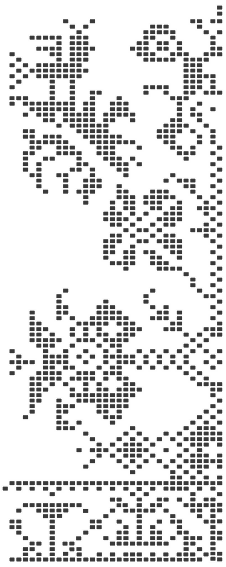
22. Джери, Д. Большой толковый социологический словарь : в 2 т. / Д. Джери, Дж. Джери. – Москва, 2001.
23. Домников, С. Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество / С. Д. Домников . – Москва : Алетейа, 2002. – 671 с.
24. Дри, Р. Латинская Америка: подлинность, историческая память и утопия / Р. Дри // Латинская Америка. – 1992. – № 9.
25. Евсевьев, М. Е. Мордовская свадьба / М. Е. Евсевьев. – Саранск, 1959. –270 с.
26. Елатов В. И. Песни восточнославянской общности / В. И. Елатов. – Минск, 1977. – 245 с.
27. Зеленин, Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1903–1913 гг. / Д. К. Зеленин. – Москва : Индрик, 1994. – 400 с.
28. Зелов, Д. Лесная: славная и великая виктория наших предков, или как отпраздновали 300-летие со дня битвы ее потомки (о Полтавской битве) / Д. Зелов // Праздник. 2009. № 3. С. 29–31.
29. Зимовец, С. Н. Этнокультурные предпосылки геополитического образа современной России / С. Н. Зимовец // Наука о культуре: итоги и перспективы : информ.-аналит. сб. – Москва, 1995. – Вып. 4.
30. Зуева, Т. В. Волшебная сказка / Т. В. Зуева. – Москва, 1993. – 237 с.
31. Исторический бой за снежную крепость // Праздник. – 2004. – № 3.
32. Исупов, К. Проблема «игра и искусство» в связи с пришвинской теорией «творческого поведения» / К. Исупов // Материалы XXVI Научной студенческой конференции. Литературоведение. Лингвистика. Тарту, 1971. – С. 47–49.
33. Каган, М. С. Человеческая деятельность. (Опыт системного исследования) / М. С. Каган. – Москва : Политиздат, 1974. – 328 с.
34. Костина, А. В. Культурная политика современной России: соотношение этнического и национального / А. В. Костина, Т. М. Гудима. – Москва : ЛГИ, 2007. – 264 с.
35. Костина, А. В. Соотношение и взаимодействие традиционной, элитарной и массовой культуры в социальном пространстве современности : автореф. дис. ... д-ра культурологии / А. В. Костина. – Москва, 2009. – 38 с.
36. Кызласов, И. Л. Камень дыроватый (символика пещерных святилищ и культовой стрельбы из лука) / И. Л. Кызласов // Этнографическое обозрение. – 1999. – № 4. – С. 37–50.

37. Леви-Строс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Строс. – Москва : Республика, 1994. – 382 с.
38. Леонтьев, К. Записки отшельника / К. Леонтьев. – Москва, 1992. – 538 с.
39. Лихачев, Д. С. Русская культура / Д. С. Лихачев. – Москва : Искусство, 2000. – 438 с.
40. Лобанов, Н. А. Традиции и обычаи народов России. Вторая российская конференция с международным участием : в 2 т. / Н. А. Лобанов. – Санкт-Петербург, 2000.
41. Лурье, С. В. Историческая этнология / С. В. Лурь . – Москва : Аспект-пресс, 1997. – 445 с.
42. Маковский, М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов / М. М. Маковский. – Москва, 1996. – 415 с.
43. Маркарян, Э. С. Очерки теории культуры / Э. С. Маркарян. – Ереван, 1969. – 228 с.
44. Маркарян, Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции / Э. С. Маркарян // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 78–96.
45. Маркарян, Э. С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений / Э. С. Маркарян // Методологические проблемы исследования этнических культур : материалы симпозиума. – Ереван, 1978. – С. 6–17.
46. Мартынов, В. И. Конец времени композиторов / В. И. Мартынов. – Москва, 2002. – 293 с.
47. Мартынов, В. И. О бриколаже в музыке / В. И. Мартынов // Религия и искусство : материалы науч. конф. «Религия и искусство нового и новейшего времени». – Москва : ГИТИС, 1998. – С. 287–301.
48. Медриш, Д. Н. Путешествие в Лукоморье. Сказки Пушкина и народная культура / Д. Н. Медриш. – Волгоград : Перемена, 1992. – 144 с.
49. Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – Москва, 1987.
50. Мкртумян, Ю. И. Основные компоненты культуры этноса / Ю. И. Мкртумян // Методологические проблемы исследования этнической культуры : материалы симпозиума. Ереван, 1978. – С. 42–48.

51. Морфология культуры. Структура и динамика / Г. А. Аванесова, В. Г. Бабаков, Э. В. Быкова и др. – Москва : Наука, 1994. – 414 с.
52. Осипова, О. А. Американская социология о традициях в странах Востока / О. А. Осипова. – Москва, 1985. – 129 с.
53. Переходные процессы в русской художественной культуре. Новое и новейшее время / ред. Н. А. Хренов. – Москва, 2003. –494 с.
54. Рак, И. В. Мифы Древнего Ирана / И. В. Рак. – Екатеринбург, 2006. – 388 с.
55. Роззак, Т. Незавершенное животное. Форпост эпохи Водолея и эволюция сознания / Т. Роззак // Человек и общество. – Москва, 1992. – Вып. 4. – С. 175–208.
56. Русский праздник: праздники и обряды народного земледельческого календаря : ил. энцикл. / О. Г. Базанова, Т. А. Зимина и др.; под ред. И. И. Шангиной. – Санкт-Петербург, 2001. – 668 с.
57. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – Москва : Наука, 1994. – 638 с.
58. Саринглян, К. С. О регулятивных аспектах культурной традиции и др. / К. С. Саринглян // Советская этнография. – 1981. – № 1. – С. 78–114.
59. Символы, знаки, эмблемы : энцикл. / авт.-сост. В. Андреева. – Москва, 2004. – 556 с.
60. Словарь иностранных слов в русском языке / под ред. И. В. Лёхина и проф. Ф. Н. Петрова. – Москва, 1954. – 856 с.
61. Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. – 4-е изд. – Москва, 1989. – 1633 с.
62. Суханов, И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений / И. В. Суханов. – Москва, 1976. – 216 с.
63. Тасалов, В. И. Искусство в системе Человек – Вселенная: эстетика «антропного принципа» на стыках искусства, религии, естествознания / В. И. Тасалов. – Москва, 2007. – 251 с.
64. Тейлор, Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тейлор. – Москва : Политиздат, 1989. – 572 с.
65. Токарев, С. А. Аксиологический подход к культурной традиции / С. А. Токарев // Этнографическое обозрение. – 1981. – № 2. – С. 104.
66. Толстой, Н. И. Заметки по славянскому язычеству. Первый гром в Полесье. Защита от града в Полесье / Н. И. Толстой, С. М. Толстая // Обряды и обрядовый фольклор. – Москва, 1982. – С. 49–83.

67. Угринович, Д. М. Обряды: за и против / Д. М. Угринович. – Москва, 1975. – 175 с.
68. Харитонова, В. И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект / В. И. Харитонова// Этнографическое обозрение. – 2010. – № 3. – С. 7–21.
69. Хачатурян, В. М. Миф в массовой культуре: к проблеме архаической компоненты в неомифологии / В. М. Хачатурян // Обсерватория культуры. – 2009. – № 1. – С. 26–33.
70. Хренов, Н. А. Культура в эпоху социального хаоса / Н. А. Хренов. – Москва : Едиториал УРСС, 2002. – 447 с.
71. Хренов, Н. А. Смена культурных циклов на рубеже XX – XXI веков: передвижение периферийных сфер в центр культуры / Н. А. Хренов // Традиционная культура. – 2006. – № 4. – С. 3–22.
72. Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. – 5-е изд., стер. / П. Я. Черных. – Москва : Русский язык, 2002.
73. Чеснов, Я. В. Лекции по исторической этнологии / Я. В. Чеснов. – Москва : Гардарика, 1998. – 400 с.
74. Чистов, К. В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования / К. В. Чистов // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 105–107.
75. Элиаде, М. Космос и история / М. Элиаде. – Москва : Прогресс, 1987. – 311 с.
76. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – Москва, 1994. – 143 с.
77. Юнг, К. Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг. – Москва : Серебряные нити, 1997. – 367 с.

III



ТРАДИЦИЯ КАК ВСЕОБЪЕМЛЮЩИЙ ИНСТРУМЕНТ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ПРАЗДНИКА И КУЛЬТУРЫ В ЦЕЛОМ

УДК 796.5

Традиционный праздник в современном институализированном этнокультурном пространстве – этнографической деревне

Удивительные процессы проходят сегодня в культуре. Яростные споры о роли и месте традиционной культуры в общем культурном массиве, активно будируемые среди ведущих теоретиков, подчас заканчиваются категоричным заявлением о ее неизбежной и вполне закономерной гибели. Так, известный современный культуролог А. Я. Флиер констатирует: «Традиционная народная культура как особый социальный тип культуры заканчивает свое историческое существование…»[1]; «…социальное развитие общества и его локальная культурная специфичность находятся в устойчивой оппозиции друг другу, и возрастание уровня одного ведет к понижению уровня другого»[2]. Итак, первый вывод – положительная социальная динамика общества зависит только от инновационных процессов, традиционные элементы тормозят социокультурный процесс, их консерватизм пагубно сказывается на самом движении истории. И второй – традиционная культура во всей своей совокупности отмирает, поскольку с социальной арены исчез в силу разных причин такой огромный по численности массив, как крестьянство.

Мы солидарны с автором в той части рассуждений, утверждающей, что любое прогрессивное движение требует новизны, обусловленной историческим запросом и технологическими приемами и методами, реализующими потребности этого запроса. Но откуда берется новизна? Как без опоры на лучший опыт, веками шлифующего результаты

[1] Флиер А. Я. Будущее возврату не подлежит // Культура глобального информационного общества: противоречия развития. М., 2010. С. 65.

[2] Там же. С. 64.

адаптационно-деятельностных моделей поведения человека в его взаимодействии с окружающим миром? Человек всегда находится в тесной сопряженности с конкретным ландшафтом, типом деятельности, специфически региональным менталитетом, особыми связями друг с другом. Человек не абстракция, он постоянно втянут в многочисленные социокультурные, трудовые, семейно-бытовые, дружеские, географо-исторические связи. Даже сейчас, в начале третьего тысячелетия, легко можно различить москвича, сибиряка, уральца или волжанина.

Такая отличительная особенность есть результат проявления традиции, традиционной культуры в жизни каждого человека и социальных организмов в целом. Необходимо учитывать, что без традиционной культуры, т. е. без устойчивых элементов, постоянно воспроизводимых в жизни социумов, культура не функционирует гармонично, она живет и действует по закону кумулятивного приращения нового, но базируясь на проверенных и выверенных временем традициях.

Традиции, как опорные константы, пронизывают всю без исключения жизнь человека, особо проявляясь в сакральных центрах – праздниках (этнологи под сакральными центрами подразумевают определенные топографические места, обладающие значимостью, и называют их «местами силы»).

Жизнеспособность традиционного праздника в современных условиях не требует особых доказательств. Этнико-фольклорно-праздничный бум захлестнул планету; нет страны, республики, региона, где бы ни проходили процессы реставрации, вернее, реконструкции архаичного праздничного быта.

В таком дискурсе хотелось бы рассмотреть только один ряд праздничного этнографизма, имеющего, думается, хорошую перспективу. Этот ряд связан с процессами «привязывания» праздника к совершенно конкретным, реальным

природным (ландшафтным) условиям. Но это не первичные природные ландшафты, а, скорее, культурные, созданные профессиональной деятельностью людей, преданных народной культуре. Речь идет об этнографических деревнях, известных культурной практике всех народов мира, археолого-этнографических музеях под открытым небом, археологических заповедниках и парках, национальных улицах внутри больших городов (последний вариант представляется возможным, но не идеальным). Важно понимание того, что не каждое пространство, даже эстетически выигрышное, может стать этнографически идеальным, тем более праздничным. Образно нашу мысль можно сформулировать так: найти «место силы» и в прямом смысле «заземлить» праздник в конкретной среде, создав сакральный этнокультурный и социальный ландшафт. Хорошо эту мысль высказал С. Д. Домников: «Магия праздника связана со священными местами или объектами, в которых сфокусированы благодатные вихри энергии Начал, пронизывающие Космос»[1].

Такие «места силы» определены самой исторической практикой и конкретизируются фактом своего присутствия. Например, в Мордовии в Большеигнатьевском районе сохранился большой (по размерам) архаичный холм предков. Вокруг него разворачиваются общественные моления (Моляны), на которые приезжают представители народа эрзя не только со всех уголков России, но из Японии, Канады, Америки и Европы. Праздник – Моления – проходит раз в два года и известен под названием Раськень Озкс.

Пространственная организация населения, или расселения населения в специфических природных условиях – объективная данность, поддерживаемая всем ходом исторического развития человечества. Человек и природа – такая формула взаимодействия изначально создавала уникальные культурные ландшафты, в которых материальные объекты

[1] Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 28.

и предметы позволяли усмотреть динамику ментальности конкретной этносоциальной общности. Урбанизация и глобализация резко поменяли спектр ориентиров формулы «человек – природа», но коренным образом не уничтожила взаимоуважения этих двух феноменов. Человечество вдруг оглянулось и, увидев наплыв зданий, машин, асфальта, резко поменяло стратегию отношения к родной земле и истории. И законодательными актами, например, запретом на изменение линии горизонта, оставила ветряные мельницы в Нидерландах (на территории маленькой страны их двадцать тысяч), в шахматном порядке зелено-желтые поля Венгрии, террасные плантации вдоль всего Средиземноморья, виноградники Шампани во Франции, рисовые чеки Юго-Восточной Азии.

С середины XX в. активизировалась работа по созданию уникальных локусов, обладающих глубокой исторической памятью и сопряженных с событиями национального или регионального масштаба. Такие локусы получили название «этнографические деревни» и стали пространством возвращения мемориальной памяти, фиксирующей исчезнувшие образцы, утраченные объекты, позабытые факты. Несколько примеров. «Хохловка» (Пермский край) – первый на Урале музей деревянного зодчества под открытым небом, собравший образцы строительной и художественной культуры региона. В том же Пермском крае уникальный этнографический музей «Сайгатка» – это музей-усадьба крестьянина-старообрядца конца XVIII – начала XIX в. На территории усадьбы расположены изба (не изба – дворец), церковь, ледник, хозяйственный навес, летник, баня, четырехлопастная мельница; все срублено из кондовой сосны без применения гвоздей. Недалеко от Перми создан этнографический парк истории реки Чусовой, а в селе Кны с 2010 г. начались работы по восстановлению объектов уральской заводской архитектуры, здания заводов Строгановых, управы, домики работных людей.

Подобные этнографические деревни, иначе – подворья, созданы в Воронежской области (здесь – наследие украинских и русских крестьян XVIII – XIX вв., реконструкция элементов образа жизни аланов – известного средневекового народа, населявшего степи европейской России и Украины), в Якутске (все известные международные и отраслевые совещания сопровождаются посещением этнографического комплекса «Земля Олонхо», где знакомятся с этнической музыкой и народными ремеслами), в Нижнем Новгороде, Саратове и других городах России. Важно отметить, что подавляющее большинство этнографических деревень носит полиэтнический характер. Например, «Лудорвай» (Удмуртия) – это этнографическая деревня в 12 км от Ижевска, в ней функционируют 5 секторов: северный удмуртский, центральный удмуртский, южный удмуртский, русский и татарский. В каждом секторе – подворья, усадьбы, пасеки, мельницы, родники, предметы ремесел и быта. Или «Ангарская деревня», в 12 км от Братска, имеет два раздела – эвенкийский и русский, здесь собраны усадебные комплексы, кузницы, амбары (мангазеи), церкви, ритуальные и сакральные предметы. Все постройки выполнены в безгвоздевой технологии. Этнографические деревни разбросаны по всему миру, особенно много их в Европе, активизировался интерес к ним и в России, особенно в европейской части, Сибири, Алтае, Дальнем Востоке, Приполярном Урале. Южный Урал пока мало использует феномен «силы места», хотя таких мест очень много.

При всей притягательной исторической информативности, богатстве ландшафта, флористики, природной и рукотворной архитектоники все же придание «аромата пространства» принадлежит традиционному празднику, сопутствующему ему ритуально-обрядово-зрелищно-игровому комплексу. Каждый посетитель этнографического уголка, будь то в Измайловском парке в Москве, в огромной стране Этномире, которая расположилась по Калужской

дороге, на Волге или в Ханты-Мансийске, может участвовать в каком-либо виде деятельности: смолоть муку в жерновах, скатать валеночки – «валяльни», покрутить гончарный круг, поработать на ткацком станке.

Эти виды деятельности, объединенные одной исторической судьбой, выступают особыми метами памяти культуры, они тревожат и пробуждают этническую память, приоткрывают завесу прошлого, которое наделяется чертами таинственности, важности. Такая скрепа с прошлым может наделяться только положительным оценочным критерием. Человек по природе – существо коллективное, стайно-стадные ориентиры в нем заложены антропологически, культура дала простор в вариативном выборе адаптационных жизненных моделей, которые биологически не передаются, а приобретаются культурным опытом, опирающимся на биологические коды. Праздник в таком контексте – уникальный канал солидаризации людей через посредство ритуально-игровых форм деятельности.

При анализировании работы этнографических деревень отмечаешь доминантную роль института праздника в приобщении посетителей к Традиции. Например, в этнографическом музее «Этыр» (Болгария, Габрово) проходят: День святого Лазаря (за 8 дней до Пасхи), День Георгия Победоносца (6 мая), День Ивана Купалы (24 июня), День пророка Ильи (20 июля), международные осенние ярмарки народных промыслов. Среди детей организуются праздничные конкурсы: изготовление сурвакниц (специально разукрашенных и изогнутых веток кизила для ритуала 1 января – на здоровье), мартениц (двух кистей из красно-белых ниток с атрибутами, которые дарят 1 марта как символ весны и здоровья). В «Лудорвае» (Удмуртия) проходят святочные посиделки, Масленица, Петров день, Медовый, Яблочный и Хлебный спасы, Новый год с Лопшо Педунем, а недавно отметили 100-летие мельницы Дауро Толвуко. Этнографическая деревня «Хохловка» (Пермский край) всю свою деятельность строит

на праздничном календаре: «Три встречи осени», «Троицкие гуляния», международные музыкальные фестивали «Движение», «Певческое поле», межрегиональные – военно-исторический фестиваль «Большие маневры на Хохловских холмах», «Камва». В «Сайгатке» проходят «Святки в Сайгатке», «Госпожа честная Масленица», «Пасхальные забавы», «Здравствуй, лето красное», «В гостях у Матрены» и т. д.

Праздники в этнографической деревне являются структурообразующим звеном, цементирующим знания о традиционной культуре конкретных этносов, они выступают своеобразным каналом образования и воспитания этнического чувства, чувства единого места, единой Родины и единой судьбы. Обладая высокой эмоциональностью и заразительностью, наличием глубоких смысловых кодов, коллективным характером выполнения действия, праздник способен формировать не только диалог, но и полилог культур, что для нашей страны, да и для мировой практики, является актуальным.

Челябинск, 2014

УДК 398:008

Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры

…Антропоморфизм сменил сферу; он перешел из сферы логического в сферу методологическую.

М. К. Мамардашвили

Процессы тотальной глобализации естественным образом явились основой для создания теоретических прогнозов развертывания поля культурных процессов. Одни исследователи определяют культуру информационного общества как «культуру реальной виртуальности», в которой сама

реальность полностью погружена в выдуманный, виртуальный мир (М. Кастельс); другие указывают на то, что культура приобретает черты автономности и принципиально отделяется от общественной структуры, породив «протестный тип сознания» (Д. Белл); третьи выдвигают тезис о возникновении монополярного мира, который можно представить как «глобальную деревню» (М. Маклюэн)[1].

Реальным результатом глобализации стала унификация культуры, предполагающая живую динамику взаимодействия уже сформированных в прошлом общемировых установок и ценностей и только появляющихся, но оба процесса ведут к созданию общего «алфавита деталей», необходимых для жизнедеятельности социокультурных общностей.

Процесс глобализации – явление не новое. Предвестником глобализации в истории мировой культуры явились такие явления общественной жизни, как разделение труда, приведшее к профессиональной стратификации, и обмен товарами и продуктами между первобытными племенами, что привело к созданию огромных территорий – дестинаций, обладавших одним и тем же набором артефактов.

На основе широчайшего этнографического материала и анализа массива документов экономического и торгового характера была подготовлена внушительная монография Ф. Броделя «Игры обмена. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв.», значение которой в истории культуры трудно переоценить. Вполне вероятно, что именно Фернан Бродель впервые вводит понятие «множество множеств», говоря о характере функциональной взаимозависимости объектов мирового рынка, процессы которого сказываются на обществе. Он пишет: «Общество обволакивает нас, пронизывает нас, ориентирует всю нашу жизнь своею рассеянной вездесущей реальностью, которую мы ощущаем едва ли не более, чем воздух, каким

[1] Культурные трансформации в информационном обществе. М., 2006. С. 14–15.

дышим»[1]. И далее: «…глобальное общество может быть лишь суммой живых реальностей, связанных или не связанных одни с другими. Именно в таком смысле я взял за правило говорить об обществе как о множестве множеств»[2]. Автор, представляющий историографию начала XX в., предвосхитил процессы, которые стали динамично проявляться в конце XX и начале XXI в. Удивительным в его теории явилось то, что уже тогда ученым была выявлена характеристика общественного процесса, которая может выглядеть как антиномия: глобализация – локализация или универсализм – партикуляризм, последний представленный «множеством множеств».

Под универсализмом принято понимать наличие общих категорий, удовлетворяющих базовые потребности человека (изготовление орудий труда, совместный труд, типы коммуникации, ритуально-праздничные действа, жилище, одежда и т. д.). Культура как сложившийся тип адаптационно ориентированной деятельности человека есть универсальный способ освоения окружающего мира человечеством, создающим Дом своего бытия.

В таком дискурсе культура проявляет себя как глобальный феномен, органично и вездесущно присутствуя в каждом моменте бытия отдельного человека и всего человечества в целом. Живой организм культуры функционирует в каждой секунде жизнедеятельности человека, опутанного тысячами нитей взаимодействия и взаимосвязи с другими людьми, в конечном счете формируя целостность. Но целостность не сводится ни к единой сущности, ни к сумме сущностей, а основывается на признании всеобщности связи, лишенной универсально-нивелирующего характера[3].

[1] Бродель Ф. Игры обмена. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVII вв. Т. 2. М., 1988. С. 460.

[2] Там же. С. 461.

[3] Беломоева О. Г. Универсализм культуры: опыт культурологического анализа. Саранск, 2005. С. 106.

В свою очередь процессы глобализации порождают целостность глобального сознания, которое не предполагает выработку единого и одного образа мира[1]. Взаимоотношения понятий «глобализация – локализация», «универсализм – партикуляризм» необходимо рассматривать как антиномии, а не бинарные оппозиции. Мысль Ф. Броделя об обществе как «множестве множеств» получила продолжение в работах современного исследователя культуры О. Г. Беломоевой, утверждающей, что «множественность равноположенных моделей сочетается с некими общими принципами их взаимосоотнесенности»[2]. Основную идею автора можно сформулировать так – новая модель социокультурной целостности полицентрична и не противоречит универсализму, представляющему собой всеединство многосоставного или многообразие единства.

Универсализм культуры представляется объективным историческим процессом, создающим равноположенные артефакты культуры, концепты и типы коммуникации. Образно этот процесс можно представить известным в философии теоретическим изречением «все во всем». Невозможно представить какой-то факт культуры, который был бы известен одному этносу или социальной общности. Зеркальность бытия демонстрирует удивительную схожесть и удивительную особенность в одномоментном существовании, храня дихотомию общего и особенного.

Методологические основания для всех наук представляют собой универсальные способы анализа результатов деятельностного поведения субъектов. Фольклористика не является исключением. В контексте наших рассуждений интерес представляют работы С. Ю. Неклюдова, выявляющего соотношение триады «диалектность – региональность – универсальность», которое может быть результатом функционирования «пучков дифференцирующих признаков».

[1] Там же. С. 105.

[2] Там же. С. 104.

Фольклористические работы изобилуют фактами, примерами наличествования типологически схожих мотивов, сюжетов, приемов художественной образности. На известное замечание А. Н. Веселовского не увлекаться поисками типического, приводящими к обобщениям, а искать существенные и сущностные закономерности, свойственные фольклорным явлениям, все же уйти от наличия схожих элементов не удается. Говоря о соотношениях инварианта – варианта – версии, практически каждый исследователь приходит к выводу об универсальности всей фольклорной системы. Универсальность фольклорной культуры, как правило, объясняется присутствием института традиции, обнаруживающего свою универсальность и представляющего собой взаимосвязанную и взаимообусловленную совокупность художественного и практического опыта человечества.

Б. Н. Путилов определяет фольклор в первую очередь как «нефизическое наследие», обладающее универсальной функциональностью, но при этом сохраняющее эстетическое начало, выступающее вторичным по значимости. Автор сближает фольклор более с культурой, чем с искусством, выделяя в нем дихотомии: материальное – духовное; вербальное – невербальное; искусство – неискусство и подчеркивая всесущность и всепроявленность фольклора во всех сферах человеческого бытия. Определяя место и функции фольклора в системе жизнедеятельности человека, автор обращает внимание на то, что исследователи должны использовать методологические подходы и методы, не исключающие литературоведческие, но не сводящиеся только к ним[1]. Эту точку зрения поддерживает современный исследователь фольклора Ю. В. Бовкунова, утверждающая, что в каждый из исторических периодов жизнь человечества была представлена текстом-кодом, «генератором смыслов», «фольклорный текст – это устой-

[1] Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб. : Наука, 1994.

чивая комбинация элементов традиции, которая осуществляется в каждом акте исполнения; известная в бесконечном множестве контекстуальных инвариантов фольклорная единица»[1].

Мировая фольклорная культура может быть представлена «множественностью множеств», проявляя качества универсальности, свойственные миру вообще, в котором идеи множественности нашли свое воплощение в так называемой бутстрап-теории и антропном принципе. Согласно названной теории, вселенная представляет собой сеть взаимосвязанных (может быть, равноположенных?) событий, т. е. мир предстает как единое целое, в котором культура, встраиваясь в природу или в окружающую среду, создает взаимосвязи, сохраняя уравновешенность и целостность мира посредством законов универсализма. Но мир не существует без человека, и культура не создается сама собой, во главе всего сущего стоит человек – субъект культуры, поэтому и культуру, и фольклор как «нефизическую культуру» можно рассматривать через призму антропологизма. Вероятно, именно он является основой формирования и функционирования универсализма. «Антропологизм науки может явиться, по мысли современных исследователей, осознанным фактором раскрытия индивидуализации человеческой сущности в смысле утверждения ее в качестве космического фактора, космического элемента научной методологии»[2]. В данном случае речь идет о включенности человека – субъекта культуры в изучаемый им мир.

Челябинск, 2014

[1] Бовкунова Ю. В. Культурно-историческая специфика фольклорного текста : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2006. С. 8.

[2] Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1999. С. 114–115.

УДК 02.44.11

Традиционный праздник как память культуры

> Синусоидный характер – «сбрасывание с корабля» и «возведение на пьедестал» – наиболее простой вид смены культурного «забывания» и «припоминания».
>
> *Ю. М. Лотман*

Мудрые говорят, что мир похож на огромную объемную сеть вне времени и пространства, в узелках которой подвешены колокольчики. И в каком бы уголке мира, в какую бы эпоху не произошло движение, даже самое неуловимое, на другом конце этой сети отзовется колокольчик[1].

Весь мир культуры уместно представить сетью (не виртуальной) множества связей, движений, которые разрастаются, множатся, образуя новые культурные формы. Относительность понятия новизны обуславливается самой природой культуры, представляющей собой целокупность «коллективного интеллекта» и «коллективной памяти»[2]. Выступая и формой, и результатом человеческой жизнедеятельности, культура на протяжении всей своей истории вырабатывала, отшлифовывала, воспроизводила, актуализировала, наконец, оставляла в своем багаже все формы, рожденные взаимодействием человека и окружающего мира в виде различных материальных и духовных артефактов. Приобретая и накапливая смыслы, кодируя их и помощью знаков, культура приращивала свой исторический багаж. Можно утверждать, что смыслы и их коды в культуре не просто «хранятся», они постоянно растут. Динамика их роста определяется теми функциональными задачами, которые ставятся перед каждым историческим сообществом и поиском технологических приемов и средств,

[1] Наумова О. Таинственные связи // Человек без границ. 2014. № 1. С. 1.

[2] Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Избранные статьи. Таллинн, 1992. С. 200.

помогающим разрешить эти задачи. Но остается главное – ради чего? Каков смысл культуры сегодня? Каково человеку в современном культурном поле?

Культура многообразна и полиэлементна. Музыкальная, техническая, политическая, медицинская, педагогическая – все это проявления культуры и закрепленных в ней смыслов и кодов. В целом материальная и духовная культуры различаются лишь технологиями и конечным результатом, но по набору ментальных ценностей они идентичны. А главное – любое проявление культуры сегодня – это опора на память, образцы прошлого. В одном случае – эта фиксация приобретает материально зримые черты в виде музеев техники, живописи, музыкальных инструментов, культуры и быта народов, с другой, это формы культуры, транслируемые устной традицией и потому приобретающие особые способы существования в общем теле культуры и вырабатывающие специальные способы хранения ценностных смыслов, и их кодирования.

Таким удивительным свойством самой природой наделен традиционный (народный, календарный) праздник. Возникнув как «первичная форма человеческой культуры» (М. М. Бахтин) в одну из самых первых эпох человеческой истории – палеолите, институт праздника сохранился до наших дней, развесив колокольчики в культурной сети у всех народов мира и во всех исторических эпохах. Традиционные праздники как весомая часть праздничной культуры своим рождением обязаны разным историческим эпохам. Дошедшие до наших дней в достаточно разрушенном виде, они каким-то чудом сохранили отголоски культурной памяти разной исторической глубины. Долго бытовавшие в устной традиции, праздники естественным образом подвергались объективным процессам творческого осмысления народом, что приводило к многочисленным вариантам и версиям. Да и народ никогда не был примитивно однородным в своем художественном порыве создания культурной формы.

Любая ее часть, кровно привязанная к конкретной территории, будь то земля предков или вновь освоенная, но уже своя, органично вписывается в окружающий мир, создает специфическую картину мира. Картина мира, при всей изменчивости окружающей действительности, устойчиво сохраняет доминантные (инвариантные) этнические категории. Без труда сегодня можно услышать, как часто и громко в ультрасовременных праздничных формах звенят колокольчики лунарных, астральных и солярных мифов, отраженных в бесконечно далеких от нас первобытных обрядовых действах. Сила семиотических аспектов праздника обусловлена законами, напоминающими законы памяти, при которых прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, повергаясь строгому отбору и сложному кодированию, переходит на хранение с тем, чтобы при определенных условиях вновь заявить о себе. По-видимому, следует учитывать, что праздник, как и культура, обладает внешней и внутренней памятью. Внешняя – проявляется как память об опыте, она больше связана с формотворчеством и внешним статусным праздничным поведением, внутренняя же дает о себе знать как память о состоянии праздничного поведения, его потаенной жизни в кодировании.

И внешняя, и внутренняя память праздника, это проявление сложной, динамичной во времени коллективной памяти, которая при всей своей неоднородности, спаяна общими, константными узами этнии или социальной группы. Например, у всех народов мира известен круг как знак годового цикла – движения солнца. Но контекстность данного знака может быть функционально различна в обрядах разных народов: у мордвы-эрзя жених с невестой трижды объезжают церковь посолонь (по солнцу) в знак скрепления брака; киргизы, хакасы в праздник летнего солнцеворота – «Исыах» изготавливают коновязь (высокий шест с несколькими горизонтальными палками-спицами, к которым привязывают коней) и по кругу, «по солнцу»

прогоняют молодых жеребят, и только после такого обряда их пускают в табун. Или русский хоровод – ход «посолонь», по солнцу; это круг, его числовое обозначение – три, а три – знак мирового древа, в котором закодирован глубокий смысл жизненного пути человечества и отдельного человека: предки (корень, прошлое), родители (ствол, настоящее), дети (листья, будущее). Таким образом, в каждом случае проявляет свое динамическое присутствие инвариант, на который в ходе исторических и культурных трансформаций наслаиваются вариативные и версионные элементы, но он все же сохраняет свое смысловое начало: круг как знак вечности (круг жизни!), солнца, динамики и связи прошедшего – настоящего – будущего.

Наличие вариативности можно связать с объективными законами движения и развития, которые обозначаются как дрифты (сдвиги) культуры или аберрации (отклонения) памяти. Возможно, это обусловлено не столько самой культурой, сколько ее носителем – человеком, наделенным в отличие от всего животного мира, особым качеством – воображением или имагинацией (по Я. Э. Голосовкеру). Воображение всегда опирается на предшествующий опыт, но отбирает из него только ту часть, которая соответствует ценностному кодексу человека в сегодняшней ситуации. И если чего-то не хватило в прошлой информации, то воображение заполняет эту лакуну своим нынешним опытом, не искажая смысла инварианта. «Работающим» оказывается не только последний по времени срез опыта, но и вся толща культуры. Странно и удивительно то, что в современной праздничной культуре сформировалась и устойчиво функционирует тенденция обращения к очень древним знакам-кодам и не только в рамках традиционных народных действ, но и совершенно новых, так называемых корпоративных. Последние проявили интерес к древним традициям и активно взяли на вооружение правило – создание специфических форм продвижения товара в рамках традиционного

народного мировоззрения. Так, 21 декабря был проведен праздник в парке имени Ю. А. Гагарина, посвященный зимнему солнцевороту, в честь которого зажгли шестнадцать лучей на колесе обозрения. В ходе действа горели настоящие костры, в которые из специальных туб выбрасывали сотни записок от зрителей с пожеланиями сжечь все плохое, что было в прошедшем году. Море огней на сцене, костры на площадках парка, свечи-вертушки – все это новые компоненты праздника, опирающегося на традиции палеолитических костровых действ (20–15 тыс. лет до н. э.). Если праздник, как часть культуры, отождествить с хранением текстов-кодов, то можно выделить в нем «память информативную» и «память креативную». Информативная память представляет собой сбор, хранение, даже систематизацию итогов прошлого опыта, поэтому она по характеру хронотопна или хронологична. Креативная или творческая память не обходится без информативной, но она, не обладая всей суммой этих знаний, владеет особым чутьем инварианта и его возможностями. В таком случае, реконструируя праздник на стыке диалога прошлого и настоящего, понимая значение инварианта (в данном случае, Солнце – «колесо обозрения», которое движется, прибавляя световой день), можно воссоздать картину взаимодействия человека и природы, человека и космоса.

Традиционный праздник как память культуры на своем длительном историческом пути собрал разноэпохальные знаки-коды, которые были подвергнуты изменениям, присутствуя в разных состояниях системы культуры. То есть один и тот же элемент (знак, символ), пронизывая разные состояния системы, как бы связывает их между собой. При этом он сохраняет свою зону смысла, в определенном смысле – автономию. Например, в хореографии большинства народов мира известны «воротчики», «ворота», «воротенца» – это движение, когда одна пара, подняв руки, образует воротца, а другая пара под ними проходит, потом они меняются местами. Осколок смысла воротец уходит в обрядовую

практику свадьбы и семиотическую значимость разнородности пространства. Ворота в крестьянской архитектонике обозначают границу между живым (домом, подворьем) и мертвым (улица), между культурой и природой. Открыть ворота означало: в похоронной обрядности – вынос покойника из культуры вновь в природу (откуда пришел – туда и вернулся, в этом смысле новорожденный переходит из мира природы в мир культуры); в свадебной – полный полон женихом невесты, поскольку жених приезжает из природы в культуру, свадьба – это проекция семьи, продолжение рода, жизнь, культура. Знак ворот как межи, границы зафиксирован в ритуалах поцелуя, где роль ворот выполняют губы.

Традиционный праздник пропитан знаками-кодами, они сочатся первичными смыслами в его современном теле, но главное – в динамическом развитии культуры они не утратили своего инвариантного начала, обусловленного той сеткой, в которой память отзывается колокольчиками, приводя в движение всю сеть праздничной культуры.

Челябинск, 2015

УДК 793.2

Традиционная праздничная культура как культура национальной и этнической памяти

Память – преодоление времени,
преодоление смерти.
Д. С. Лихачев

Традиционная праздничная культура – совершенно уникальная и удивительная культурная конструкция, аккумулирующая ценностно-смысловые константы бытия в широком диахронно-синхронном пространстве и транслирующая их с помощью исторически освоенных и приобретенных технологических приемов; это своего рода сберегающая

трансмиссия лучшего человеческого опыта по освоению окружающего мира и нахождения в нем своего места. Сам институт праздника, представляющий собой «первичную форму человеческой культуры» (М. М. Бахтин), появился вместе с появлением человека, выступая в его истории первым букварем человеческой культуры, начавшей свой путь с эпохи палеолита. Можно утверждать, что традиция праздничного осмысления мира – одна из древнейших универсалий культуры, насчитывающая 20–30 тысячелетий.

Традиционную праздничную культуру можно рассматривать в широком и узком значении слова. Широкое рассмотрение предполагает наличие сформированного особого ствола праздничной традиции, которая характеризует и репрезентирует праздничный мир определенного государственного устройства и в конкретный исторический период. Система официальных государственных, профессиональных, конфессиональных и других праздников, при естественной корреляции, особенно в переходные периоды, все же сохраняет базисный набор, представляющий норму и охраняемый государственными структурами. В периоды резких политических или революционных бурь государство в первую очередь активизирует свою деятельность по созданию нового праздничного календаря, способствующего формированию новой системы ценностей, как, например, во времена Французской или Октябрьской революций.

В узком значении, но не менее значимом, традиционная праздничная культура – это та часть общей праздничной системы, которая связана с этнической привязкой, с древней корневой культурой народов. Особенность данной культуры в том, что ее фундаментом могла стать та историко-этнографическая данность, в которой еще не было дифференциации на этносы и этнические группы, а существовали человеческие популяционные группы, осваивающие или уже владеющие определенным типом хозяйственной – культурной деятельности – скотоводством или земледелием.

Общеизвестно, что и в прошлом и настоящем тип хозяйственно-культурной деятельности напрямую диктует и тип празднования, и его разветвленную систему мифотворчества. Это уже своего рода период цивилизации, а не дикой архаики, как некоторые культурологи предполагают, представляя современный интерес к прошлому как неоархаизм. Неолитическая революция – земледелие – стала отправной точкой осмысления взаимозависимости человека и природы, человека и мира. Осваивая мир и создавая культуру, человек изначально не противопоставлял такие понятия как культура и природа, поскольку, познавая, встраиваясь, изучая природу, человек тем самым вводил ее в пространство культуры, т. е. в процесс аккультурации. Уже на ранних этапах развития человека можно говорить об универсальности культуры в целом, праздничной – в частности, поскольку она, включив в свою орбиту функционирования природу и общество, сняла оппозицию «естественное – искусственное» и эта тенденция сохраняется в современной практике реконструкции древних праздничных действ.

Представляя праздничную культуру как своеобразный текст, необходимо учитывать, что основным информационным источником выступает система знаков и символов. Символический язык традиционной праздничной культуры особым образом структурирует ее фактуру, придавая глубинный смысл реальному поведению его участников и, в конечном счете, исторически формируя строгую, упорядоченную морфологическую систему знаков.

Традиционная праздничная культура функционирует сегодня в особых условиях, которые сформировались обществом сетевых структур, новыми культурными стратегиями. Как ни странно, но именно сейчас вопросы ценностей предшествующих эпох и их активного функционирования в настоящем, когда, казалось бы, нет объективных причин для их жизнедеятельности, стали востребованными. Обращение к прошлому, своеобразный этнический бум охватил

всю планету. Среди многочисленных проявлений обращения к этническому прошлому, таких как фестивали, конференции и симпозиумы, международные проекты, нужно особо выделить активное строительство этнографических деревень, сетью покрывших государства и страны на всех континентах. Феноменально то, что структурообразующим элементом жизнедеятельности каждой деревни, где бы она ни располагалась, выступает традиционный праздник, поскольку он представляет собой форму устойчивой культурной памяти, которая закрепляет в символической форме ценностно-смысловые основания человеческой жизнедеятельности, понятные всем и при этом создает органичные условия для их трансляции в будущее. Важно различать понятия «память культуры» и «культура памяти»; думается, первое понятие больше подвержено искажению, субъективно-объективной аберрации. Культура памяти – это запасник ментальных ценностей, который сохраняется после исторического фильтрования, это тонкая субстанция, хранящая не только предметную образную насыщенность, но и эмоциональную памятливость. Культура памяти заключается в особенностях хранения и передачи ценностей, смыслов и ориентиров культуры. Ее нельзя представить как линейный процесс техногенного отбора лучшего опыта. Это – своеобразная лаборатория особой системы знания, зафиксированной символическим, иносказательным языком, познаваемым и используемым только посвященными. В данном случае под посвященными подразумеваются знатоки – исследователи традиции, изучающие и репрезентирующие ее тайный язык в современный социум.

В свою очередь, социум – это сложный социальный организм, представляющий собой совокупную общность этнических, конфессиональных, профессиональных, возрастных и других страт. Для функционирования государственной системы важна гармонизация всех структур, объединенных не только топографической, экономгеографической

и культурной составляющей. Устойчивая государственность формируется и крепнет при наличии общего ценностно-смыслового ядра, представленного символическим языком. В таком случае можно предположить, что государство солидаризируется именно национальной культурой, где под нацией подразумевается общность людей, обладающая одинаковыми правами и обязанностями на территории своего проживания. Данная общность добровольно принимает и поддерживает общие ценности и смыслы, представленные посредством системы символов: гимном страны, государственным флагом, георгиевской ленточкой, вечным огнем и т. д.

Этническая память – это память «крови», предков, материнского язык, фольклора, ритуалов и празднично-обрядовых действ, которые другим могут показаться странными и непонятными. Культурологи отмечают, что в последнее десятилетие большинство опрошенных в нашей стране идентифицируют себя с этнической общностью (башкир, мордва – эрзя или мокша, селькуп, ханты), чем с национальной – россиянин. При отсутствии или приглушении явного антагонизма межу этими социальными организмами, есть великая необходимость примирить их, создать условия для их органичного соприкосновения и совместной жизнедеятельности. Большую роль в консолидации этносов в нацию может сыграть традиционная праздничная культура разных народов, населяющих Россию, поскольку в этом случае субъектами диалога будут не личности, а сами культуры.

Праздник как никакая другая форма обладает устойчивой памятью, поскольку он – матрица народного способа бытия, богатство бытия порождает богатство смыслов, которое раскрывается в деятельности человека, направленной на миропонимание и мирочувствование. А богатство смыслов – это множество способов постижения окружающего мира. И никакая другая форма культуры, как праздник, не имеет в своем арсенале такие художественные возможности,

которые бы позволили человеку выйти в пространство постижения совместного радостного сопереживания. Чем объяснить этот феномен? Может быть тем, что праздник явился не только лоном культуры, но предвестником реализации гармонизации человека и общества, общества и мира? А может быть тем, что в своем «чреве» до сих пор держит весь арсенал знаний – архетипов, созданных человеческим гением? Первобытный праздник мог выступать первичным вместилищем смыслов человеческого бытия и сохранил приоритет и сегодня, мало того, он активно генерирует ценностные смыслы и сегодня.

Праздник – уникальная форма памяти о человеческом опыте, хранилище меток – связок с окружающим миром. Память народов складывается из памяти людей, а культура памяти – из отбора лучшего опыта народов. Лучший опыт, в свою очередь, формирует стволовую систему традиционной праздничной культуры, в своих ценностных ориентациях практически схожую во всех этнических проявлениях, выявляя в общем специфическое, особенное, не выходя из общей эстетической системы освоения действительности и из единого смыслового и ценностного пространства. Такая принадлежность направляет великое множество проявлений этнической памяти в общий смыслообразующий поток национальной культуры. Исходя из единства человеческой природы, можно говорить о единстве его потребностей – жить, любить, знать, растить, созидать, в конечном счете – единстве символического языка праздничного мироощущения, когда множественная вариативность не уничтожает целостность, а только ее раскрашивает.

Таким образом, можно предполагать, что традиционная праздничная культура сыграет роль консолидирующего центра формирования национальной (российской) идентичности при сохранении этнической памяти, что необходимо для строительства современной России.

Челябинск, 2015

УДК 394.21

Современный традиционный чувашский праздничный календарь: опыт реконструкции

Реконструкция чувашского праздничного календаря представляет невероятную сложность, обусловленную многими обстоятельствами. Во первых, перипетии этногенеза и этнической истории, вместившей в себя существовавшие многочисленных племен, обитавшие между Тянь-Шанем и Алтаем, гуннские объединения, включающие монгольские, маньчжурские, угорские, тюркские, китайские и иранские прото- и праэтнические группы. Наблюдаются тесные этнические взаимодействия болгар и сувар (они впоследствии «оторвались» от других племен) с ираноязычными сарматами аланами, а также уграми, антами (восточными славянами), грузинами, армянами другими кавказскими племенами. Период существования Болгарского государства (XI – XIII вв.) в Поволжье, как и предболгарское время, характеризуется сложным этническим составом населения, взаимодействием волжско-финского, пермско-финского, угорского, угросамодийского и индоиранского культурного круга.

Постоянные этнические сдвиги народов, расселения чувашей среди других контактных групп, привели к формированию трех этнографических групп: вырьял (верховых), проживающих в западной половине Чувашии, анатри (низовых) – в восточной половине и анат енчи (средненизовых) – в центральной, северной и северо-восточной части страны. При сохранении этнического самосознания, все группы имеют отличительные особенности в материальной и духовной культуре, в том числе и праздничной[1].

На формирование культурной самобытности сказалось чересполосное и квантовое проживание чувашей в самой

[1] Чуваши: этническая история и традиционная культура / авт.-сост.: В. П. Иванов, В. В. Николаев, В. Д. Димитриев. М. : ДИК, 2000. С. 78–87.

республике и за ее пределами. В межкультурном пограничье есть поселения с доминантным составом чувашей, но в основном это чувашско-мордовские, татаро-чувашские, мордово-русско-чувашские и башкиро-татаро-чувашские селения[1].

Определенную трудность представляло отсутствие общего понимания терминов «праздник», «традиция», обряд», «обычай», поэтому приходилось корректировать данные в соответствии с установившимися правилами российской научной школы.

Традиционный чувашский праздничный календарь

Название праздника	**Обрядовые действа, сопутствующие празднику**
Сурхури – «овечья нога», «овечий дух» (у верховых), **Хер сари** (у низовых), **Нартукан**, **нартаван** (у закамских и приуральских чувашей). 25 декабря	– обход домов с пением куплетов (нартукан саввисем); – ряженье в старика (нартукан старике) и святочную бабу (нартукан карчаке), татарина, комедианта с медведем, марийку – сваху, верблюда с лошадью, цыганку; – поедание обрядовой каши (сорхари патти – овечьей каши); – гадания на кольцах, воде, овечьей ноге; – игровые вечерки в специальном доме
Кашарни, керещенкке (праздник новогоднего цикла от рождества до крещения). 7 января – 19 января н. ст.	– **кашарни –** «зимняя неделя» (от татарского «кыш» – зима); – обряд «**Хер сари**» – «девичье пиво» (варка пива в нанятом для вечерок доме и угощение родителей и парней); – гадания; – избивание рябиновыми ветками всех, изгоняя из селения злых духов и чужих; – обряд «**встречи солнца**»; разжигание костра и прыгание через него (овца – знак солнца)

[1] Ягафова Е. А. Чуваши в межкультурном пограничье Урало-Поволжья // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 121.

Название праздника	Обрядовые действа, сопутствующие празднику
Саварни – праздник наступления весенних сил. Дата окказиальная, февраль – март	**Асла саварни** – большая масленица, шумная: – катание вдоль деревни и по кругу на лошадях; – во дворе каждого дома костер, через который прыгает вся семья; – иногда это время первого выгона скота; – **Касарна касс** – субботний вечер – «вечер прощения», все друг у друга просят прощения; – **Саварни карчака** – соломенная баба, которую в этот день ставят на всгорке с. **Кесен саварни** – малая масленица: – отгащивание друг у друга; – сожжение бабы масленичной; – последние катания
Кэкук сеэй аре атуй – вороний праздник (у татар – «язгыр боткассы» - дождевая каша)	– существует представление о том, что женщины превращаются в птиц и наоборт; – сбор женщин и детей на лоне природы, обязательно на берегу реки; – варка каши и кормление ею птиц; – пение песен, женщины куковали, подражая птицам; – чтение молитв и обливание друг друга водой
Калам, калан кун – праздник поминовения усопших (перед Манкуном). Дата окказиальная	–начинается в среду и длился неделю; – **Кесен калам** (малый калам) – в первый день праздника сын – семьи разъезжает по деревне, приглашая всех «посидеть под свечами»; – родители в это время резали скотину во дворе для угощения; – в середине двора – специально огороженное место (**мани келе** – место главного мольбища); – топили баню для предков, ездили на кладбище, приглашая всех помыться в бане, оставляли воду и мыло); – **сурта куне** – «день свечи» – встреча и угощение душ предков (разжигали костры в каждом дворе и один общий на все селение); – **серен, вирем** – обряд «изгнания» злых духов (молодежь ходила по деревне, избивая ветками всех и все, крича: «Серен!»); – полевое моление после обряда серен (имелись специально отведенные места)

Название праздника	**Обрядовые действа, сопутствующие празднику**
Манкун или **Кун-Ман**, «Велик день». 21–23 марта, весеннее равноденствие	– начинается в среду и отмечался неделю; – накануне нельзя разводить огонь (видимо, обряд тушения старого огня и ожидание нового?); – огни нового года зажигаются в полдень, в 12 часов; **Манкун** у чувашей в месяц **нарае** (наурыз – новый день); – встреча восхода солнца рано утром в день манкуна на восточной стороне селения; – пекут ритуальные хлебцы; – устанавливают качели на возвышенном месте; – по всей избе вывешивали полотенца – **сурпаны**; – варили **манкун патти** (обрядовую кашу из крупы); – ходили по гостям со своими бочонками пива, сырниками и ячменными хлебцами; – обряды освящения скота
Херле сыр – праздник весеннего половодья (досл. – красный берег). Через 7 дней после Велик дня	– место проведения – на красивой возвышенности – херле сыр – красный берег; – осколок памяти о всемирном потопе; – моления и обрядовые пляски. В русской традиции девушки собирались в хоровод и ходили «столбами»; столб – символ мирового древа, ось земли; – глубинный смысл понятия «**херле сыр**» - это красная черта, а черта – это переход из мира абсолюта в мир материальный, черта материализации духовной энергии
Курак – праздник появления первой травы	– торжественный коллективный сбор первых съедобных трав, из которых готовили яства

Название праздника	Обрядовые действа, сопутствующие празднику
Акатуй – праздник первой борозды, посевная свадьба; сейчас – праздник завершения весенних работ. Начало июня	– у верховых чувашей – **сухат** (суха пахота, туй – праздник), у низовых – **сапан туйе** (сапан – плуг, туйе – праздник); – обряд почина первой борозды; **варлах каларни** – обряд выноса семян; – **султа тура** – обряд укладки яиц, каши и лепешек в первую борозду; – в домах угощение пивом, хлебом и сыром; – пение обрядовых песен; – моление в сторону открытых дверей (они всегда на востоке) с просьбой у главного Бога Тура здоровья и богатства всему селению; – выход в поле с хлебом, сыром, яйцами, пирогами, пивом, чтение молитвы духам земли – **сер йыше** – угощали землю принесенными продуктами; – гадание на яйцах и палках (разобьются – плохо, нет – хорошо); – сбор призов и организация соревнований: бег, скачки, прыжки, борьба, стрельба из лука и т. д.; – **ака патти** – семейный обряд, устраиваемый по завершению сева, моление об избавлении посевов от стихийных бедствий
Симек или **Виле тухна кун** – день выхода усопших из могил. Четверг перед Синсе, на 50-й день от Велик дня. Праздник известен с XVIII в.	– летний праздник, посвященный поминовению усопших; – **асла симек,** большой семик – первый день этой недели; – **кесен семик,** малый семик – последний день; – сбор трав и кореньев накануне праздника (70 и 7 видов трав с опушки 7 лесов, с вершин 7 оврагов); – **вилле тухна кун** – обряд выхода усопших; – **варам туттар** – обряд обхода деревни (люди брались за руки и трижды обходили село); – после 5 часов вечера в домах зажигается свеча в красном углу (красный угол – это очаг и рядом с ним возвышенность, пьедестал, на котором он стоит напротив двери у задней стены); – молодежь возвращалась с кладбища, играя в ручеек; – **ута чук** – обряд моления и жертвоприношения в честь начала сенокосной поры; – **сер хапхи,** «земляные ворота» – обряд очищения (чтобы очиститься, люди проходили через узкий каменный коридор)

Название праздника	**Обрядовые действа, сопутствующие празднику**
Уяв (Вайа), Синсе – период соблюдения традиционной обрядовой жизни	– **синее** – (тонкий, изнеженный), время отдыха после полевых работ, не праздник; – **уй чук** – обряд жертвоприношения – полевое моление; – молодежь один раз в году проводит обряд встречи и проводов **уяв** и поет песни – **уяв юрри**; – общеродовые игрища на определенном месте – **пуха, тапа** (сбор, собрание). Здесь срубленная и украшенная лентами березка, скамьи для музыкантов; – **сумар чук** – обряд прошения дождя. Обливание друг друга; – на высоком шесте вывешивают **супран** (белую женскую головную повязку – это центр гуляний); – современный праздник открывается забиванием колышка в землю, что знаменует начало доброго дела; – в последний день сельчане обходят деревню с песнями по направлению солнца. Закат солнца и все направляются на западную часть села, последний раз поют **уяв юрри** и возвращаются в деревню с застольными песнями – **ески юрри**; – завершался **уяв** с наступлением сенокосной поры
Ман чук – великое жертвоприношение. Через две недели после **Симека**, 29 июня – 12 июля	– перед обрядом трехдневный пост; – отряд всадников изгонял из деревень нечистое и чужое криками и колотушками
Елине бусы дурр вось луэ – праздник жертвоприношения. 2 августа	– обряд жертвоприношения, моление у края поля

Название праздника	Обрядовые действа, сопутствующие празднику
Вырма – праздник жатвы. Сентябрь – октябрь	– **сурла хывни** – зажинки: семейное моление перед жатвой, лучшая жница снимает серпа прошлогоднюю рожь и срезает первые стебли, перемешивает старые и новые колосья и разбрасывает по полю; – **сурла сыхни**-дожинки; – **аван патти** (слово многозначное – это гумно, овин, ток, молотьба праздник), овин замыкал годовой цикл полевых работ, моление духу – хранителю овина; – аван сари – моление, благодарение духа перед использованием нового хлеба
Чуклеме – праздник освящения нового урожая. 21–23 сентября	– важно понятие «священный холм» - это куча обмолотого зерна; – собирались в доме, молились и пели стоя, обратившись на восток; – кланялись в сторону открытых дверей и на четыре стороны света; – хозяйки варили пиво из нового солода и творила тесто; – в домах ежегодно в это время проводили жертвоприношения сонму божеств: Туру, Пулеху, Перекету, Йереху (это домашний бог, как русский домовой); – **керхи сара, кер сари** – обряд пробования пива нового урожая, осннее пиво; – **автан сари** – петушиное пиво, к обряду резали петуха или барана; – **кер сурти, сурта куне** – осенняя свеча. На дверной, восточной стене зажигали свечи в количестве умерших в этом доме; – «старнь новое пиво» - своеобразный обряд, при котором старики выливали «старое» пиво в ендову (чашу) с новым пивом и таким образом старили его; – **круговой ковш** – обряд опробования нового пива всей общиной, сначала мужчинами по кругу, потом женщинами строго по принципу – передача ковша направо соседу, потом поклоны и прощание

Название праздника	**Обрядовые действа, сопутствующие празднику**
Кепе – праздник первого снега. 14 октября	– **кепе** – это косой крест, рисуемый на дверях, **кепе** – защита; – родственники собираются вместе; – **кепене хурпа чук туни** – обряд полевого моления на особом месте – **ичук**, резали гуся и молились на восток; **Кепе** – это природный бог-примиритель, он должен примерять всех других богов с чувашами; – **карта патти** – обряд закрытия скота на зиму (карта - огороженное место)
Хывни – комплекс осенних поминальных обрядовых действ. Ноябрь	– на могилах умерших в последние полгода ставят столбы **юпа** комлевой частью вверх (перевернутый столб как бы направляет энергию умерших в землю); – традиция ночных поминание предков – «проводы покойного», прыгание через костер, который разжигали возле могилы; – молитвы у центрального столба в доме – **уша юпи**, в котором просверлена дыра для поминовения (по преданию в могиле есть дыра, отверстие, в которое попадают поминальные)
Ниме – помочи. Осень	– глава семьи или рода объезжает селение и призывает всех на помочи, у него через плечо полотенце, в руках – платок
Сетке кун – самый короткий день. 19–21 декабря	– разгул темных сил; – моления домашним духам; – жертвоприношения в виде гуся

Челябинск, 2016

УДК 394.21

Традиционный праздничный календарь народа эрзя – эрзянь раськень иень ковкерькс

Реконструировать традиционный праздничный календарь народа эрзя сложно по многим причинам. Одна из них – непримиримое неприятие двух народов, эрзя и мокши (этнонима «мордва»). Тут также имеет значение установившееся в научном мире теоретическое обоснование их общих генетических корней, общей этнической истории и лишь позднего разделения на два субэтноса. Есть Мордовия, но нет мордовского языка, т. е. нет первичной основы идентификации. Русскоязычная литература такой концепции не придерживается, используя по традиции общий термин «мордва», считающийся в самой Мордовии оскорбительным[1]. Вторая причина – это сложность картины этнической истории всех народов, относящихся к Волго-Уральской историко-этнографической области.

Эрзя и мокша относятся к восточно-финской группе уральской языковой семьи, являясь в ней самой многочисленной.

Первые следы пребывания человека на территории Мордовии датируются мезолитом (VIII – V тыс. лет до н. э.); в неолите она была прочно освоена человеком. По мнению исследователей, когда-то прародина племен уральской языковой общности, включавших предков финно-угров и самодийцев, располагалась в районе Урала, откуда они в мезолите стали расселяться на запад до восточной Прибалтики (эстонцы, вепсы, саамы, финны и др.)[2]. Мордовские племена занимали в I тыс. н. э. значительно более широкую территорию, чем сегодня. В это же время мордва имела активные

[1] См.: Корнишина Г. А. Традиционно-обрядовая культура мордвы. Саранск, 2007; Мокшин Н. Ф. Боги и сказания мордвы. Саранск, 2007.

[2] См.: Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья. Йошкар-Ола, 2002.

контакты с Прикамьем, Кавказом, позже – со славянскими племенами. В VIII в. в Среднем Поволжье появляются древние булгары, тоже повлиявшие на формирование древнемордовской культуры; к тому же южные мордовские племена входили в зону политического и культурного воздействия Хазарского каганата. Тесными были связи мордвы с аланскими племенами Подонья. Заметное влияние на мордву оказали древнерусские переселенцы X – XIII вв., бежавшие от феодального гнета и создававшие мордовско-русские селища. Например, в это время группы крестьян-переселенцев образовали Пургасову Русь с административным подчинением мордовскому князю Пургасу. Межэтнические связи мордовского народа, как и любого другого, многочисленные и не прекращающиеся по сей день, поэтому выделить аутентичные архетипические образования, думается, невозможно. Можно согласиться с версией исследователей, считающих, что разделению мордвы на «эрзя» и «мокшу» способствовала обширность территории их расселения, затруднившая контакты между племенными образованиями. Территориальная разобщенность обусловила их связи с разными живущими рядом народами и племенами, что порождало особенности в языке, антропологическом облике, культуре и быте.

Большую трудность в праздничном календаре любого народа представляет разграничение обрядовых действ на главные и частные, к тому же часто переплетаются понятия «праздник», «обряд», «обычай», «правило», тем более когда изучаешь культуру «другого языка».

Что касается календаря народа эрзя, то здесь проявляет себя вечный закон движения культуры: тип хозяйственно-культурной деятельности диктует и тип праздника. Эрзя в первую очередь земледельцы, поэтому их календарь тесно связан с циклами сельскохозяйственных забот, отражающих постоянную тревогу за урожай и приплод скота. Традиционные праздники проходили в виде молян – озксов, своеобразных заговоров, народных молитв, не имеющих общих корней

с православием в силу первичности появления (неолитический период) и характерной особенности речевой структуры. По функциональной заданности озксы подразделялись на сельские моления (велень озксы), родовые (раськень озксы), общенародные, т. е. моляны – основная структурная единица каждого традиционного праздника. Отголоски деления социального сообщества на половозрастные группы сказались на классификации озксов: «бабань озкс» – моления старух; «атянь озкс» – моление стариков; «авань озкс» – моление женщин; «тейтерень озкс» – моление девушек. Большинство озксов не имеет точной даты, поэтому в праздничном календаре они могут перемещаться. Особенности всех без исключения озксов заключаются в соблюдении точных правил их проведения: за день до окзса моются в бане и надевают чистое (лучше – новое) платье; в молении обращаются на восток, вздымая руки вверх или скрещивая их на груди ладонями под мышки и кланяются; тексты молян передаются «по колену», от старших младшим, при этом возможны творческие вариации, но в рамках традиции.

Эрзя хорошо знают и помнят своих зооантропоморфных предков: это люди-птицы; люди-рыбы; люди-медведи; люди-пчелы. По поверью предки жили в мифическое время, именуемое «кедэрень пиньге», т. е. «стародавний век», которое следует отличать от «тюшьтянь пиньге», времени, когда во главе племен стояли тюштя (князья).

И последнее. В традиционном календаре праздники, как правило, выступают не поодиночке, а «гнездом» – это когда внутри конкретного временного пространства проходит группа праздников, символически отражая и поддерживая «ось времени» художественными средствами, выявляя его суть. К примеру, в русском календаре такое «гнездо» представлено равноденствием (22 марта); в это время проходит Масленица, Новый год, 24 марта – Комоедица (праздник медведя), 25 марта – День птиц и змей. Такая совмещенность повышает семиотичность праздничного действия

и увеличивает его технологические возможности использования разных знаковых систем.

Народам северного полушария известны даты равноденствия весеннего (21–21 марта), когда солнце из южного полушария возвращается в северное, и 200 осеннего (21–23 сентября), когда оно переходит из северного в южное полушарие, а также дни солнцеворотов: зимнего (25 декабря) и летнего (22 июня). В научной литературе праздничные календари начинаются с зимнего солнцеворота.

1. **Роштовань кудо**	Рождественский дом (25 декабря)
Калядань чи, Таргочи	Зимнее колядование
2. **Од ие**	Новый год (1 января)
Васенце якшамковань	День святого Василия
3. **Крещенья**	День крещения Иисуса Христа
4. **Мастя, Нилеце дяволькованъ Таргочи, Кирякс чи**	Масленица
5. **Благовещенья**	Благовещение
6. **Од ие**	Новый год (22 марта – равноденствие)
Атянь – Авань озкс	Родительские моления
Норов жорчень чи	Встреча весны, день жаворонка
7. **Ливтема (выпустить)**	Моление первого выгона скота
Совавтоли (впустить) озкс или **Скалонь ливтема Од толонь чи**	Добывание нового огня
8. **Эрбань чи, Эрьба**	Вербный день, моление ветру (где-то 11 апреля)
Ашо кал озкс	Моление покровительнице рыболовства – Белой рыбе

9. **Инечи**	Великий день, Пасха, моление зарождению новой жизни
Од толонь чи	День нового огня
10. **Кереть озкс**	Первое весеннее моление, моление плуга, праздник первой борозды
Видемадо икеле озкс	Предпосевные моления
11. **Сараз озкс (сораз – курица)**	Моление, посвященное божеству поля Норов аве (апрель – начало мая)
Ала шань озкс	Моление о лошадях
Скал озкс	Моление о коровах
12. **Кизе Микола**	Летний Микола
13. **Видемадо мейле озкс**	Послепосевное моление
Од толонь чи	День нового огня
14. **Тровиця, Акша- Келу, Туньдонь ильтямо** (карнавал)	Троица, моление березе или березовое моление (50 дней от Пасхи)
15. **Овто чи, Медень чи, Балтай**	День медведя и меда (через неделю от Троицы)
16. **Пиземень озкс**	Моление о дожде
Грань озкс	Моление на меже
17. **Велень озкс**	Сельское моление (конец июня)
Атян озкс	Мужское моление
бабань озкс или **бабань каша**	Женское моление
Букань озкс	Моление об урожае
18. **Лайме озкс**	Моление перед сенокосом
Пакся эмежэнь кочкам озкс	Моление перед прополкой полей

19. **Туньдонь ильтема, Петров день**	Проводы весны, моление о будущем урожае богине Пакся аве (29 июня)
20. **Кизень вастома чи**	День встречи лета (22 июня)
Од толонь чи	День нового огня
Колмоце Аштемковань Таргочи	Летнее колядование
21. **Васенце медьковань таргочи**	Моление меду (первое воскресенье июля)
22. **Валнова чи**	Моление о поливе, день небесного полива (1–2 воскресенье июля)
Ведень чи	Моление воде, поклонение воде
23. **Пакся авань**	Моление богине полей (14 августа)
Норововань чи, Норов аве	Моление богине плодородия
24. **Умарь озкс**	Яблочные моления (19 августа)
25. **Ала шань озкс, Лишмень озкс**	Моление о лошадях
26. **Тарваз озкс**	Моление серпа (после урожая)
27. **Велень озкс**	Сельское осеннее моление
Паронь пандола	Плата за добро, за урожай
28. **Озим озкс**	Моление озимых (15 сентября)
29. **Кереметь озкс**	Моление домовому (22 сентября)
Куд – Юрт аве	Моление покровителю дома и двора
30. **Покров баба**	День Покрова, моление женщин (начало октября, сейчас 14 октября)
31. **Авын аве озкс**	Моление в овине (октябрь)
32. **Тейтерень пиянь кудо**	Девичий дом пива, моление девушек
33. **Тувоньсянь озкс**	Моление за свиней
34. **Масторовань чи озкс**	Моление и поклонение Матери-земле

Необходимо оговориться, что календарь, возможно, не полный, а где-то неточный, поскольку переводная литература содержит много погрешностей, которые обусловлены естественными причинами: при переводе с одного языка на другой и в силу многозначности самих слов увеличивается возможность «подвижности» смысла. Но даже при первом взгляде на даты праздничных действ, характер их проведения, набор структурных элементов: ряженья, игры, обхода домов, подарков, культа предков, связи с природой – обращаешь внимание на типологически сходные традиции празднования народа эрзя и народов других лингвистических групп.

Челябинск, 2017

УДК 793.2

Традиционная праздничная культура как пространство полифункциональной идентификации человека

> Россия – это не государство, Россия – Вселенная. Сколько в ней климатов, сколько народов, сколько языков, нравов и верований.
>
> *Екатерина II*

Рассматривая традиционную праздничную культуру как весомую часть всего тела культуры, стоит учитывать одну особенность, которая по-новому раскрывает картину взаимоотношения понятий «культура» и «праздник». Под культурой принято понимать всю совокупность материального и духовного мира человечества как результата его активной творческой деятельности по обустройству окружающего мира. При этом культурная традиция выступает константой содержательной и технологической, обеспечивая стабильность культурного процесса. Какое место в культурном

поле занимает институт праздника как форма выявления сакральных смыслов-ценностей и, как показывает история, неуничтожимая категория культуры? Один из исследователей русской культуры М. М. Бахтин дает такое определение этому загадочному феномену: «Праздник есть первичная форма человеческой культуры». Первичная – не только по форме, но и по времени. Уже первые, наивные по форме, архаичные праздники выступали уникальным резервуаром медленного, но непрекращающегося накопления смыслов, которые первобытный человек опытным путем прочувствовал и устанавливал в результате взаимодействия с окружающим миром. Можно предположить, что сами праздничные действа, требующие эмоционального переживания и напряжения, формировали в человеке чувственность, способствующую возникновению эстетического восприятия мира, чувства радости и понимания образного преобразования действительности. В лоне первобытного праздника в свернутом виде, ожидая своего самостоятельного существования, жили, взаимодействуя друг с другом, песня, танец, театр, балет, скульптура. То есть праздник в истории человечества выступил прародителем культуры во всем разнообразии ее проявления.

Метод диахронного анализа позволяет увидеть, что на всем историческом пути человечества одни фрагменты, объекты культуры исчезали, растворялись, а праздник как институт общественной жизни сохранился по сегодняшний день. В эпоху городов-государств, монархических республик, социальных переворотов и революций праздник выступал мощным инструментом создания конкретного смыслового поля события, он – не только резервуар, накопитель смыслов и ценностей, но и прекрасный их транслятор; при этом, создавая пространство радостного сопереживания, органично выполнял «идеологическую» работу. Любая политическая сила, появляющаяся на исторической арене, в ходе своего становления не только использовала возможности праздника

как уникального средства воздействия на различные социальные группы и сообщества, но сразу же создавала новый праздничный календарь, таким образом корректируя систему ценностей, выбирая необходимые для существования приоритеты. Можно сказать, что праздничный календарь – это хребет любой политической или государственной системы.

Праздники, входящие в годовой календарь, имеют разную историческую глубину памяти; одни своим происхождением обязаны первобытности, другие отражают смыслы событий последних лет, однако в совокупности они создают общее поле ценностей, тот набор смыслов, которые необходимы для гармоничного функционирования всей государственной системы.

Особое место в календаре занимают традиционные (или этнические) праздничные действа, сформировавшие свою морфологию в период производящего хозяйства (эпоха неолита, 8–6 тыс. лет до н. э.) и получившие новую жизнь в последние два-три десятилетия. За эти годы сформировалась (и формируется сегодня) традиционная праздничная культура, определяемая особым взглядом на свои корни, свое происхождение. Стали популярными Колядки, Масленица, Иван Купала, Кузьминки, Стрела и др. К тому же стоит отметить, что в каждом конкретном случае режиссеры праздничных действ стараются исходить из региональных особенностей праздничной традиции, учитывая формы взаимодействия разных этнических проявлений. Не случайно культурологи называют современную традиционную культуру «древесной», т. е. имеющей центральный ценностный ствол (система народного мировоззрения, зафиксированная в своде главных праздников народного календаря), от которого отходят корни небольших (маргинальных) праздников, а массовую культуру – ризомной, т. е. бесствольной, бессистемной.

Необходимо отметить, что традиционные праздники, при всей своей сложной архитектонике и богатейшем языке действий – кодов, костюмов, предметов, беспроблемно входят

в современный праздничный календарь, при этом втягивая в свое смысловое поле людей разной субкультурной принадлежности, вероисповедания, возрастной и гендерной стратификации. Праздник выступает пространством, в котором все формы проявления идентификации человека попадают под обаяние прикосновения к древнему знанию, наполненному смыслом связи человека и мира, человека и человека. Исполнение обрядово-игровых действий, каждое из которых представляет собой код, к которому есть шифр, понимание этого кода в ходе исполнения действия приводит к тому, что каждый участник поддерживает смысл этого действия и идентифицирует себя с огромной празднующей общностью.

Мир неоднороден. Каждый конкретный кусочек земли обустраивался особенным образом: сказывался характер ландшафта, климатические особенности, тип хозяйственно-культурной деятельности, сдвиги народов, скрепы между коренным и «пришедшим» народами. Поэтому традиционная праздничная культура народов России многообразна и в то же время морфологически типологична.

Рассмотрим это положение на конкретном примере Волго-Уральской историко-этнографической области, в которую входит Южный Урал. Урал является центром евразийского пространства, простирающегося от Монголии и Китая до Приднестровья, народы которого активно передвигались с востока на запад и с запада на восток, особенно в зоне степей и лесостепей, где передвигаться было легко. Характер передвижения привел к разным формам заселения: чересполосным, когда один народ перемежался с другими, относительно «чистым» ойкуменам (нагайбаки Нагайбакского района, рядом с которыми живут русские, татары, мордва), дисперсным (распыленным), кустовым, что, в конечном счете, приводило к феномену, определяемому этнографами как «плавильный котел». Типологичность забот всех народов об обустройстве комфортного существования в условиях конкретной природной среды явилась источником

типологичности художественного осмысления окружающей действительности, которая проявлялась в пространстве традиционной праздничной культуры. Веками складывался набор структурных элементов и действ, который был необходим человеку любой этнической или профессиональной деятельности, его можно обозначить как надэтнический. Он для нас необходим пониманием того общего кода-смысла человеческой жизнедеятельности, где есть место семье, вере, содружеству и взаимопомощи. Идентификация человека – это природное свойство, может быть изначально более биологическое, чем социальное. Шкала движения человека в диапазоне «природа – культура» остается и сегодня актуальной. Забывать, что человек в первую очередь биологичен, видимо, нельзя. Институт традиционного праздника это всегда учитывает, создавая условия для взаимодействия человека с природой и человека с другим человеком. Что касается праздничной культуры народов Южного Урала, то можно на основе структурно-типологического и функционального анализа сказать, что названия, даты праздников, коды-шифры, набор сакральных предметов типологически сходны. То есть традиционная праздничная культура выступает пространством, где возможен диалог культур во времени и пространстве, где смыслы одной культуры раскрываются в границах другой и включаются в культурный оборот.

Пример. Челябинский государственный институт культуры, многие годы занимающийся проектированием древних праздников, имеющих большой набор архетипов, стал научно-исследовательским и методическим центром для специалистов, исследующих проблемы традиционной культуры. Два больших экспериментальных праздника – Кузьминки и Стрела – явились лабораторией, позволяющей на практике проверить разнообразные методики органичного «вхождения» в праздник, а значит, вхождения в народную традицию. При этом учитываются традиции не только русского народа, но и других, проживающих на Урале.

Праздник, подобный Кузьминкам, известен у мордвы под названием «Тейтерень пиянь кудо» (Девичий дом пива) и у тюрков – «Каз омехе» (Праздник гусей). Анализ структурных единиц праздничных действ трех групп народов, принадлежащих разным языковым семьям, позволил полнее воссоздать структуру русского варианта. Во время проведения праздника обрядовые песни студенты поют на русском, мордовском и татарском языках. При таком варианте реконструкции традиционных праздников формируется особый тип ментальности, создающий обобщенную картину мира для разных этнических групп и в конечном счете способствующий формированию особого типа идентификации, в котором растворяются другие его проявления: возрастные, гражданские, конфессиональные, субкультурные. Тем более что студенты, как лучшая часть молодежи, анализирующая и, при доверии к ценности, подхватывающая и транслирующая этот вид идентификации в своей многообразной творческой деятельности, выступает одним из каналов утверждения общей системы ценностей для государства.

Не все так просто тем, кто изучает и транслирует образцы традиционной праздничной культуры. В сегодняшней практике наметилось две тенденции, разновекторные и, к сожалению, ведущие к конфликту идей и мнений специалистов. Первая тенденция может быть определена как следование традиционализму, представители его признают лишь архаику, аутентику, отвергая и отторгая новизну и современность, т. е. они больше обращены к прошлому. Для специалистов этого направления традиция неизменна, внеисторична, не подвержена корректировке, и есть опасность превращения такого направления в субкультуру.

Другое направление, которое себя активно заявило, можно обозначить как неотрадиционализм. Его идеологи, изучая архетипы культуры, пытаются осмыслить их в актуальном пространстве современной культуры, соединяя здоровое ядро традиции, понимая ее гибкость и детерминантность в исто-

рическом ходе, и новацию, встраивая смыслы-ценности народного архетипа в пространство современной культуры.

При реконструкции разных фрагментов традиционной культуры важно учитывать, что глобализация – явление не новое (изменилась лишь интенсивность протекаемых процессов), она началось в эпоху древности с появлением обмена товарами (по словам французского исследователя Фернана Броделя, именно игры обмена привели к первым формам глобализации), как не нова проблема идентификации; поскольку «встроенность» человека в любой социальный организм требовала пристройки, такта, принятия правил. За века существования человечества сложились множественные формы идентификации частного, служебного характера, и только в традиционной праздничной культуре все типы идентификации «встречаются» на территории радостного познания смысла жизни, общежития, любви. Поэтому возможности традиционной праздничной культуры в формировании богатейшей российской культуры огромны.

Экспериментальная работа по сохранению и возрождению традиционной культуры требует научного обоснования и строгой исследовательской базы. Это связано с тем, что культурные традиции, являющиеся базовыми элементами исторической жизни человека, легко детерминируются, приобретая новые смыслы. В связи с этим приоритетами выступают научно-исследовательские проекты, отражающие различные реалии традиционной культуры: подготовлены монографии и учебные пособия; создан учебный центр традиционной культуры народов Урала, где собраны материалы по морфологии и семиотике праздничных календарей народов Урала (более 2000 единиц хранения); организуются фольклорно-этнографические экспедиции, традиционно проходят Международные Лазаревские чтения, в которых принимают участие ученые России, стран ближнего и дальнего зарубежья.

Челябинск, 2017

УДК 793.2

Ризомы и симулякры современной традиционной культуры: явные и скрытые

Современная традиционная праздничная культура рассматривается нами как конструкт всего тела культурного пространства настоящего времени. Речь идет не о «пасынковой» роли самой традиционной культуры и ее части – праздничной, а функциональной жизнедеятельности праздничной культуры, опирающейся на традиционные образцы.

В таком дискурсе традиционная праздничная культура выступает как совокупность смыслов – ценностей, отражающих картину мира этнического сообщества в большом диахронном отрезке, способы постижения смыслов человеческой жизнедеятельности и модели деятельностного поведения по их актуализации в тексте современной культуры.

Традиционная праздничная культура в современном мире представлена особым образом. Либо как отклик на унификацию культуры, которая наблюдается в мировом масштабе, либо как актуализация понимания самого творца культуры не только как социального субъекта, но и как антропологического (физического) существа, втянутого в природно-космический процесс бытия. Активное позиционирование традиционной праздничной культуры не только стало нормой, но вызвало к жизни новые теоретические положения и споры. С одной стороны, предрекается неминуемая гибель всего корпуса традиционной культуры, в том числе и праздничной. Такая точка зрения представлена известным культурологом А. Я. Флиером[1]. По мнению не менее известного культуролога А. В. Костиной, традиционная культура

[1] Флиер А. Я. Будущее возврату не подлежит // Культура глав бального информационного общества: противоречия развития. М. : МосГУ, 2010. С. 65.

сосуществует с другими культурными формами, такими как массовая и элитарная[1].

С другой стороны, есть более оптимистические прогнозы, утверждающие приоритетное развитие традиционной культуры. Такая позиция обусловлена тем, что в жизни всего человечества она явилась первичной, потому и традиционной, устойчивой, опирающейся на вековечную уникальную базу архетипических образцов организации социальной жизни. В связи с этим можно сослаться на теоретические высказывания С. В. Лурье, утверждающей, что в лоне культурологии самозарождается новая наука – традициология[2]. Споры о том, быть или не быть традиционной культуре, становятся менее яростными, на первое место выступают вопросы методологии и методики праздничной культуры, о материальных и духовных объектах социокультурного наследия.

В первую очередь важно различать процессы, которые разновекторно проходят внутри самой традиционной культуры. Проектные технологии, направленные на возвращение в праздничный календарь древних празднично-обрядовых форм, настолько многообразны и специфичны, что можно говорить о своеобразном буме неоархаики.

В этом движении условно можно выделить два направления:

– культурный традиционализм, базирующийся на платформе аутентичности и больше представляющий духовный феномен;

– культурный неотрадиционализм, представляющий собой духовно-практический феномен, обращенный в будущее, не отрицающий обновления форм, но при опоре на архетипы и смыслы традиционной культуры.

Первое направление больше обращено к прошлому,

[1] Костина А. В. Традиционная, элитарная и массовая культура : условия возникновения и особенности функционирования в условиях современности // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2011. № 2(26). С. 40.

[2] Лурье С. В. Историческая этнология. М. : Аспект Пресс, 1997. С. 170.

и при искреннем уважении к его носителям можно говорить о нем как особом субкультурном образовании, членами которого являются носители знания неизменной Традиции, поэтому повсеместно можно слышать: «петь традицию», «играть традицию».

Второе направление более демократично, оно теснее связано с другими культурными формами идентификации и хоть сложно, но встраивается в общий текст культуры, при этом сохраняя основную парадигмальную обоснованность древнего (горнего) восприятия окружающего мира.

И традиционализм, и неотрадиционализм – это широкое общественно-культурное движение, практически и художественно преобразующее современную историческую действительность на основе избранной ценностной ориентации на традицию. Это набор практик ритуальной или символической природы, которые способствуют в конечном счете (путем повторения) «почвенному прирастанию» празднично-обрядовой формы к годовому праздничному календарю. Это означает, что неотрадиционализм способствует формированию ценностной базы традиционного мировосприятия, отражающей взаимодействие человека или социальной группы и Вселенной через картину мира, что впоследствии сказывается на многих областях его деятельности. Например, Бажовский фестиваль (Челябинская область) – это не только выступления аутентичных, фолк-джаз-групп, околофольклорных и эстрадных коллективов, разновозрастных, полиэтничных, т. е. не только пространство трансляции нематериального, но и материального наследия. Активизировалось кустарное мастерство, подтолкнувшее к восстановлению заводского производства, вновь появился интерес к златоустовской гравюре, каслинскому литью; оренбургские мастерицы стали изготавливать не только шали и «паутинки», но и пальто, телогреи, модную женскую одежду, стали популярны валенки, половики, мебель из лозы, простроченная меховая одежда.

Это все проявления мощной «пластической силы» человека, о которой когда-то писал А. Н. Веселовский, имея в виду не только пластику физиологическую, но в первую очередь художественную или образную пластику мысли, опирающуюся на первобытный синкретизм и порождающую вариативные способы художественного отображения действительности[1]. Это пластика постижения идеи явления, предмета окружающего мира и переноса этой идеи в пространство познания через знак или символ как разновидности знака.

Возможно, именно в этом феномене – «пластической силе» народа заключены скрытые причины таких явлений современной культуры, как ризомы и симулякры.

Термин *ризома* (от греч. ‘корень’) заимствован французскими пост-структуралистами Ж. Делезом и Ф. Гваттари из биологии для характеристики современного общества. Ризома – это обозначение определенного строения корневой системы, в которой отсутствует центральный стержневой корень; т. е. в такой корневой системе хаотично переплетаются множество отростков, побегов, они могут отмирать, в любом месте вновь регенерироваться и снова отмирать. В противовес такому виду корневища существует другой, в котором есть центральный ствол с расходящимися от него периферийными ветками; в нем все упорядочено, взаимосвязано и взаимообусловлено. Своим видом этот корень напоминает дерево, поэтому культуру такого типа обозначают «древесной». Древесная культура по своему типу централизована, центр определяет характер каждого ответвления, его функции, соподчиняет все части. Статусность центра подчеркнуто выделяема и обоснована; она определяет направление развития и смысл каждого ответвления. В ризомной культуре все децентрализовано, много центров активности, все части (побеги) статусно равны и могут существовать вне зависимости друг от друга.

[1] Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л. : Гослитиздат, 1940. С. 30.

Традиционную культуру в целом и праздничную в частности всегда рассматривали как «древесную», стволовую, определяющую самоценность любого праздничного акта в любой точке страны и в особое, но конкретное время.

Активное обращение к архаике обусловлено разными причинами, среди которых можно выделить и искренние попытки проектировать традиционный праздник в соответствии с главным принципом его существования – отсутствием деления всех присутствующих на участников и зрителей. Немало «эстетствующих» режиссеров-реконструкторов, попавших в поток модного народного авангарда, использующих знакомый всем внешний «петушковый» антураж.

Ощущение ризомности возникает в результате хаотичности и непредсказуемости времени проведения традиционного праздника. Время – категория сложная, противоречивая, обуславливающая динамику форм культуры, поэтому в праздничном годовом цикле именно время сакрализуется в первую очередь и является непререкаемым в определении точности праздника, где важно время года, месяца и суток. Если время праздника подвижно, то смысл уходит. Уникальный пример такого бессмысленного, ничем необусловленного действа – старый Новый год (в России никогда не отмечали Новый год 14 января). Масленицу отмечают тоже не в дате, но с этим праздником сложнее, поскольку он попал в перипетии установления православного календаря, такая же судьба и с празднованием Ивана Купалы. С одной стороны, представляя древний праздник как разновидность особой эстетической игры, на границе быта и мечты, такой перенос даты не принижает суть события, с другой – приглушается природная закономерность; нет события – нет и праздника.

Ризомность современных форм древних праздников проявляется через такую категорию, как пространство. Пространство традиционного праздника определялось глубинным смыслом происходящего: порог, ворота, печь,

стол - в свадебном действе; гора, священная роща, поляна, берег реки, край ржаного поля – в календарном обряде. То есть для традиционного праздника важно определение конкретной территории, обладающей сакральностью – своего рода «места силы»; это место мифологично, связано с важной исторической датой, и только здесь возможно создание проекта праздника - универсума. Такими «местами силы» стали; Этномир, многочисленные этнодеревни и этноулицы, игры кочевников в Киргизии, международный фестиваль крапивы в Поволжье и Башкирии, праздники огурцов и валенков, реконструкции; «Колесо Перуна» (Москва), «Старая Рязань» (Рязань), «Мир Кавказу» (Ставрополь, Дагестан, Ростов-на-Дону), «Добрые соседи» (Элиста), северокавказский фольклорный фестиваль «Возвращение к истокам – путь к возрождению» (Майкоп). Все эти примеры можно рассматривать как вхождение в этническое поле.

В полиэтичных регионах, особенно позднего расселения, каким представляется Урал (всего-то 300 лет русской традиции), праздничный календарь проживающих народов типологически сходен в датах, названиях и смыслах. Картина современного праздничного половодья, базирующаяся на традиции, настолько разновекторна и многоцветна: в ней и аутентика, и современное искусство, иногда – то и другое совместно. Интересен в этом контексте такой пример. Режиссер Роберт Саральп подготовил фолк-шоу «Черкесский круг» в ансамбле «Хатти». Режиссер совместил традиционные народные танцы и музыку с авангардными элементами в пластике и самой музыке. В спектакле используются элементы разных культур: джегуако (скоморох) в костюме Пульчинелло из комедии дель арте, танцы исполняются не в народных костюмах, а в классических, западного образца, в качестве декорации используется фотомонтаж. На резкую критику Саральп отвечал: «Я не деформирую память народа, а расширяю ее памятью

народов – этносов, близких ему. Мы все – неотъемлемая часть общего мира»[1].

Мы можем рассматривать данный пример как продукт глобализации, на который может смотреть любой человек любой культуры в любой точке мира. Это уникальный пример для анализа современного состояния этнической традиции. Обозначив проект как черкесский круг, автор выходит за рамки этого круга и создает круг разноэтничных традиций, которые, возможно, были функционально взаимосвязаны и создавали целостность представления. Таких примеров в зрелищных формах культуры много не только в нашей стране, но и за рубежом. Мода на этнику стала нормой не только среди традиционалистов, но представителей элитарной культуры. На таких примерах мы можем видеть усложнение форм взаимодействия этнической культуры с современными процессами модернизации, что порождает проблемы как теоретического, так и практического характера.

К тому же этот пример можно рассматривать с позиций проявления явного симулякра, т. е. явной симуляции этнической традиции.

Симулякр (от лат. ‘делать вид’, ‘притворяться’) определяется как копия, не имеющая оригинала в реальности, семиотический знак, не имеющий означаемого объекта в реальности. В современное употребление термин ввел Жорж Батой, однако осмыслил его применительно к современным социокультурным процессам Жан Бодрийяр в философском трактате «Симулякры и симуляция» (1981), исследуя взаимосвязи между реальностью, символом и обществом[2].

По Ж. Бодрийяру, современное общество заместило реальность символами и знаками, и весь человеческий опыт – это симуляция реальности. Симулякры не являются отражением реальности, они даже не обманчивые отражения.

[1] Базиева Г. Д. Этнические традиции и культурная модернизация // Вопросы культурологии. 2015. № 3. С. 21.

[2] Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М. : Рипол-классик, 2015.

Автор рассматривает симулякры как заключительный этап развития знака, который сначала отражает базовую реальность, потом ее искажает, скрывает ее отсутствие и, наконец, полностью ее утрачивает.

Институт традиционного праздника, сформированный в недрах первобытного общества, явился первым по времени лоном символического освоения действительности. Он до сих пор выступает мощным репрезентантом для характеристики многих современных процессов, поскольку аккумулирует набор базовых ценностей социума, помещая их в сакрализованное пространство и время.

Культура как текст познается только с помощью знаков. Деревенский Дом как текст и Храм как текст. Сама реальность выступает как данность, т. е. дающаяся нам через ощущения, воспринимается через знаковую систему (Эйфелева башня, Красная площадь). В таком контексте знак является формой познания, его точность и полнота прочтения зависит от горизонта теоретического и практического освоения действительности человеком – субъектом культуры. Многие знаки стали опорными ориентирами в человеческой практике: дорожные и математические, знаки архитектоники (дороги, мосты, площади) и т. д.

Другое дело – праздник. Выступая сам знаком культуры, он заполнен знаками, смысл которых исторически менялся. Возможно, в самой динамике исторического хода заложен механизм смены смысла знака, забвение первоначального смысла или его детерминанта в новых социокультурных условиях.

Может быть, симулякры возникают в связи с «пластической силой» народа, проявлением его творческого воображения и являются неизбежным продуктом символического освоения действительности? Симулякры, приводящие к ризомности традиционной культуры, – лишь определенный этап в развитии праздничной культуры в целом?

Сейчас можно слышать из уст государственных деятелей: «Новая история России». Возникает вопрос: разве

исторический процесс может обновляться? Почему в историческом прошлом надо видеть только отрицательное?

Современная социокультурная ситуация, потребовавшая обновленного праздничного календаря, очень аккуратно позволяет «взращивать» новые праздничные формы, в которых есть место традиции и новации. Нужны опорные базовые ценности. Есть меняющиеся и изменяющиеся Ценности; если первые приводят к слому, то вторые – к адаптации ценностей к новым условиям. Реконструируя древние праздники, надо учитывать, что изменение ценностных ориентации означает не замену старых Ценностей новыми, а смену приоритетов.

Челябинск, 2018

УДК 394.2

Семиотическое разноцветье традиционного праздника как результат избыточности, как роскошь, как гул

> Гул – это текст, который сам является побуждением к действию и предпониманию.
>
> *Ролан Барт*

В истории человечества институт праздника через его древнейшие формы – ритуал и обряд – явился первым процессом и формой художественного освоения действительности, первой семиотической процедурой взаимодействия человека и мира. Можно предполагать, основываясь на данных археологии и структурной этнологии, что начало семиозиса, семиотического (знакового) освоения действительности, относится к эпохе раннего палеолита (150–40 тыс. лет до н. э.), эпохе неандертальцев, первых вариантов хомо хабилис и проточеловека. Как первичная форма

культуры (по М. М. Бахтину) праздник явился экспериментальной лабораторией создания разных знаковых систем, лоном протоискусства, актуальной формой трансляции ценностей общественного уклада, его функционирования и стабилизации, что подтверждено всем ходом исторического развития. Многие артефакты культуры создавались, функционировали, трансформировались, угасали или исчезали совсем, однако институт праздника сохранился по сей день, уверенно претендуя на лидерские позиции. Именно с его помощью ревизируются ценности, соотнося прошлый опыт с настоящим, основные и второстепенные элементы.

Уже в своем генезисе праздник был художественно насыщенным и полифоничным. Отсутствие речи закономерно требовало поиска выразительных средств, способствующих созданию диалога человека и природы. Мы можем говорить, что первые знаковые системы были антропологическими, лишь со временем приобретая социальность. Процесс формирования праздника имел и имеет сегодня внутреннюю, действенную пружину, которая обуславливает его устойчивость и жизнедеятельность. С одной стороны, первобытный праздник (ритуал) постепенно становился универсальной кладовой, своеобразным котлом разнородных языков, поскольку любая живая форма культуры подвержена объективным законам развития. С другой, собирая ценности и смыслы первобытных сообществ в одном «пучке» действования, представляющем собой идеальный диалог природы и человека; этот «пучок» способствовал развитию эстетического основания человека, его чувственности, говоря современным языком – духовности. Диалектическое единство векторов взаимодействия – человек влияет на содержание и форму праздника, а праздник активно формирует духовный мир человека, выступает основой жизнедеятельности праздника, притом любого: государственного, церковного, корпоративного, детского, субкультурного. Но особо это единство проявляется в традиционном празднике

или календарно-обрядовом, который своим рождением обязан эпохе неолита, но основные структурные единицы апробировал еще в древнем палеолите. Не случайно, по этому поводу исследователи культуры шутят, говоря, что «все родилось у первобытного костра».

Ритмическая повторяемость в природе выступила причиной формирования повторяющихся ритуально-поэтических формул, обуславливающих гармонизацию взаимодействия природных явлений и событий человеческой жизни. Полнолуние/новолуние; появление и исчезновение Млечного пути; равноденствия и солнцевороты; приходы и уходы зимы, весны, лета; прилеты и отлеты птиц; таяние снега и начало нового года – каждому астрономическому явлению соответствовал строгий ритуал – праздник, помогающий исполниться каждому природному циклу, завершить переход от одного состояния к другому. При этом суггестивные возможности традиционного праздника диахронно обогащались, поскольку традиционные схемы поведения, сюжетные формулы дополнялись новыми художественными элементами, однако, не выходя за границы традиции, поскольку традиция – это формула понимания.

Важно обратить внимание на одну особенность, которая способствовала сохранению традиции, ее устойчивости и обязательной повторяемости.

Это – наличие диапазона. Суть его заключается в том, что диапазон потребностей обуславливает излюбленный набор содержания с сюжетов[1]. Потребности в традиционном обществе всегда были обусловлены характером и типом хозяйственно – культурной деятельности конкретной социальной группы: охота, отгонное скотоводство, оседлое земледелие и т. д. Тип хозяйственно-культурной деятельности (ХКД) диктовал тип потребностей, а тип потребностей реализовался через художественную систему праздника.

[1] Почепцов Г. Г. История русской семиотики до и после 1917 года. М., 1998. С. 260.

В любом коммуникационном акте есть основные составляющие, которые можно представить схематично так (по теории К. Шеннона)[1]:

Адресант →референция (сообщение) →Адресат.

В случае функционирования традиционного праздника эта схема усложняется и обогащается диалогом в обе стороны:

Адресант ↔ референция (праздник) ↔ Адресат.

Мы видим, что фатическая, контактоустанавливающая, функция в традиционном празднике достигает своего пика, как ни в каком другом. Почему это происходит?

Во-первых, традиционный праздник временем своего происхождения явился первым полем создания знаков. Во-вторых, отражая процессы формирования человека и его духовного багажа, праздник создавал многоканальность художественного воздействия: пластику, жест, позу, пантомиму, намного позже – речь. В-третьих, исторический опыт выкристаллизовывал основные художественные формы праздника, средства и приемы, что привело к их унификации и созданию строгих семиотических систем. И последнее. Множественность семиотических структур традиционного праздника была обусловлена наличием в нем традиции избыточности всего. «Праздник хоть в чем-то роскошь, очевидна избыточность праздничного поведения, она нормирована и осознается. Но и в повседневности есть своя избыточность, которая не осознается. В быту используется больший набор блюд; чтобы попить, пользуются кружкой, бокалом, стаканом, т. е. вариативность выше»[2]. Праздничная избыточность особого рода. Она обусловлена кодексом праздничного поведения, здесь избыточность определяется отбором того, что соответствует глубокому смыслу бытия. Избыточность одежды, еды, ряженья, подарков, игры, смеха, в целом «смеховой культуры как целостного и избыточного

[1] См.: Шеннон К. Математическая теория связи (1948) // Работы по теории информации и кибернетике. М., 1963. С. 243–332.

[2] Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 24.

понимания»[1]. Избыточность понимания смысла жизни, ее полноты и целесообразности. Проявленность избыточности в празднике и быту обусловлена уровнем имагинационных возможностей и способностей человека, его избирательной музыкальностью, пластичностью, импровизационностью, творческим порывом. Множественные языки праздника, как вербальные, так и визуальные, создают текст не только сложный, но очень подвижный и вариативный. Это свойство позволяет каждому отдельному человеку прочитать смысл праздничного действа через открывающиеся ему каналы восприятия определенной знаковой системы. А поскольку семиотические системы, в свою очередь, создают конкретную праздничную конструкцию, то через набор знаков, пусть не всех, каждый достигает понимания ценности и важности смысла, заложенного в празднике.

Коротко рассмотрим основные семиотические системы праздника.

1. Вербальная семиотика.

1.1. Звук и речь. Слово и речь. Человеческая речь выступает как текст – побуждение к пониманию и действию. «Слово, взятое в целом, как совокупность внутренней формы и звука, есть, прежде всего, средство понимать говорящего, акцентировать содержание его мысли»[2].

1.2. Паралингвистика – наука о дополнительных к речи звуковых кодах, которые включены в процесс речевой коммуникации и могут передавать определенную информацию. Помимо чисто голосовых элементов есть сложные кинетико-голосовые формы и разнообразные физиологические реакции.

2. Невербальная семиотика.

2.1. Проксемика – наука о пространстве коммуникации, которая подчиняется особым правилам, как в быту, так и празднике: выбор места и расстояния для общения: индивидуального, группового и массового. Размер личност-

[1] Цит. по: Чеснов Я. В. Указ. соч. С. 28.

[2] Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 123.

ного пространства в каждую историческую эпоху обуславливается определенным культурным регламентом и этнической ментальностью.

2.2. Хронемика – наука о времени коммуникации, его структурных, семиотических и культурных функциях. Для традиционного праздника, как и для традиционной культуры в целом, временные параметры обусловлены ритмом природных явлений и их повторяемостью, поэтому объективно стали «метками» народного календаря. Считается, именно понимание ритма способствовало формированию человека и становлению культуры.

2.3. Кинетика (кинесика) – наука о языке тела и его частей, практически выступает основополагающей составляющей невербалики. Создателем кинетики (кинесики) явился американский антрополог Рэй Бирдвистел, выделивший кины (мельчайшие движения) и кинемы (более крупные единицы). Он обнаружил, что обычно в общении участвуют 50–60 кинем, половина из которых связана с головой, с областью лица. Можно утверждать, что кинетическая знаковая система – одна из самых древних, первичных в истории человечества, поэтому бесконечно вариативна и многообразна.

2.4. Гаптика – наука о языке касаний и тактильной коммуникации, с помощью которых человек выражает свои чувства и отношение к другому человеку.

2.5. Окулесика – наука о моделях глазного поведения. В культурах, где люди избегают вербальных высказываний, глаза относятся к важнейшим коммуникативным актам. В правилах глазного поведения заметное место занимают и кинетические данные: направление взгляда, движение глаз, перемещение взгляда с объекта на объект, длительность визуального контакта и т. д.

2.6. Аускультация – наука о слуховом восприятии звуков и их семиотических функциях, а также об аудиальном поведении людей в различных коммуникационных действиях.

2.7. Гастика – наука о знаковых и коммуникативных функциях пищи и напитков, приеме пищи и угощении. Вопросы происхождения пищи тесно соприкасаются с проблемами происхождения человека и культуры. Как правило, изучение пищи рассматривается в бинарной оппозиции: природа/культура; сырое/вареное; твердое/мягкое; бытовая/праздничная. Большое значение придается изучению цвета пищи в разных этнических культурах. Пища – показатель групповой или массовой идентификации людей; неслучайно каждый традиционный праздник завершается ритуальной трапезой, общим застольем, выступающим мощным стимулом социальной и культурной идентификации.

2.8. Ольфакция – наука о языке запахов их роли в коммуникационных процессах. Можно слышать утверждение: «кто владеет запахами, тот владеет сердцами людей» и даже так: «кто владеет запахами, тот владеет миром». По мнению исследователей, запахи обладают способностью хранить воспоминания надежнее, чем зрение и слух, к тому же они прочно связаны с эмоциями, с духовным миром человека, поэтому для праздничного пространства являются необходимым элементом в общей системе знаков.

К знаковым аспектам праздничной жизнедеятельности относятся: световая и цветовая гаммы, имеющие внутреннюю музыкальность и настроенность на определенную чувственность; дарообмен – разработанный кодекс принятия подарка и изъявления благодарности за него и др.

Это только часть набора семиотических систем, организующих структуру праздника. Важно понимания того, что все они – результат творческого освоения действительности человеком с момента его становления и по сей день. Наделенность человека имагинационными свойствами породило бесконечный ряд вариативных знаков, собранных в блоки по функциям и смыслу, существующих

в заданных рамках праздничного регламента, обусловленных идеалом избыточности восприятия жизни, жизни как роскоши, как гула.

Челябинск, 2018

УДК 394.2

Традиционные народные праздники как пространство гармонизации естественного (природного) и искусственного (технологического) в контексте проблем экологии культуры

Если под экологией мы понимаем науку, изучающую связи живых организмов с окружающей средой обитания, образующих сложную систему, которую мы называем жизнью на земле, то под экологией культуры следует понимать взаимосвязи всех живых организмов в системе деятельностных моделей поведения человека по обустройству окружающего мира. По мнению Д. А. Кулабухова, «…культурно-экологическая, культурно-творческая деятельность порождает способность человека к преобразованию не только природы, общества, но и самого себя в соотнесении с базовыми, антропологическими ценностями, составляющими основу культурного сознания»[1].

Проблему экологии культуры, по мнению исследователей, можно представить триадой «человек – природа – общество», где человеку отведено главенствующее место, притом человек рассматривается как биологический вид, антропологическая данность.

Рассматривая человека как субъекта культуры, современные биологи и культурологи с большой тревогой рассматривают будущее человечества. По мнению биологов

[1] Кулабухов Д. А. Экология культуры : культурно-антропологические аспекты. Белгород, 2007. С. 17.

человек, как и любой другой биологический вид, способен выжить в пределах достаточно узкой экологической ниши, т. е. совокупности различных условий и факторов окружающей среды. Его биологическая организация позволяет приспосабливаться к весьма широкому кругу условий. Однако и его возможности не безграничны. Существуют такие пороговые значения внешних условий, за пределами которых биологическая организация не выдерживает, и человечеству угрожает гибель. В условиях техногенной цивилизации возможности приспособления человеческого организма к условиям жизни в окружающей среде близки к исчезновению. Доктор биологических наук, профессор Тихоокеанского института географии ДВО РАН В. Н. Бочарников высказался категорично: «Сейчас взаимодействия между миром естественного и миром искусственного, наблюдаемого на планете, свидетельствуют о таком изменении биосферы, опасного для человека и вообще для всего живого»[1].

Современные культурологи тоже достаточно жестко, не метафорично, высказываются о кризисе планетарного масштаба, явившимся результатом сбоя двух систем: «естественное» – «искусственное», обуславливающих гармонию триады «человек – природа – общество».

По мнению известного современного культуролога В. А. Кутырёва, много и ярко полемизирующего с разными культурологическими направлениями, уже в этимологиях названных слов сокрыта оппозиция и взаимосвязь понятий и явлений. Так, по его мнению, слово «естественный» указывает на значение физической природы человека, его плоти, телесности и одновременно духовности, которые вместе образуют особое вертикальное измерение бытийности. Это – результат диахронного метода рассмотрения человечества

[1] Бочарников В. Н. Человек в окружающей среде : функциональное здоровье и жизненные этапы // Психология здоровья : новое научное направление : материалы круглого стола с междунар. участием (14–15 дек. 2009 г.). СПб., 2009. С. 11.

от его генезиса до современного вида. Слово «искусственный» раскрывает идею освоения мира, приобретения человечеством опыта, создание бесконечного банка артефактов культуры. Это – одна сторона понимания данного термина. Другая – имеет значение вторичности: это копирование чего-либо, подражание, имитация и внутренняя пустота как результат симуляции[1].

Оппозиция естественное/искусственное родилась вместе с человечеством, она природно-органична, объективна и, можно предположить, что первоначально – сбалансирована. Естественная (природная) среда предоставила человеку безграничные возможности пользоваться ее ресурсами, создавая дома, одежду, предметы быта и отдыха, орудия труда, охоты, защиты, системы обучения, передачи опыта следующим поколениям. К тому же, одухотворяя свою жизнедеятельность первыми звуками музыки, танцем – пантомимой, песней, театральными действами, красками, человек создавал и себя как главного субъекта искусственно созданной им среды, которую обозначили культурой.

В современных условиях стремительно развивающейся глобализации, которую, как в турбину, втягивается все и вся, картина гармоничного сосуществования дихотомии естественное/ искусственное не просто подверглось деструкции, а принципиально изменило вектор взаимодействия в сторону искусственного. Это означает не только доминирование искусственной среды над естественной, что нежелательно, но возможно, но принципиальное изменение самого человека, существующего в созданном им мире симуляций.

Соотнесение естественного/искусственного в отдельной человеческой судьбе и судьбе всего человечества очерчена в масштабных работах В. А. Кутырёва: «Борьба миров: естественное и искусственное», 1994; «Культура и технология: борьба миров», 2001; «Человеческое и иное: борьба

[1] Кутырёв В. А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб., 2015.

миров», 2009; «Последнее целование. Человек как традиция», 2015. Представим основные положения автора:

– время поставило под вопрос идентичность человека как родового существа, поскольку экспансия экономизма и технологий ведет к утрате им качеств субъекта, вместо социальности и культуры способом бытия становится технология. Возникает глобальная цивилизация универсальных систем и сетей – ЦУСС, а населяющие его люди становятся техноидами;

– живое общение заменяется виртуальным функционированием. Люди становятся более деловыми и интеллектуальными, но механичнее, роботообразными, на Западе даже появился термин – «немертвые»;

– многим нравится жить в цивилизации, где много удобств и комфорта, но нет культуры и духовности. Такие люди могут сверять, просчитывать, прогнозировать, моделировать, а любить, чувствовать, сопереживать – нет;

– есть принцип пользы, расчета, автоматической обязательности.

Боль автора вызывает сегодняшний каждодневный быт, когда частное выдается за важное и принципиальное, а единичное – за устоявшее, традиционное. Факты можно привести из любой области. Например, ратуя за художественное воспитание детей, подчас о них вспоминают накануне фестивалей и отчетов; воздух в Челябинске может быть чистым только в дни посещения города почетных гостей, а в остальные дни вызывает у жителей недомогания и болезни; оркестр на сцене может состоять из одного инструмента и человека, остальные – симулятивны; на концертах зритель решает творческую задачу: кто поет – человек или техника; влюбляемся и знакомимся по интернету без соприкосновения глаз; изменилась сама поэтика любви – «в руки флаг и уходи»; подвергся деформации институт семьи. Можно сказать, что «искусственного» всегда было достаточно, однако раньше оно

принципиально не меняло человеческих отношений и переживаний.

Есть ли из сложившейся ситуации хоть какой-то выход? Современная культурология рассматривает, как альтернативу сложившейся ситуации, философию «консервативного романтизма», суть которой проста – сама жизнь выше поисков ее смысла, а субъект культуры – человек обыкновенный. При этом ключевая роль принадлежит духовности, уравновешивающей познавательные и этико-эстетические устремления отдельного человека и человечества в целом, при сохранении дихотомии ум/дух. В современных условиях жесткой технизации ум (знания) и дух (базовые ценности: жизнь, любовь, семья, дети, взаимопомощь, дружба, жертвенность) находятся в непримиримой оппозиции. Вечный спор между интеллектом и чувственностью, физиками и лириками, в прошлом просматривался смягченным и частным случаем, но оказался пророческим. Вспомним фильмы: «Весна» с Л. Орловой и Н. Черкасовым, «Еще раз про любовь» с Т. Дорониной и А. Лазаревым, в которых спор между умом и сердцем убедительно решался самой жизненной ситуацией в пользу последнего.

Изменилось время и ситуация, возможности достижения благ оказались заманчивыми и призрачно-возможными. В самом беге к благу человек забыл все и всех, включая себя, постепенно превращаясь в «немертвого».

Интересны и актуальны в таком контексте культурологические и философские построения будущего человечества, опирающиеся на политику гуманистически управляемого развития, в которой сформированы «разумные» потребности, ограничивающие производство материальных благ. Авторами предлагается консервативный поворот в культуре, поворот к человеку как хранителю мира. «Консерватизм предстает как творческое действие по сохранению, памятованию и благодарности»[1], т. е. прогрессом следует управлять, соотнося с целями и благом человечества.

[1] Кутырёв В. А. Указ. соч.

Русский консерватизм, как правило, исходил из примата «почвы» и «истории», поэтому продуктом консервативного типа технологий предлагается проект – память или проект – традиция, «голос опыта» (по мнению известного русского мыслителя Л. А. Тихомирова).

Голос опыта дает уникальные примеры формирования коллективной идентичности, так необходимой для любого государственного устройства и функционирования всех его институтов. «Советское время – время уникальной исторической ситуации, – пишет известный современный культуролог Н. А. Хренов, – когда все были объединены на наднациональной основе. Сейчас стало очевидно, что функции, которые раньше осуществляла идеология, должны осуществляться каким – то другим институтом. Повышение роли культуры в современном обществе означает реабилитацию тех признаков культуры, что связаны и с этническими, и национальными, и конфессиональными особенностями населяющих Россию народов»[1].

Стало очевидно, что в последние годы изменилось отношение к традиционной культуре, как среди практиков, так и теоретиков культуры. Мировое сообщество начинает осознавать необходимость понимания поликультурного многообразия, право каждой культуры сосуществовать с другими культурными формами, как современными, так и традиционными, в необъятном пространстве человеческой жизнедеятельности. Термин «традиционная культура» почему-то закрепился за определенной социальной средой – крестьянством, хотя исторический опыт убедительно продемонстрировал, что для любого социального факта или любой социальной среды характерно качество устойчивости, или традиционности, поскольку традиция – это всегда отшлифованный опыт по обустройству человеческого

[1] Хренов Н. А. Культура в начале XXI в. и ее роль в становлении межцивилизационного диалога // Диалог цивилизаций в эпоху становления глобальной культуры. М., 2012. С. 14.

сообщества в окружающей среде. Устойчивость различных текстов культуры лишь демонстрирует и подтверждает необходимость опоры на традицию как необходимую составляющую бытия человечества.

Понятно, что не всякая традиция обладает жизнестойкостью, а только та, которая наполнена жизненным смыслом для конкретного сообщества и целесообразна. При этом в традиционной культуре трансляция ценностно-смысловых категорий преобладает над культурными технологиями. Надо заметить, что споры о традиции, традиционной, этнической и национальной культуре, полилоге разных культур захватили сферу науки, политики, социальных институтов и даже быта. Эти споры не обошли стороной и культурно-досуговые учреждения, выступающие актуальными площадками трансляции и адаптации многообразных культурных форм. Какие возможности у этих учреждений культуры для сохранения в человеке естественного, природного, данного ему изначально при рождении? Думается, именно культурно-досуговые учреждения в силу особой специфики своей деятельности, опирающейся на творческие потенции различных художественных групп и коллективов, реализующих свою деятельность свободно, индивидуально-избирательно, публично, могут противостоять процессам «обесчеловечивания» человека.

Здесь нет выгоды, напротив, каждый участник творческого процесса «тратит» свое время для приобретения навыка иного свойства – коллективного художественного сопереживания и ответственности.

Среди разнообразных форм социально-культурной деятельности достойное место занимают традиционные народные праздники. Если десяток лет назад они воспринимались как необычное, пикантное явление, что еще можно встретить и сегодня, все же в основе своей этот институт праздника занял устойчивое, равное с другими, место в календаре. Почему? В чем специфика этой формы культуры?

Почему именно праздник содержит в себе могучий потенциал сохранения человека? Потому, что своим появлением праздник обязан человеку, в природе такого феномена нет. С другой стороны, человек тоже обязан празднику, поскольку благодаря ему в человеке развивалась чувственность, духовность, ставшими фундаментальными основами создания всего здания культуры. С помощью первых примитивных форм ритуально-обрядового действования человек оформлял свой поэтический диалог с природой. Удивительно, но уже на самой ранней ступеньке своего оформления, проточеловек создает ритмический календарь, улавливая логику смены дня/ночи, времен года, равноденствий и солнцеворотов. И это 15 тыс. лет до н. э. Вглядываясь в окружающий мир, человек искал точки соприкосновения с ней, врезался в нее плугом в неолите, прося дождя и тепла от солнца, благости от природы и благодарил ее за оказанную помощь. Человек сопутствовал и помогал природе органично проходить зоны перехода: встречал и провожал зиму, ждал прилета птиц и покармливал их «грачиной кашей», считая, что именно птицы принесли тепло, и эта традиция известна у всех народов индоевропейской, уральской и алтайской языковых семьях. Наивно с современной точки зрения, не научно. Но поэтично, чувственно и умно. Жить по правилам подобия: как ты к природе, так и она к тебе. В таком органичном сопряжении человека и природы праздник формировался как особое время и особое пространство, когда только и возможно говорить с окружающим миром языком песни, танца, заговора, в которых сокрыта и зашифрована просьба и благодарность человека за ту благость, которую природа дарит человеку.

Радостно, что институт традиционного праздника сохранился по настоящее время, к тому в общий гражданский календарь «встраиваются» и живут Масленица, Колядки, Кузьминки, набирает силу Крапивное заговенье, Дожинки, Спасы и др. Не всегда традиционный праздник организуется

«по законам жанра», поскольку специалисты этой праздничной формы еще только осваивают его семиотические коды. Однако массив заложенных в него смыслов, способствует сохранности особой притягательности по сей день.

Понимая ограниченность городской среды по обустройству традиционного праздника и как бы в противовес процессам урбанизации, по всему миру стали возникать еще с прошлого века этнографические деревни, особые места, пригодные для жизнедеятельности традиционного праздника. Уникальная этнографическая деревня, вернее огромный город, выстроен недалеко от столицы, в 86 км от Москвы – Этномир, в котором представлены этнические комплексы многих стран мира. В Оренбурге есть национальная улица, на которой расположились национально-культурные центры народов, проживающих в этой местности. Болгария, Нидерланды, Германия, Канада, Испания, Япония, наверное, нет страны, где бы не было этнографических комплексов. Это не просто дань памяти, не архивизация древних артефактов, а места проведения традиционных праздников в органичных условиях.

Выходит, город изначально, в силу архитектоники и сложного структурирования, не может предоставить условия для естественного существования традиционного праздника. В условиях города традиционный праздник выступает симулякром, игрой в традицию, ее имитацией и симуляцией. Видимо, в практике следует различать два типа праздников, требующих разного подхода и разных технологий; это традиционные праздники и праздники, исторически ориентированные. Они отличаются системой ценностей и структурой[1].

Обе группы праздников необходимы для государственного устройства, они суть и дух его. Первые представляют чувственность, вторые – знания, но оба способствуют

[1] Сакирко Е. А. Оппозиция естественное – искусственное в современном культурологическом и художественном дискурсе. М., 2012. С. 39.

коллективной идентификации, снимая напряжение между естественным и искусственным.

«Наивный» по внешней атрибутике традиционный (народный) праздник имеет свойство создавать условия для коммунарного (коллективного) сознания, поскольку обладает антропологическими, т. е. человеческими, свойствами. В этой связи вспоминаются слова Ф. И. Тютчева:

Не то, что мните вы, природа,
Не слепок, не бездушный лик.
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

Только важно этот язык захотеть понять и воплотить в праздничном действе.

Челябинск, 2018

УДК 793.2

Движение смысла от архетипа до симулякра в современном традиционном празднике: размышления у народного «подъезда»

Культура воспроизводит архетипический опыт человечества
П. С. Гуревич

Уточним, что, говоря о традиционном празднике (поскольку весь праздничный календарь обладает традицией разной глубины памяти), мы имеем в виду ту небольшую часть современной праздничной культуры, которая жизнедеятельна лишь благодаря реконструкции древних архетипических образов и поведенческих модулей. Реконструкция во всех смысловых проявлениях: этническая, историческая, военно-патриотическая – не только развивающееся, набирающее силу и вариативность явление, но также факт современной празднично-игровой культуры, конституирующий оживление архетипических традиций. Понятно, что каждая

конкретная реконструкция носит локально-ограниченный характер по времени, пространству, активизации интереса к прошлому только у определенной части общества.

Культура как всеохватный процесс деятельности и как явление никогда не была всеобщей и однообразной. Судя по археологическим материалам, система ценностей праздничного восприятия мира у охотников и рыболовов, воинов и жрецов была различной, но объединительным ядром было конкретное место земли – поселение. Каждый человек обладает разным по характеру и объему культурным опытом и багажом. Обогащая этот багаж в ходе жизни, каждый входит в то поле праздничной деятельности, где ему комфортно и органично. Такой подход позволяет говорить не только о праве выбора, но и о том, что каждый выбор формирует, в конечном счете, своеобразное сообщество единомышленников на короткое время, внутри которого разворачивается символическое действо, отражающее диалогические взаимодействия человека и мира, человека и человека. Такую возможность представляет традиционный (архетипический) праздник, накопивший за историю своего существования с эпохи неолитической революции (8 тысяч лет до н. э.) богатейший набор знаков – символов, причем таких знаков, которые не имеют этнической привязки (этносы еще не сформировались) и связаны с конкретным видом деятельности – земледелием. Эта группа праздников вошла в теорию культуры под названием «традиционные» или «календарно-обрядовые», аграрные или земледельческие.

Для такого типа праздников постоянное подчеркивание термина «земля» обязательна и является доминантным условием их жизнедеятельности. Можно сказать, что знак земли выступает конструктом для успешного реконструирования архетипического смысла праздничного поведения. Необходимое условие жизнедеятельности такой группы праздников – установка на достоверность знака, который мы

определяем, как чувственно-воспринимаемый предмет, явление или действие, который в ходе познания заменяет другой предмет, явление или действие. Знак всегда метафоричен и обладает большим внутренним смыслом. При реконструкции народного праздника важно найти опорные знаки, выделить среди них знаки-символы, вокруг которых разворачивается действо. При этом необходимо учитывать главный принцип функционирования народного праздника – он готовится не на показ и даже не на активное участие присутствующих, а на реальное их действование. Поэтому так важно иметь «под рукой» лидер-сценарий, неизменный хронотоп, представляющий динамику хода обрядовых действ, их неизменность, но позволяющий в определенной степени вариативность в маргинальных частях праздничного действа. Например, изменение хороводных проходок от одного места действия до другого, пропевание не только обязательных для данного действа обрядовых песен, но и любимых народом современных, близких по тематике данному празднику.

Создавая лидер-сценарий, реконструктор не просто должен, а вынужден опираться на архетипы традиционной культуры, вникать в их смысл, динамику обогащения или смещения смысла. Активные споры о существовании архетипов или их отсутствии в теле культуры подводят к следующему рассуждению – любая смысловая модель не могла сформироваться мгновенно, сходу, внезапно. Понятно, что архетип – это не прообраз, и даже не протообраз, но это некая «мерцающая», чуть угадываемая, интуитивная категория, связанная с духовным тяготением человеческой души к горнему, непознаваемому эмпирическим путем миру. Даже привычные и желанные слова «любовь», «надежда», «вера» не могут определяться конкретно, предметными понятиями. Каждый определяет смысл этих слов, исходя из накопившегося духового багажа собственного чувствования и восприятия мира.

Нахождение архетипа для каждого традиционного праздника – это победа смысла над развлекательностью. Искать архетипы и их смыслы можно только в изучении общего ствола культуры – всемирной истории человечества – в археологических данных, семиотических словарях, в исторических и художественных источниках (художественной литературе, живописи и др.), поскольку писатель или художник, как никто другой, связан с миром символического, опирающегося на архетип. В таком дискурсе укоренения традиционного праздника «в земле», можно отметить уже сложившиеся две тенденции, имеющие много общего, но принципиально отличающиеся подходом к жизнедеятельности архетипа в современных условиях.

Первая тенденция – традиционализм. Представители этого направления признают и холят только аутентику (хотя не всегда понимают что это такое). Как правило, это движение захватывает фольклорно-этнографические, в основном певческие коллективы, установка которых стилистически представлена как «петь традицию», что означает петь как бабушки; поскольку живая традиция практически исчезла, то традицию изучают по дискам, записанным в прошлые десятилетия. Большой беды в таком подходе, на первый взгляд, нет, однако непризнание современности (для традиции здесь нет места) приводит часто к локализации данного художественно-этнографического явления. «Аутентики» талантливы, искренни, тесно связаны с конкретной певческой традицией, владеют огромным репертуаром; и в повседневной жизни, и праздники они носят народную, обусловленную конкретным местом, одежду. Это своего рода высококлассная, художественная интеллигенция, получающая удовольствие от общения друг с другом, своего рода субкультура, для которой важно собственное самовыражение. Однако их замкнутость не позволяет традицию вписать в современный текст культуры, чтобы художественное достояние

прошлого становилось органичной нормой для огромных социальных групп современности.

Вторая тенденция – неотрадиционализм. Представители этого направления (как правило, это выпускники режиссерской специализации) активно изучают архетипы, их движение к знаку, знаку-символу, а также пути их контекстного функционирования в тексте современной культуры. В этой тенденции можно выделить разное отношение к функционированию знака и знака-символа в современном праздничном пространстве. Вызывает чувство радости, когда праздник органично спаян с землей. Для современных сел, деревень и маленьких поселений это правило не представляет проблемы. Праздники проходят в самих деревнях, за околицей, у рек и озер, в сакральных лесных массивах и поэтому приобретают характер сакрального (духовного) погружения в праздничную жизнедеятельность, при которой все не просто участвуют, а действуют по законам праздничного мировосприятия, познавая скрытый смысл древнего знания. Заметим, что уральские фестивали – Бажовский и Ильменский – давно ушли из городской среды в природу, землю, где органично сосуществуют человек и природа, культура и природа. И даже просто «смотрящий», а не действующий человек в таких условиях чувствует себя более органично, чем в городской среде.

Город лишен такой возможности соединить традиционный праздник с концептом «земля». Есть спасение ухода от техницизма города в этнографические деревни, музеи под открытым небом, которые существуют во всех уголках мира. Но что делать, если такой «деревни» нет. В этом случае традиционные праздники вынужденно встраивают в камне – металлической, стеклянной среде города. Хорошо, когда город представляет собой изысканную архитектурную среду, которая выступает декорационным фоном как, например, Санкт-Петербург. Уральские города – рабочие,

любимые, но малопривлекательные. Скоморохи и лошади, игровые аттракционы и блины, сценические площадки и горки, выступления коллективов на разных площадках, фейерверки и иллюминация – все это хорошие задумки организаторов праздника. Но все присутствующие – лишь присутствующие, смотрящие и едящие. Вспоминаются колядки в парке имени Ю. А. Гагарина. К нам обратились с просьбой найти основной знак и рассказать его смысл. По материалам известного семиотика В. В. Похлебкина мы предложили сделать знак зимнего солнца в виде 16 лучевой звезды, поскольку звезда с таким количеством лучей обозначает именно зимнее солнце. Организаторы такую звезду сделали на колесе обозрения и в определенный момент зажгли. Эффект был потрясающим, но непонятным для всех присутствующих, которые стояли за ограждениями и в действии участие не принимали. Думается, здесь мы столкнулись с симулякром, симуляцией смысла, поскольку не произошло погружения в сакральный смысл происходящего. Праздник – не спектакль, смысл праздника можно понять только через реальное участие в действии. Примеры симуляции традиционного действа можно видеть повсеместно, где реальность действия подменяется условностью. Например, в День города Челябинска на одной из площадок парка чествовали молодоженов, которые приехали в парк после регистрации брака. Глава района вручал каждой паре хлеб-соль, говоря о великой силе семьи, дома, знаком которого выступает хлеб и соль. Было горько, когда после чествования мы увидели свадебные праздничные караваи оставленными на парковой скамейке.

Отметим, что архетип является хорошим подспорьем для понимания смысла знака или знака-символа. Если режиссер-реконструктор не понимает природы и смысла знака и знака-символа, то они из плоскости отражения смысла, сначала переходят в стадию искажения, потом маскировки отсутствия смысла и наконец – к разрушению,

антиреференциальности (симулякризации). Такой путь ведет к дискредитации традиционного праздника, превращая его в развлечение, в симулякр.

Челябинск, 2019

УДК 371.895

Театрализация детского фестиваля как условие формирования нравственных ориентиров детей (на примере фестиваля дошкольных учреждений г. Челябинска «Хрустальная капель»)

Вопрос всей педагогики как предоставить ребенку свободу.

М. Монтессори

Волнообразный характер функционирования любого термина – от очень широкого до самого узконаправленного – известное в истории культуры явление. Практически любой термин рассматривался, да и сейчас изучается в широком и узком значении. Такая ситуация сложилась и вокруг термина *театрализация*.

В первую очередь театрализация рассматривается как художественный метод, позволяющий документальный материал переводить в художественную плоскость посредством использования законов театрального искусства. Можно сказать, что театрализация – это особый инструментарий, с помощью которого создается определенный образ конкретного реального события. Этого никто не отрицает, однако у театрализации гораздо сложнее судьба и нормы функционирования, чем думается. Это особого рода проблема, освещающая соотношение искусства и жизни. Мы привыкли к формуле «искусство есть отражение жизни», и потому трудно представить ее наоборот: жизнь сама п о себе есть искусство – и не на уровне метафоры.

Эту мысль впервые дерзко, яростно критикуя маститых теоретиков театрального искусства, несмотря на титулованность (имеется в виду в первую очередь К. С. Станиславский – организатор и вдохновитель Художественного театра), высказал Николай Николаевич Евреинов (1879–1953). В чем основной посыл Н. Н. Евреинова? В распространении законов театра на любые жизненные процессы. Выдвинутая автором идея «театрализации жизни» объясняет «существование и развитие человечества как осуществление театральных принципов»[1]. Понимание жизни как вечно длящегося театрального спектакля – действия приводит к осознанию особых отношений между театром как таковым и жизнью. По этому поводу интересно пишет Е. М. Гашкова: «Внедренная в сознание формула “весь мир – театр, а люди в нем актеры” оказала медвежью услугу искусству театра, так как произошло смещение понятий театра как художественного явления и театральности как явления эстетико-социального. Процесс взаимопроникновения театра жизни и театра – искусства особенно наглядно происходит в нашем, почти закончившемся веке»[2]. Эти слова были сказаны еще в 1998 г., но приобрели характер сверхактуальности в последнее время.

Научные исследования последнего десятилетия рассматривают театральность как феномен в бытии культуры (Р. Р. Тазетдинова), как феномен самой культуры (И. С. Давыдова); интернет-источники оперируют такими конструктами, как «театрализация социального пространства», «театрализация жизни как поведенческая технология», «театрализованное производство».

---

[1] Евреинов Н. Н. Демон театральности / сост., общ. ред. и комм. А. Зубкова, В. Максимова. М.; СПб., 2002. С. 5.

[2] Гашкова Е. М. От серьеза символов к символической серьезности (театр и театральность в XX веке) // Метафизические исследования: альм. Вып. 5. Культура II. СПб., 1998. С. 85.

Таким образом, под театральностью необходимо понимать универсальное свойство бытийного существования человечества, каждый миг которого осуществляется по законам театра. На чем строится театральное искусство как художественное явление? На действии, игре, артистизме. Можно добавить такие важные составляющие, как мизансцена, костюм, грим, декорация. Все перечисленные элементы-конструкты действительно структурируют каждую минуту жизнедеятельности человека. Мы идем по улице, входим в метро, уступаем место, рассчитываемся на кассе за купленные товары, расставляем кушанья на столе, рассказываем друг другу, как прошел день в садике, школе, на работе; заметьте, везде мизансценирование, везде действие и диалоги. Что позволяет считать саму жизнь спектаклем? Что явилось источником особого преобразования действительности? Почему каждый человек в большей или меньшей степени артистичен, причем всегда, каждую минуту?

Таким универсальным проводником, медиатором между мирами: рациональным (природным) и художественным (образным) выступает совершенно удивительное свойство человеческого существа, подаренное изначально природой, – это воображение, или имагинация. Именно это качество отличает человека от животного, дарует ему возможность создавать мир знаков и их расшифровывать. Это антропологическая данность человека, дар природы, которые в ходе человеческой эволюции создают бесконечное богатство культурных артефактов.

Исходя из театральной природы человеческого существования, мы будем понимать под театрализацией следующее: форму существования человеческой общности; определенную поведенческую форму; уникальную форму коммуникации, способствующую процессам идентификации социальных групп; и, конечно, художественный метод, помогающий создать на сцене особую атмосферу,

способствующую органичному (почти природному, естественному) общению.

Поскольку речь идет о фестивале «дошколят», маленьких детей, но больших артистов, от двух до шести лет, то вновь хочется обратиться к статье Н. Н. Евреинова «Театр пяти пальчиков», в которой автор рассматривает и анализирует, как играют дети. Он пишет: «Вы знаете театр маленькой Верочки? Ей всего четыре года; театру ж года два. Мне страшно нравится театр маленькой Верочки. Это – настоящий театр… Творческая убедительность достигает здесь такого абсолюта, что дальше некуда идти и нечего желать… здесь творец и зритель – одно лицо; но в том-то и заключен весь секрет театральной иллюзии… Каждый пальчик зовется у нее человеческим именем: большой – это Вова (дядя Вова), указательный – тетя Таня (заметьте, сколько в этом наименовании указательного «тыканья», средний – Федя (верзила), безымянный – «мама» (обручальное кольцо), а маленький – Петя (ребеночек Верочки, т. е. «мамы»). Эта милая компания разыгрывает у Верочки самые уморительные истории.

О, чудный драматург! О, режиссер, каких нет! О, гений сценической находчивости! О, мудрость младенцев!»[1].

Такая развернутая цитата понадобилась для того, чтобы понять, что искренность и истинность театрального действа возможна только в особом мире Детства, в котором реальное и вымышленное переплетаются, и иногда трудно понять, в каком мире в данную минуту находится ребенок.

Детское восприятие мира необходимо учитывать при организации любых театрально-игровых мероприятий, поскольку требует особых технологий, стирающих границы между реальным и постановочным.

Фестивали в этом контексте – не исключение. Понятно, что каждый фестиваль должен иметь свою конкретную художественную и педагогическую концепцию, которая

[1] Евреинов Н. Н. Указ. соч. С. 289.

экстраполируется на систематически направленную практическую деятельность.

Идеолог фестиваля «Хрустальная капель» – заслуженный учитель РСФСР Генрих Юрьевич Эвнин в первую нашу встречу сказал: «Назовите самые главные слова для малыша, и пусть они будут главными в сценарных разработках!» Главными словами, после обсуждения с детьми, были: «Мама, дом, игра, ребята, добро, любить, страна, природа, родина». Эти слова стали кодовыми для сценарно-режиссерской работы. Анализируя сценарии за 20 прошедших лет, можно сказать, что главным, постулирующим словом было семья: семья – дом; семья – детский сад; семья – город; семья – страна.

Одним из условий проведения фестиваля было и остается участие в нем родственников ребенка всех поколений, всего организационно-воспитательного состава дошкольных учреждений, в том числе руководителей районов (их семь), и, конечно, самих организаторов и ведущих фестиваля, включая жюри.

Выбор темы ежегодного фестиваля «Хрустальная капель» предлагался либо управлением образования, либо устоявшейся режиссерской группой, потом обсуждался в каждом районе, корректировался и задолго до фестиваля, который традиционно проходит в марте, утверждался на общем сборе – совещании. С октября начиналась подготовка к фестивалю на заданную тему, например, «Город, в котором я расту», «Сказки моей жизни», «Мой уральский край». Художественные номера предлагаются и музыкальными руководителями, и родителями, поэтому на сцене можно видеть большую, многочисленную, разновозрастную семью, поющую и играющую на инструментах, танцующую и пародирующую. При этом соблюдается главное правило для режиссерской группы – в каждом отдельном случае номер представлять как историю, сюжет, действие, игру, чтобы каждому ребенку любого возраста было на сцене

комфортно, как дома. К примеру, трехлетняя Танюша поет о варежках, с которыми она играет, они прячутся от нее, то правая варежка, то левая, то убегают друг от друга и по очереди выглядывают из-за спины. Такое простое физическое действие (игра) становится для ребенка органичным и понятным; наша Танечка так заигралась, что в конце номера, после окончания музыки села на пол сцены и горько сказала: «Как жалко, я еще не наигралась». Зал смеялся и аплодировал. Таких оригинальных игровых номеров большинство в праздничном действе. Например, молодые, красивые папы с трехлетними дочками, одетыми в бальные платья, танцуют «Вальс цветов», кружатся с ними, стоят на одном колене, а дочки их обегают под музыку, т. е. действительно танцуют. В конце номера все малышки забрались на руки отцов и крепко ухватились за шею. На сцене можно видеть моложавых дедушек в военной форме, которые вместе с внуками исполняют песню о России, не только поют, но и строго выстраиваются в колонны, шеренги, показывают военные трюки, а внукам – от двух до шести лет. Понятно, что строгий побор репертуара, активное участие родителей и всего состава детских садов помогают детям через театрализованную, игровую деятельность адаптироваться в необычной ситуации публичности.

Режиссерско-актерская теория Действия является универсальным педагогическим инструментом для выбора органичного типа поведения при общении за сценой, на сцене, в зрительном зале. Взаимосвязь игры, деятельности, артистизма способствует созданию комплексной театрализованной жизни всех присутствующих на сцене, при этом главной силой воздействия выступает органичность среды, круга людей, художественной образности, понятной малышам, и предметного мира.

Фестивали такого рода – это массовые празднества с мощной системой ценностей, особые формы социальной

культуры, своего рода «школы без учебников», выполняющие и дидактические, и воспитательные функции.

Нельзя обойти стороной вопрос литературно-художественного творчества дошколят. Это тот мир, где ребенок преобразует действительность по законам красоты, добра и гармонии. В Челябинске есть Дошкольное учреждение общеразвивающего вида с приоритетным осуществлением художественно-эстетического направления развития воспитанников № 91. В этом детском саду выпускается газета «Светлячок» и альманах – приложение к программе «В поисках утраченного». Для газеты и альманаха пишут, наговаривают (если еще не умеют писать), рисуют сами дети. Приведу только один пример стихотворения, его написал четырехлетний Игорь Мазин:

На свете добрых слов живет не мало,
но всех добрее и нежней одно.
Из двух слогов простое слово «Мама»,
и нету слов роднее, чем оно.

И вспомнились стихи Ю. Мориц:

Пишите так, как строки эти,
В которых ни малейшего подлога.
Пишите так, как пишут дети,
Как пишут эти почтальоны Бога.

Для малыша театральность жизни – норма, он входит в огромный мир с помощью игры с окружающей действительностью, познавая всю ее многосложность. И очень жаль, что мир взрослых так торопится «вынуть» малыша из его среды и погрузить как можно быстрее в проблемы реальности. Фестивали как народные празднества реализуют желание ребенка быть в мире причудливой, но реальной сказки, чему в качестве одного из средств может способствовать театрализация.

Москва, 2019

УДК 316.4

Архаика и традиция в динамике современных культурных процессов: жизнедеятельность архаичных праформ

> Возвращение к прошлому – можно назвать универсальным социальным механизмом, присущим всем обществам на протяжении всей их истории.
>
> *Ч. К. Ламажаа*

В названии темы есть некоторое противоречие, поскольку под архаикой подразумевается самый ранний этап становления человеческого общества (от греч. archaikas – ‘древний, старинный’), т. е. архаика – это большой исторический промежуток времени. Традиция же проявляет себя как устойчивый элемент сформированной культуры, хотя генетические основания традиции кроются в архаике. Чтобы снять оппозицию разноуровневых понятий, условимся, что под архаикой мы будем понимать не только историческое время, а формирующуюся в это время культуру, а под традицией – устойчивый конструкт, удерживающий культурную систему в любое историческое время.

Обращение современных исследователей к феномену архаики обусловлено современным состоянием культуры, столкновением систем ценностей, ориентаций и существованием множества социокультурных практик, поддерживающих только собственные ценности[1].

В таком объективизированном, исторически обусловленном процессе культурные формы подвергаются динамизму, процессам изменения культурной жизни общества, выступающими как способность различных сложных систем

[1] См.: Недугова И. А. Архаизация в культуре : рассмотрение феномена // Философия и культура. 2012. № 9 (57). С. 151–159; Хачатурян В. М. Феномен архаизации в культурной динамике. М., 2012.

адаптироваться к изменяющимся условиям, в рамках которых создаются проявления нестабильности и процессы их преодоления. Динамичность охватывает всю систему культуры, все ее фрагменты, большие и малые.

В ситуации поисков новых форм коммуникаций и солидаризаций обращение к памяти, прошлому понятно и закономерно. Мифологизация прошлого, идеализация прошлых коммуникаторных форм взаимодействия, художественная поэтизация восприятия мира, закрепленная в разных формах искусства, потребность иррационального становятся сегодня привлекательными. «…Архаизационные тенденции – это направленность, склонность, стремление социальных групп к архаическому социокультурному опыту, что проявляется в разных по форме ориентациях на архаические социальные практики и культурные смыслы»[1].

Границы архаики в современном понимании весьма туманны и неопределенны. Будет корректным обратиться к историко-этнологическим исследованиям и попытаться представить этот период в виде таблицы, памятуя, что архаика – период до появления классового общества[2].

Название эпохи	**Название социальной общности**
6. Ранний металл	6. Эпоха классообразования
5. Поздний неолит	5. Эпоха классообразования
4. Неолит	4. Эпоха классообразования
3. Мезолит	3. Эпоха позднепервобытной общины
2. Верхний палеолит	2. Эпоха раннепервобытной общины
1. Нижний и средний палеолит	1. Эпоха праобщины

[1] Ламажаа Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций: социально-философский анализ тувинского феномена // Гуманитарные науки : теория и методология. 2011. № 3. С. 36.

[2] Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. М., 2004. С. 14.

Архаика сохраняется в культуре и ментальности любого человека в виде разрозненных фрагментов, но главное – она составляет глубинный латентный (пассивный) слой, пласт, отдельные элементы которого могут неожиданно проявляться. Это выражение особой «пластической силы» мировоззренческого багажа общества, обусловленного его антропологичностью.

Видимо, следует учитывать и то, что история культуры, как и самого человечества, не развивалась линейно, органично и спокойно – эволюционно. Непрекращающиеся миграции, внешние и внутренние, начиная с глубокой, доэтнической древности меняли картину архаичной культуры и ее особый исторический контекст, в котором оказывалась каждая социальная общность[1]. Миграции, как устоявшаяся часть исторического повседневного опыта, закономерным следствием имели транскультурность и гибридность культуры[2], т. е. говорить о чисто этнической принадлежности архаичной праформы будет большой натяжкой и потребует обширного типологического анализа.

Следствием функционирования архаичных праформ стали их отбор, чистка, формирование особой биографии каждой и, в конечном счете, – выверенная, устойчивая по форме и мысли форма, которую мы назовем традицией.

Традиция, как конструкт и форма определенного смысла, сегодня заполнила практически все социокультурные практики. Однако генезис традиции, начало ее формирования и функционирования ни у теоретиков, ни у практиков не находит своего освещения, поиски останавливаются только в плоскости феномена Традиции, как будто она существовала всегда и не меняла своих форм и содержания. Если бы

[1] Рыбаковский Л. Л. Мировые миграции населения в геополитических координатах // Народонаселение. 2015. № 4. С. 43.

[2] Шнайдмюллер Б. Представления о миграции и межкультурных связях в средние века : докл. в рамках семинара «Транскультурные исследования» (Москва, МГУ, 29 сент. 2015). URL: http://gefter.ru/archive/17617 (дата обращения: 02.09.2019).

это было так, то культура просто бы умерла, застыла в своих формах и утратила жизненную необходимость. Найти истоки зарождения традиции чрезвычайно сложно, поскольку прошлое (архаика) сохранено осколочно, фрагментарно и создать общую картину жизнедеятельности традиции можно только путем реконструкции, опираясь на историко-этнографические данные.

Сам институт традиции всеобъемлющ и всепроникаем: в быту, работе, застолье, транспорте – везде есть проявление традиции как устойчивых элементов культуры. Чтобы стать традицией, культурному факту надо иметь изначальный багаж элементов, которые приобретают характер повторяемости, частотности, т. е. у традиции должен быть родитель, предок, какая-то изначальность. И этот родитель – архаика.

При всей сложности поиска архетипического ядра есть каналы, позволяющие определять формирование архетипа, т. е. какого-то очень древнего культурного фрагмента, и проследить его динамику в историческом развитии. Такую возможность предоставляет археологическая классификация культуры, поскольку дает возможность получить данные о материальной и духовной культуре человечества любой эпохи от древности до наших дней. Исходя из того, что любой предмет тесно связан с набором ментальных установок человека конкретной эпохи, отражением его взаимодействия с окружающим миром природы и социальной группы, значит, он может выступать инструментом определения ценностных смыслов, картины мира конкретной социальной группы в конкретных исторических реалиях. Представим археологическую классификацию культуры схематично, при этом выделим основные знаки, определяющие мировоззренческие категории первобытного человека[1].

[1] Лазарева Л. Н. Календарно-обрядовый праздник в тексте современной культуры. Челябинск, 2019. С. 114–123.

Название эпохи	Время	Формирование знаков
7. наше время	0–2020 гг.	Первые мировые монотеистические религии; появление этносов; национальные государства; перемещение народов; войны и вынужденные миграции; технологии
6. железо	1 тыс. до н. э. – 0	Время расцвета; первые мифические герои-кузнецы; Дажьбог; Сварог; душа; горы; Хорс; шестилучевой знак (Перун?); лебеди
5. бронза	3–2 тыс. до н. э.	Межплеменной обмен; разделение труда; воин – пастух; солярная символика; передвижения; этногенез многих народов; знаки предков, скотоводства, земледелия и домашнего огня; Волос – Велес
4. энеолит	4–3 тыс. до н. э.	Двойственность неба – небо и небеса; появление культа мужчин, но второстепенное, II тыс. – культ мужчины; Зевс; медь; время; скотоводство; нить; судьба; развитые обряды земли
3. неолит	8–4 тыс. до н. э.	Сложные идеологические представления; курганные захоронения; космическая Матерь; небо; земледелие; печь; семена; солнце – признак неба
2. мезолит	10–8 тыс. до н. э.	Лук и стрелы; культ небесных олених; вода, лес; приручена собака; лыжи, лодки; звезды; культ берегинь; культ предков; мир трехмерный; собирание злаков; серпы; начало земледелия в средней Азии
1. палеолит	10 тыс. до н. э. – 3–5 млн лет до н. э.	Млечный путь как мировое древо; палеолитическая Венера; род и роженицы; медвежий культ, полярная звезда, луна, число 7; обряды инициации; музыкальные инструменты; керамические изделия; знание огня; рождение речи; религиозные представления; первые захоронения; родовая организация; первые праздничные ритуалы; мир одномерный – земля

Если метафорически использовать так называемые часы Земли, представив, что вся история человечества представляет собой лишь сутки, 24 часа, тогда на наше время, 2020 лет, приходится всего лишь 2–3 минуты, остальное время – время первобытности, архаики. Именно в ней есть возможность найти багаж культурных праформ, прообразов современного явления и понять смысл, заложенный в нем изначально.

При этом необходимо учитывать два фактора. Первый определяется тем, что каждая праформа обязана своим возникновением доминантному типу хозяйственной деятельности, который функционировал в определенной географической среде внутри определенной социальной группы. Схожесть типов деятельности приводила к появлению схожих элементов культуры, схожих традиций. Например, изображение солнца в эпоху палеолита в виде свастики развивается в неолите, представляя круг, и этот факт характеризует все культуры мира.

Второй фактор и, возможно, не менее важный, а может быть, основополагающий, конкретизирует процесс появления архаичных элементов – праформ. Он заключается в том, что практически у всех народов мира, представляющих один антропологический тип с разветвленной фенотипической вариативностью, отражающей способность человека жить в разных климатических условиях, сформировались единые потребности в осуществлении своего жизнеустройства: наличие дома, круга друзей, семьи, детей, своего родного места, и постоянного самоусовершенствования, что и создает динамизм культуре.

Архаика хранит в своем арсенале смысловое богатство архетипов, которые, функционируя в ходе исторического развития, в контексте новых культурных запросов, становились устойчивыми, традиционными элементами, удерживающими социальную систему. Но при вариативности человеческой деятельности и метафоричности человеческого

мышления происходили закономерные сдвиги смыслов в силу разных причин. Поэтому сегодня в условиях дефицита органичного социокультурного, смыслового общения большинство специалистов обратились к архаике. Непонимание природы традиции, ее серединности в такой скрепе: архаика – традиция – современность (модерн, постмодерн), ее приспособляемости к реальным условиям в ущерб смыслу приводит к ложным трактовкам конкретных традиций. К примеру, празднование Навруза 22–23 марта как праздника Нового года, которое решением ЮНЕСКО стало международным, считается приоритетным для арабских и тюркских народов. Но это не совсем так. Дата Весеннего равноденствия известна всем народам мира еще с доисторических времен, в России до 1942 г. отмечали Новый год тоже 22 марта, для удобства он был позже перенесен на 1 марта, и в этот же день отмечали и Масленицу. Почему совмещены два праздника – Масленица и Новый год? Поскольку, чтобы родилось новое, надо уничтожить старое – зиму, которую сжигали, уничтожали, и поэтому наступал новый период – Новый год.

Важно заметить, что основные даты астрономического календаря: весеннего (22 марта) и осеннего (21 сентября) равноденствий и двух солнцеворотов – зимнего (25 декабря) и летнего (22 июня) были известны уже в эпоху палеолита, т. е. за десятки тысяч лет до нашей эры. К тому же все эти четыре даты известны всем народам мира, живущим выше экватора, однако сохранились только в некоторых этнических сообществах.

Таким образом, обращение к традиции может дать многое, но не все. Важно понять природу сохранения смысла, заложенного в ставшем традиционным факте, а это возможно только при изучении всего состава архаичных праформ. Множественная вариативность первичных праформ культуры, их шлифовка, кристаллизация смысловой и практической целесообразности, обусловленная исторической

необходимостью, приводила к рождению устойчивого конструкта культуры – традиции. Устойчивость традиции в разных областях жизнеустройства человека создавала систему связей между ними, определяя их сцепку, взаимозависимость и устойчивость. При этом сама традиция при всей своей устойчивости проявляла гибкость к новым условиям, приращивая новые смыслы и появляющиеся, новые социокультурные практики. Этот процесс можно представить так: традиция – новация – инновация – традиция.

Политекстовая современная культура легко впускает в свое пространство культурные формы, опирающиеся на архаику, поскольку «архаическая культура как система практик общественных действий, состоит из самых простых, но при этом самых надежных, эффективных способов взаимодействия общества и его индивидов с природной и социальной средой»[1].

Челябинск, 2020

УДК 711.435

Праздничный быт малых городов: поиск своего лица

Что ни город – свой норов…

Русская пословица

Иерархизация и систематизация общественно-политической и социально-культурной жизни заставили человечество продумать механизмы собственной адаптации в окружающем мире. Расселенческо-поселенческая картина достаточно типична для всего земного шара, включая в себя центр – сердце поселенческой общины, город-гигант, которому соподчиняются региональные, областные,

[1] Ламажаа Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций: социально-философский анализ тувинского феномена // Гуманитарные науки : теория и методология. 2011. № 3. С. 36.

районные территории, тесно связанные с сельскими ойкуменами.

Города-центры, гиганты-столицы, хоть структурно и функционально похожи на малые (периферийные), все-таки принципиально отличаются не только территориально, занимая необозримое пространство, но и ментально. С одной стороны, такие города, выступая средоточием экономических, производственных и культурных связей, превращаются в выразителя передовых идей своего времени и создателя универсальных основополагающих традиций. С другой – города-муравейники по принуждению, в силу своей громадности и сложной инфраструктуры, задают тему «бегущего» человека, по словам современного философа В. А. Кутырёва, человека «не мертвого», но и не живого. Алгоритм бега: квартира – транспорт – работа – транспорт – квартира, – стал жизненно устойчивым для жителей мегаполисов; людской поток утром в одну сторону, вечером – в другую, при этом никто никого не видит, даже любимое метро получило название – «место закрытых (спящих) глаз». Человеческие связи: родственные, дружеские, соседские осложнены «бегом» времени. Дружат краткосрочно, случайно, с теми, с кем работают или нечаянно оказались рядом (эффект поезда, доехал, сошел и забыл, с кем общался).

Другое дело – малый (или периферийный) город. Его особенность состоит не только в том, что на небольшой, почти всегда обозримой территории, проживает небольшое количество людей. Эффект малого города в другом. Все структурообразующие элементы малого города: производственные – завод, рудник, шахта; транспортные – автобусы, маршрутки; обслуживающие – больницы, магазины; образовательные – школы, училища, детские сады; досуговые – клубы, спорткомплексы, парки, бассейны находятся в доступности («рукой подать»), поэтому если человек города-гиганта спешит, «бежит», то малого – «идет», поэтому многое видит и с большим количеством людей общается. Малый город

в качестве фактора развития общества становится центром, стягивающим все социальное пространство. Но пространство малого города особенное. Выступая важнейшей городской подсистемой общественного устройства, малый город выступает, как связующее звено, между городской и сельской общественными подсистемами и исполняет ряд функций по формированию сельско-городских территориальных образований. При этом закономерным является учет функциональной дифференциации малого города в зависимости от места в общественном устройстве государства, уникальности потенциала, особенностей местных природных и человеческих ресурсов. Учитывая, что в общественной системе России малые города (до 50 тысяч) составляют 75 % всех российских городов, то становится понятным, что в условиях огромной территории страны и неравномерности освоения территории, они играют важнейшую роль, обеспечивая не только территориальное и социально-экономическое единство, но и духовную целостность.

Малый (периферийный) город – это особая стать в структуре любого государства мира. Она обеспечивается многими факторами, среди которых может быть обозначена сама территория, как территория, обладающая «силой места», природной или приобретенной. Для города Пласта и его окрестностей такой «силой места» являются золотоносные жилы земли, дарующие человеку диалог с окружающим миром, взаимодействие с ним, особую поэтизацию места и художественную интерпретацию многообразных форм добычи, связанную с хозяином (хозяйкой) подземных богатств, тайными кладами и колдунами – добытчиками.

Своеобразие ландшафта и богатств недр порождает особый тип деятельности людей, в нашем случае – добытчиков-воинов («в отбой как в бой»), а также всех тех, кто обеспечивает их жизнь и здоровье, т. е. людей сопутствующих профессий, необходимых для жизнедеятельности малого города.

Немаловажную роль для создания комфортного климата малого города играет сельская расселенческо-поселенческая ойкумена. Наверное, можно сказать, что при доминирующем значении в этом диалоге малого города взаимодействие похоже на систему взаимосвязанных сосудов. С одной стороны, цивилизационные городские процессы легко проникают в сельскую среду как результат объективно заданного взаимодействия и близости и территорий, и общих интересов. С другой – анализ сложившейся в России практики современных сельских поселений демонстрирует, что население сел и деревень, крепко спаянное с землей, со «своим местом силы», активно включается в социально-культурную деятельность, часто выступая в роли новаторов уникальных форм деятельности в производственной и духовной сферах. Можно сказать, что сельская глубинка становится активным носителем оригинальных культурных форм наравне с городом.

Такая практика – не просто поиск оригинального проекта, это поиск смысла «силы места», поиск собственного лица, отражающего характер взаимосвязей между людьми и их ментальностью, это способ формирования идентичности – и социальной, и культурной. При этом можно заметить, что определение своего лица чаще всего происходит в контексте этнического самосознания.

Приведем для наглядности несколько примеров. В Вологде стал традиционным Международный фестиваль народных промыслов и ремесел – «Город мастеров» (начинался с маленького сельского праздника). Каждый год определяется тема для структурирования праздника. Так, в Год театра на фестивале было представлено 8 номинаций: гончары из глины на глазах зрителей и вместе с ними делали театральную кибитку с актерами; мастера по росписи расписывали три дня театральную ширму, которую впоследствии передали лучшему театральному коллективу; мастера по народному костюму представили образцы народной одежды каждой

деревни Вологодщины. Другой пример – Фестиваль вепсской культуры «Древо жизни» (село Винницы Ленинградской области). Каждый год вепсы продумывают новую тему, связанную с древом жизни вепсов: «Наша изгородь», «Серебряный праздник», праздник кадрили, петуха, обрядовое действо «Иди в баню».

Вызывает интерес межрегиональный фестиваль коренных народов Сибири «Этюды Севера» (село Парабель Томской области), на котором представлены национальные культуры селькупов, эвенков, хакасов, алтайцев, тувинцев и др. В программе: парады делегаций, этнические концерты, национальные обряды, ярмарки ремесел, гастрономические конкурсы.

А сотрудники Владимиро-Суздальского музея-заповедника придумали семейный праздник огурца, который со временем превратился в международный фестиваль. Об огурце они прочитали в знаменитом труде «Историческое собрание о граде Суждале», написанном суздальским летописцем XVIII в., ключарем Рождественского собора Ананием Федоровым. Место проведения праздника – Музей деревянного зодчества и крестьянского быта, участников до 20 тысяч человек (жителей около 10 тысяч). Главный персонаж – Огурец Рассолович может быть представлен человеком, куклой, поделкой. Главная особенность в том, что каждый присутствующий должен быть в костюме огурца, иначе на праздник не пустят, и это правило все с радостью соблюдают.

Можно в этом ряду назвать «День минусинского помидора» (Красноярский край); «День картофеля в Меленках» (Владимирская область); «День селедки» (Калининград), учрежденный в честь первой сельдяной экспедиции из шести рыболовецких судов, которая помогла пережить послевоенный голод.

Удивительны и этнически окрашенные фестивали и праздники: «Гербер» (Удмуртия) – в честь окончания весенних полевых работ; «Корбан» (село Ежево) – праздник

благодарения земли у бесермян; «Быг-быг» (деревня Старые Быги) – праздник финно-угорской кухни; «Сердце Евразии» (Уфа) – фестиваль этнических культур; «Ердынские игры» (село Ердынь Иркутской области) – межродовой бурятский праздник; «Голос кочевников» (село Ауагат, Бурятия).

Можно сказать, что поиск своего лица – характерная черта всей мировой культуры. Определение своего «места силы», геопоэтика конкретного места является основополагающей для культурного контекста. Местное своеобразие, локальные особенности представляют культурный ресурс, нуждающийся не просто в финансовой и моральной поддержке, но и включение своего уникального опыта в общероссийское культурное пространство.

Праздник – особая территория формирования и укрепления ценностных ориентиров, территория радости и органичного общения, активизирующего процессы социальной и культурной идентификации общества.

Пласт, 2020

УДК 394.2

Репейник как «клеточка явления»: вхождение в поле этнографической реконструкции традиционного праздника

> …Дела людей, равно как и предметы окружающего их мира, не имеют собственной реальной значимости. ...Становятся реальными, потому что они тем или иным образом причастны к реальности трансцендентной…
>
> *М. Элиаде*

Под этнографической реконструкцией мы понимаем процессы обновления древнего (устаревшего, хранящегося только в памяти или письменных источниках) культурного

объекта для функционирования его в современных условиях. В отличие от других видов, где важно воссоздать конкретно-индивидуализированные элементы и черты исследуемого феномена, в этнографической реконструкции важно найти систематизирующие признаки и подтвердить их сравнительно-типологическим анализом, что есть необходимое условие актуализации конкретного факта или явления. При этом приходится учитывать, что история культуры – это отражение истории человечества, его сдвигов в пространстве и времени, поисков духовных скреп и форм их закрепления. Важно проникнуть в генезис изучаемого явления, определить его происхождение и основные характеристики, так называемую «клеточку явления» или «генетические сведения».

Поскольку анализ требует глубокого погружения в архаику, изучения явления вплоть до эпохи неолита (на основе диахронного метода), то приходится доверять имеющимся письменным источникам с опорой на этнографические данные. Только при нахождении тождественности выводов можно быть относительно осведомленным в наличии «биографического ядра» явления. Другую сложность представляет характер кодирования явлений культуры, отражающий диалог человека и многомерного окружающего мира. Усложняющаяся модель деятельностного участия человека в освоении действительности явилась естественным условием и потребностью создавать формы (тексты) взаимодействия человека и космоса с помощью знаков.

Понимая под знаком всю сложнопереплетенную, многовариативную, бесконечно смысловую коммуникацию человека и мира, необходимо различать устоявшиеся группы знаковых систем: иконы, индексы и символы. Если под иконами принято понимать знаки, форма и содержание которых качественно или структурно сходны, под индексами – форма и содержание которых смежны в пространстве или времени, то под символами подразумеваются знаки, для которых связь между формой и содержанием

произвольна[1]. В традиционной праздничной культуре практически все три группы знаков присутствуют, но распространены и актуализируются последние – символы. «В роли символа может оказаться любой предмет, явление, образ – словесный или пластический, наделенные смыслом, который отличается от их собственного содержания. Этот смысл обладает определенной ценностью, которая может быть различной»[2].

Ключевое понятие – ценность, выступающая как смысл, содержание, которое в данный момент в данной аудитории сверхактуально, но при этом обладает природной органичностью и естественностью. Вспомним, с какой молниеносной скоростью в России и во всем мире завоевал авторитет «Бессмертный полк», и за семь лет стал неотъемлемой, основополагающей, структурообразующей частью праздника Победы. Сила символа огромна, если найдена та «клеточка явления», которая дает ему право на жизнь.

Найти символ в традиционном празднике чрезвычайно сложно. Традиционная праздничная система развивалась не постепенно, а рывками, поскольку всегда была связана с определенным типом деятельности человека. Резкая или постепенная динамика хозяйственного уклада, которая отражала стремление архаичного человека «встроиться» в существующий мир, а также его передвижения по определенному азимуту, первичные формы сбора дикого зерна и риса, доместикация животных, приведшая к стихийному скотоводству и животноводству, способствовали появлению вариативных форм хозяйственной деятельности, что нашло отражение в создании первых текстов знакового письма, а также в их постоянной подвижности. К тому же один и тот же знак мог иметь несколько смыслов, поэтому только при нахождении типологически схожих черт одного явления, но

[1] Ермаков С. Э., Гаврилов Д. А. Символы в традициях восточных славян. М., 2018. С. 4–5.

[2] Там же. С. 6.

в разных культурных формах, можно прикоснуться к нахождению смысла явления.

Прошлое осталось нам в виде осколков, собрать их в целостное явление, даже с помощью бриколажа, сложно и ответственно, поскольку искажение смысла знака – символа – может привести к утрате смысла самого праздника, и он превратится в простое развлечение. Реконструкция архаичных праздников, насчитывающих десятки тысяч лет – это восторг познания неизвестного, сложность введения знаков в актуальное поле культуры, ожидание реакции принятия потерянного смысла современной аудиторией.

Остановимся на конкретном примере. Многие годы в нашем институте проходят Кузьминки – архаичный праздник проводов осени и встречи зимы. На основе использования этнографических и фольклорных источников была создана модель поведенческих технологий крестьянского (земледельческого) праздничного действа в разных локусах дома и улицы. Со временем праздник оказался насыщен различными праздничными традициями: хождения, благословления, дарения, поминовения культа предков и поцелуйных игр. Научные источники устойчиво поддерживали мотив брака, но не подсказывали предмет, который бы его выражал. Символ-предмет (в нашем случае – репейник) был найден случайно; возможно потому, что случайность – это результат долгого поиска, приведшего к закономерности.

Осенью 2018 г. я была приглашена в качестве председателя жюри на фестиваль традиционной культуры «Русский календарь» в Башкортостан. Фестиваль необычный, многолетний, интересен тем, что реконструкция архаичных ритуально-обрядовых действ проходит в аутентичных, реальных условиях, т. е. праздник не показывают, а реально в нем существуют по законам крестьянской традиции. Например, обряд «Посажения сына на коня» или «Влазины» (вход в новый дом), капустки и др. Во время фестиваля его участники посетили село Красный Зилим, известное своим фольклорным

коллективом «Русские узоры» им. А. М. Пискуновой. Этот ансамбль был объектом изучения учеными Санкт-Петербургского фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова, они записали в течение 2007–2012 гг. более 300 репортажей и выпустили 3 диска. Руководитель ансамбля А. И. Астраханцева показала участникам фестиваля удивительный куст, весь в ярких тряпочках и бумажках, – это был репейник. Она рассказала, что с этим кустом подруги невесты ходили к жениху в первый день свадьбы. Этнографические источники подтвердили, что репейник часто был участником в брачной ритуальной практике, хоть и не повсеместно. Найти в репейнике «клеточку явления» было необходимо, поскольку в проводимых нами Кузьминках тема брака просматривается устойчиво.

При анализе есть необходимость учитывать сложившую в народной культуре традицию особого взаимодействии человека и природы; в этом случае все явления и объекты наделены особым статусом: они одушевлены – одухотворены – обожествлены. И человек как бы оказывается между двух миров – мирским и священным; между «двумя образами бытия в мире»[1]. Каждый объект окружающей действительности мог наделяться особым смыслом, и репейник в этой операбельной действительности не исключение. Рассмотрим его разные значения.

«Репейник или лопух – медвежья сила русского женьшеня. Другие названия: репей, репник, лопушник, дедки, дедовник, собаки, дадерка, кофолевина трава и др. Название “лопух” это растение получило потому, что в старину лист назывался “лоп”. Лопух называют “медведь-трава”, поскольку большой, грузный, сильный вроде медведя или потому, что он накапливает питательные вещества с осени на зиму, как медведь»[2]. Значение ‘трава’ связано со значениями

[1] Домников С. Д. Мать – земля и Царь – город. Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 18.

[2] Мой город. Праздник Лопуха (Алтайский край, АнжероСуджинск). URL: https://anjerosudjensk.bezformata.com/listnews/ sudzhenske-proveli-den-lopuha/68914371/ (дата обращения: 12.01.2020).

‘наполнять силой’, ‘хороший’, ‘здоровый’, ‘помогать’, ‘колдовство’, ‘любить’[1]. В таком прочтении трудно выделить любовно-брачную тематику, поскольку любое растение может представлять собой мировое древо (как древо жизни именно в контексте одной семьи).

Даже интересные подробности лишь оттеняют многозначность репейника, но оснований как «куста» брака не дают. Например, «репейник» определяют как символ «цепляющий» (притягивающий) удачу, счастье и благополучие (обереги, орнаменты, узоры, вышивки, фасады домов); гармоничный символ сотрудничества живой природы и человека[2]. Интересно отметить, что репейник остался в истории культуры как самая распространенная и необходимая часть одежды – в виде липучки. История липучки проста и мудра. Швейцарский инженер Жорж де Местраль, гуляя с собакой, не смог потом снять с нее репьи, а рассмотрев шишку репейника под микроскопом, обнаружил много крючков и на их основе создал застежку – липучку; с 1955 г. работает фирма «Velcro» по изготовлению этого предмета.

Стали популярными праздники, связанные с растениями: XVII Международный фестиваль крапивы (Крапивинский музей, отдел «Музея-усадьбы Л. Н. Толстого), праздник Лопуха (Алтайский край, Анжеро-Суджинск)[3].

Вернемся к свадебному обряду, в котором упоминается репейник (записано в селе Красный Зилим). «Накануне первого дня свадьбы вечером в доме невесты собирались подруги. Они изготавливали репей (куст), который служил символом девичьей воли: репейник очищали от лишних веточек и колючек, украшали лоскутками, ленточками,

[1] Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках : Образ мира и миры образов. М. : ВЛАДОС, 1996. С. 275–277.

[2] Мой город. Праздник Лопуха (Алтайский край, АнжероСуджинск). URL: https://anjerosudjensk.bezformata.com/listnews/ sudzhenske-proveli-den-lopuha/68914371/ (дата обращения: 12.01.2020).

[3] Там же.

цветной и раскрашенной бумагой. В первый день свадьбы, утром девушки собирались в доме невесты, брали наряженный с вечера репей (куст) и с песнями шли по деревне ко двору жениха. Куст несла самая близкая подруга – модница, ей помогала другая подруга – полмодница. Жених встречал у ворот, забирал куст, приглашал девушек в дом и угощал. После угощения передавал невесте подарок – мыло или духи. Девушки уходили вместе с кустом. Вечером того же дня (после бани) в доме невесты устраивали застолье для родни жениха, девушки продавали репей, назначая «высокую цену» – 100 или даже 1000 рублей. Выкупал репей дружка и полдружка»[1]. Как видим, репей играл ведущую роль в канун и в первый день свадьбы. Где и как далее хранился репей, не упоминается, можно только предположить, что его уничтожали как жертву (Коляду, Масленицу, Купалу, Ярилу). Можно быть уверенным, что обрядовые действа с кустом были типичными для всей системы праздично-обрядовой практики; варианты схожи – куст или разрывали и разбрасывали, сжигали, подвешивали над хлевами от сглаза скота. Важно заметить, что хронотоп жертвоприношения исторически осуществлялся «по убывающей»: человек – животное – растение, т. е. статус растительного кода был более поздним и менее распространенным.

Функционирование обряда «репейника» в свадебном действе, притом практически рядом (следом) за обрядом «бани» можно отнести к знакам отчуждения невесты от рода и семьи. Известно, что баня – это рубеж отчуждения, отвода.

Но у куста есть и другая, достаточно распространенная функция. Он тесно связан с земледельческой обрядностью: троицкий куст, семицкий, купальский и прежде, чем его уничтожить, куст (или человека) нещадно обливают с тем,

[1] Свадебный обряд, песни и причитания русских старожилов Республики Башкортостан // Культура.РФ : [сайт]. URL: https://www. culture.ru/objects/480/svadebnyi-obryad-pesni-i-prichitaniya-russkikhstarozhilov-respubliki-bashkortostan (дата обращения: 12.01.2020).

чтобы плодоносящие дожди помогли яровым и озимым полям произрастать и колоситься. Как эти данные увязать вместе? Неожиданная версия куста была найдена в статье В. С. Бузина[1]. Автор статьи, специалист по декоративно-прикладному творчеству, обратил внимание на незначительную деталь в оформлении крыш и ставен деревенского дома, называемую «репейник». «Изучение ее показывает, что она представляет собой изображение, связанное с мифологемой мирового древа, верховного божества («Великая Богиня»), восходящего к доиндоевропейской архаике, причем в одних случаях в его иконографии доминируют антропоморфные черты, в других – растительные»[2]. Далее автор пишет, что этот элемент – репейник – есть у литовцев на коньках крыш, известен в Болгарии, Польше, Голландии. Здесь интересна тождественность названия «репейник» в вышеописанной свадьбе и в элементах декора. К тому же репейник в виде разветвленного куста может быть представлен проще – в виде пики и иметь уже название «стрела»; то есть, «репейник» и «стрела» имели одинаковую смысловую нагрузку.

Нам хорошо известен обрядовый комплекс, связанный со стрелой, когда обряд «стрела» предстает одним из вариантов ритуальных действий, связанных с культом вегетативной силы как в природе, так и человеческой судьбе. Эротические функции стрелы и лука общеизвестны. «Семантика лука как космического женского чрева лежит в основе фаллической символики стрелы, обнаруживаемой в полесских поверьях о лечении «перуновой стрелой». Таким образом, лук со стрелой являются ритуально-мифологической метафорой матери – земли и неба – отца, соединенных священным браком»[3].

[1] Бузин В. С. Тамбовский «репейник» и полесская «стрела» – декор, миф, обряд // Culture and Civilazation. 2017 Vol. 7. Is. 5A. С. 370–384. URL: http://www.publishing-vak.ru/file/archiveculture-2017-5/42-buzin.pdf.

[2] Домников С. Д. Мать – земля и Царь – город. Россия как традиционное общество. М., 2002. С. 271.

[3] Ерофеева Н. Н. // Мифы народов мира : энциклопедия. В 2 т. / под. ред. С. А Токарева. М., 1988. Т. 2. С. 76.

«Репейник» (куст) = стрела (лук) представляют одно смысловое гнездо, связанное с крышей мира (крышей дома), оком мира (окном дома), вершиной, Мировым древом, «Великой Богиней», рождающей человечество. Функциональные характеристики репейника, как растения и как знака, позволяют предполагать, что он может выступать основным символом осенних обрядовых праздников.

В реконструкции важно не только определить «клеточку явления», но и предметное расположение знака в пространстве и времени, где и каким образом он может быть задействован, заполняя смысловое поле современного праздничного действа.

Челябинск, 2020

УДК 316.4

Театрализация жизни – театрализация факта жизни: явные и скрытые симулякры

Иногда мне кажется, что бытие –
коллективная галлюцинация человечества.
Станислав Ежи Лец

Разведем два понятия: театральность жизни и театрализация жизни. Первое определяет сущностное бытие всего культурного пространства, второе – характер технологического процесса, приводящего к театральности.

О театральности жизни сказано немало. Еще два десятилетия назад Е. М. Гашкова писала: «…понятие, и путь к нему лежит через театрализованные пласты жизни. Если отбросить жизненную театральность, то на долю собственно театра художественного остается весьма скромный «ареал обитания»[1]. Р. Р. Тазетдинова в докторской диссертации

[1] Гашкова Е. М. От серьеза символов к символической серьезности (театр и театральность в XX в.) // Метафизические исследования: альм. Вып. 5. Культура II. СПб., 1998. С. 85.

«Театральность как феномен в бытии культуры» не только подтвердила эту мысль, но и определила всеобъемлющую функциональность театральности во всем культурном пространстве. Она пишет: «В культуре, несмотря на дискретность бытия, обнаруживается своеобразная константа – театральность. Она является одной из структурно-сущностных характеристик культуры, ее атрибутивным свойством, отражая специфику существования всего разнообразия культурных реалий»[1].

Обратим внимание, что автором сделан упор не просто на театральности культуры, а обусловленности бытийности культуры только в пространстве театральности. Театральность – необходимая составляющая жизнедеятельности ежедневной (каждодневной) культурной реальности, универсальная категория существования. В таком контексте можно говорить и об универсальности других явлений, как, например, традиции, поскольку без устойчивых элементов, ставших смысловыми и технологическими «метами» в историческом ходе, нет ощущения безопасности и узнаваемости окружающего мира. Философский закон растворенности «всего во всем» приводит к универсальности различных теоретических конструкций, и театральность в таком контексте не исключение, а подтверждение закономерности развития культурных форм.

Культурологический подход к театральности в культуре определяет ее как форму поведения; одновременно «как способ донесения до других определенных смыслов; как своеобразный вид игры; как особый вид трактовки и толкования действительности»[2].

Новые исследования по философии культуры опираются на труды предшественников. Всем известна позиция исследователя театра рубежа XIX – XX вв. Н. Н. Евреинова,

[1] Тазетдинова Р. Р. Театральность как феномен в бытии культуры : дис. ... д-ра филос. наук. Казань, 2013.

[2] Андреева И. М. Театральность в культуре. Ростов-на-Дону, 2002.

яркого театрального критика, историка театра, рассматривающего вопросы театра в философском плане. На многочисленных примерах Н. Н. Евреинов доказывает театральную природу любой человеческой деятельности; как и Ницше, он расширяет законы театра до общих законов существования человека и общества, для него «инстинкт театральности сродни биологическому закону»[1].

Есть ли возможность понять, почему театральность жизни – универсальный феномен, характеризующий все проявления человеческой жизнедеятельности? Как версию эту проблему можно рассмотреть под антропологическим углом зрения, для чего необходим диахронный метод исследования. Общеизвестно, первобытный дикарь на стадиях формирования человека разумного заполнял мир вокруг себя предметами, вещами, словами, обозначающими предмет или явление, оперировал понятиями, сравнивал созданный им предметный мир, находя в нем общее и отличительное, т. е. создавал особый по характеру диалог человека и окружающего мира. Накапливая опыт освоения мира в своем становлении, человек, опираясь именно на метод наблюдения, пробы, анализа, расщепления объектов на части и их соединение, приобретал уникальное свойство своего антропокультурного формирования, получившее название «воображение». Воображение, всегда опирающееся на бесконечно беспредельный ряд операбельных операций, имеющих смысл для человеческого выживания, было той основой, которая привела человека к чувственному восприятию мира. Развивающаяся на основе воображения чувственность открыла возможности закреплять знания о мире с помощью знаков. Знаки – единственный инструмент, фиксирующий определенное знание, тайный смысл которого кодируется. Расшифровывать знак можно с помощью специально созданной системы средств – знаний, полученных на основе сравнения, типологизации, соотнесения схожих

[1] Евреинов Н. Н. Демон театральности. М. ; СПб., 2002. С. 13.

элементов явлений природы и восполняющейся культуры, а также устойчивых элементов в уже оформляющейся материальной и духовной культурной практике. Весь окружающий мир и мир человеческой жизнедеятельности постепенно складывается в определенную структуру, позволяющую соизмерять разные явления, события, предметы, изменения, т. е. приобретает форму или морфологию. Морфологией обладает и мысль, и мысль о мысли. Видимо, надо исходить из того, что там, где есть система, там есть логика, она и создает эту систему. Что же позволяет систематизировать весь этот бесконечно развивающийся мир человеческой культуры? По этому поводу в свое время писал Я. Э. Голосовкер: «Само же оно, воображение, искони обнаруживается как форма познания, имеющая наиболее древний познавательный опыт и язык, но при более загадочном шифре»[1]. Далее: «Деятельность воображения необходимо рассматривать не как примитивное мышление, а как высшую форму мышления, как деятельность и творческую, и познавательную»[2]. Заметим, что воображение и имагинация – синонимичные понятия. Этот термин принадлежит Я. Э. Голосовкеру, который определяет воображение (имагинацию) как творчески созидающий акт, способный воздействовать на окружающий мир с силой не менее «материальной», чем физических действий. Этот термин закрепился в международной практике, обозначая процесс воображения, продуцирование образов, их трансформацию в конкретном процессе творения и сам результат творения[3].

Рассмотрим основные положения автора. Он пишет: «Полагают, что мысль есть некое “над-природой”, некое сущее само по себе, некая сверхприрода или даже антипод природе»[4]. «Но мысль есть тоже природа. Она есть высшее

[1] Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. С. 11.

[2] Там же.

[3] Голосовкер Я. Э. Имагинативный абсолют // Логика мифа. М., 1987.

[4] Там же. С. 117.

в природе, обернувшееся против низшего в природе, против анималистического. На самом деле, культурное сознание имагинативно по своей природе и реально, т. е. оно есть имагинативная реальность, которая для нас реальнее любой реальной вещной»[1].

Нужно полагать, что воображение – это инстинкт культуры, оно питало и наполняло культуру, придавало различным явлениям смыслы и давало тропы к постижению сущности этих явлений. Тогда что же питало воображение, давая ему жизненную силу? Как воображение формировало картину мира? По мысли Голосовкера, таким двигателем был закон метаморфозы (от греч. 'превращение', 'преобразование'). «Из порыва зрения, слуха, обоняния, осязания рождался познавательный порыв зреть, слышать, обонять, осязать и овладеть и понимать все это в себе самом, ибо если понимания нет, то рождается порыв все это воображать»[2].

Воображение, функционирующее в пространстве культуры как пространстве жизнедеятельности, входит в набор инструментов создания особого текста культуры посредством метаморфозы его субъектно-объектных отношений. Воспринимая мир органами чувств, человечество одновременно входит в процесс познания мира и получения информации о нем через некий образ.

Действие операции «мысль – это воображение» приводит нас к вербальным (слово) и невербальным (жесты, мимика, звукоподражательные эффекты) способам получения, кодировки, хранении и передачи информации. Хорошо, когда есть наглядно-показательный способ, позволяющий видеть предмет и называть словом, его обозначающим, этот способ очень распространенный и понятный, но не всегда доступный. Как быть в случае, когда предмет не находится в поле зрения? На помощь приходит продуктивный прием, доступный отправителю (в нашем случае – режиссеру,

[1] Там же. С. 118.

[2] Там же. С. 120.

исполнителю), – это привлечение посредника, например, описать свойства предмета или объяснить его отличия от другого предмета. Речь идет о метафоре. Метафора в истории культуры предстает не только как фигура речи, лингвистический прием, основанный на переносе свойств одного предмета или объекта на другой (по Аристотелю), а как «миниатюрная театрально-художественная композиция, ситуативно раскрывающая идейное содержание признака или комплекса значений ментального уровня, которые никаким другим способом не могут быть переданы»[1].

Анализ теории метафоры в рамках культуры позволяет определить ее как средство переноса знаний об окружающем мире из одной области действительности (например, профанной) в другую (сакральную, празднично-обрядовую, зрелищную), в результате чего формируется новый культурный смысл (образный, художественный). Достаточно часто, возможно повсеместно, метафора, как средство образования новых смыслов создает символическую реальность, в которой происходит стратификация знаний в разных областях науки, искусства и культуры. Большой круг проблем связан с теорией метафоризации: это роль эмоций как критерий положительного или отрицательного восприятия внешнего мира; это теория «первооценки», предшествующей логически осознанной оценке индивидом явлений окружающей действительности; это роль влечения и потребности; это закон «нового»[2].

Вернемся к театральности жизни как ее субстанциональному свойству и театрализации как способу освоения действительности с помощью природного, антропологического качества человечества – наличия имагинации, позволяющей представлять, шифровать и понимать мир с помощью метафоризации.

---

[1] Демченко В. И. Метафора и симулякр как средства конструирования культурной реальности современного общества. Ставрополь, 2009.

[2] Глазунова О. И. Логика метафорических преобразований. Санкт-Петербург, 2000.

Метафоризация напрямую связана с языковой картиной мира, ее обогащением, вариативностью, отражением связей рациональной и иррациональной сторон в процессе познания, поскольку между миром реальных объектов и миром мыслей существует постоянная связь, осуществляемая с помощью языка.

Причинно-следственные связи между миром реальных объектов и их восприятием определяются на уровне сознания и под влиянием того набора знаков, который на данный исторический момент является доступным для человека, т. е. антропологическим.

Известный теоретик фольклора В. П. Аникин приводит оригинальный пример вариативности метафоризации на примере загадки о колоколе и звоне.

Первый вариант метафоры: «Утка крякнет, берега звякнут: собирайтесь, ребятки, в деревянную матку». Деревянная матка – церковь, утка – колокол.

Второй вариант: «Утки крякнут, у берега звякнут, собирайтесь, детки, в высокую клетку». Здесь: уже не один, а много колоколов, и церковь не деревянная, а высокая (на горе).

Третий вариант: «Крякнула утка, на море чутко, сбегалися (слеталися) детки да не одной матки». Здесь утка (колокол) сохранилась, берега (ограниченность) исчезли, появилось безбрежное море (увеличилась паства?).

В двух вариантах – собирайтесь, детки (они рядом), в третьем – слеталися (издалека, из разных мест), «да не одной матки», т. е. прихожане разного прихода. В первом случае церковь – сама матка, в третьем варианте образ церкви-матки исчезает, появляется матка детей разных приходов.

Конечный вариант: «Утка крякня, берега звякня, детки бегут, свечи несут». В этом варианте остается утка – колокол, прихожане, вместо матки – церкви появляется заменитель ее – свеча[1].

Сложность прочтения метафоры, возможно, обусловлена тем, что В. П. Аникин называет сублимацией – приемом,

[1] Аникин В. П.Теория фольклора : курс лекций. М., 1996. С. 36.

характеризующим переход вещества из одного состояния в другое, минуя среднее. Например, твердое превращается в газообразное, минуя стадию жидкости. Сублимация при метафоризации жизненных процессов создает такой объемный знаковый язык, который позволяет «проигрывать» любую жизненную ситуацию, используя самый оптимальный вариант.

Можно сказать, что театрализация жизни – это объективизированный процесс создания полифонии диалога человека с окружающей действительностью и другими людьми с помощью антропологически врожденного качества имагинации, помогающей метафорическим способом осваивать и присваивать окружающий мир как знание. Театральность и театрализация жизни – это конструкты культурной реальности, культурной ежедневности.

Рассмотрим театрализацию факта жизни в культурологическом аспекте. Поскольку все тело культуры и так театрализовано, тогда возникает вопрос, с каким феноменом встречаются режиссеры, художественно осмысливая сам факт жизни?

Театрализация факта жизни – это уже сложный процесс создания сакрального пространства и сакрального времени для осмысления конкретного жизненного факта – события. К тому же театрализация факта жизни происходит в двух театральных формах, морфологически близких, но принципиально различных: театрализованном представлении и театрализованном празднике. Оба феномена принадлежат разным сферам человеческой деятельности, а именно: театрализованное представление – сфере зрелищного искусства, а праздник – пространству культуры. Принципиальная разница между искусством и культурой, по словам известного современного культуролога А. Я. Флиера, заключается в том, что «…искусство является одной из отраслей человеческой деятельности. В этом смысле искусство – такая же отрасль, как машиностроение, животноводство, религия, наука, выделяющаяся своей технологией и производством продукта. Культура – не отрасль, а универсальная модальность

деятельности. Культура и любое культурное явление в той или иной степени преследует цель социальной интеграции, объединения, организации деятельности и образа жизни в коллективных формах. Культура – это инструмент взаимопонимания, уникальное средство снятия конфликтогенных напряжений, залог согласия и миролюбия участников коммуникации»[1].

Если говорить о конституциональной природе этих явлений, то нельзя не видеть, что театрализованное представление связано с проблемой создания художественного зрелищного «продукта» – театрализованного представления, в котором заложена динамичная система взаимодействия оппозиции «актеры – зрители». Праздник – это пространство реализации художественной деятельности огромных социальных групп и сообществ, выступающих эталоном формирования идентичностей: национальной, этнической, профессиональной, региональной, возрастной, субкультурной и т. д.

Разницу между театрализацией жизни и театрализацией факта жизни можно представить в виде таблицы.

Театрализация жизни	**Театрализация факта жизни**
1. Протекает в профаном пространстве	1. Протекает в сакральном пространстве – «место силы»
2. Проходит в профанном времени	2. Проходит в сакральном времени
3. Факт культуры	3. Факт культуры (праздник) полицентричен, факт искусства (представление) моноцентричен
4. Естественная форма освоения действительности	4. Искусственная форма освоения
5. Доминирует интуитивное	5. Доминирует продуманное действительности
6. Не требует специальных знаний	6. Требует специальных знаний
7. Повсеместный характер факта	7. Избирательный характер факта
8. Нет посредника	8. Есть посредник – режиссер

[1] Флиер А. Я. В какой степени искусство является частью культуры // Вопросы культурологии. 2018. № 7. С. 11.

Можно предположить, что институт праздника ближе к театрализации жизни, чем к театрализации факта жизни. Он требует иного инструментария подготовки и проведения, чем театрализованное представление. При этом необходимо учитывать, что глубина памяти каждого праздника различна; одни имеют большую архетипическую память, измеряющуюся тысячелетиями, другие – несколько десятилетий и выполняют немного иные функции, обусловленные историческим контекстом. Условно всю систему праздничного календаря можно разделить на две группы: мифологические праздники (или календарно-обрядовые) и праздники историко-ориентированные. Это рабочая, предварительная стратификация, со временем может появиться более детальное деление.

И, наконец, о симулякрах, исследованиям которых в культурологии уделяется большое внимание. Для театральной в широком смысле практики явления симуляции не новы. Определяя симулякр как копию, не имеющую оригинала в реальности, или семиотический знак без реального объекта, большая часть исследователей смирилась с всепроникающим характером симулякра и в обыкновенную жизнь, и в сакральную. Современное общество (только современное?) заместило реальность и смысл символами и знаками, и весь человеческий опыт – это симуляция реальности. Видимо, с этим придется согласиться и смириться. Наличие и жизненная сила симулякров в культуре и искусстве как явление не хорошо и не плохо, это просто факт. Он обусловлен наличием антропологически обоснованного качества человечества – имагинации (воображения), способствующей восприятию, шифрованию и чтению мира через метафорическую призму, через образы и знаки, в которых закладывается смысл.

Простой пример. Все государства мира имеют государственный флаг, обладающий великим сакральным смыслом. Но нет возможности найти оригинал данного символа

в жизни, хотя историю архетипа этого знака можно проследить. Исходя из формулировки симулякра, мы вынуждены признать святой символ симулякром? Нет, конечно. Иначе симулякром можно воспринимать любой текст, пересказ, знаки на сцене и площади, в местах проведения праздничноритуальных действ.

Тогда вопрос нужно решать в иной плоскости. Для театрализации факта жизни в любой форме – представления и праздника – нужно создавать такую совокупность знаков, которые бы способствовали созданию глубокого смысла действа и формировали у присутствующих единую картину мира, ведущую к идентификации сообществ и их согласованности.

Челябинск, 2020

УДК 008.001

Универсализм мифомышления как конструкт жизнедеятельности праздника

Генезис праздника, рассматриваемый под разным углом зрения: археологическим, этнографическим, культурологическим, философским, антропологическим – выводится из объективной необходимости вочеловечивания индивида и сообществ индивидов, отделяя их от многомерного окружающего мира. Праздник явился лоном перехода прачеловека от животного состояния в состояние создателя предметного, вещного мира, а также мечтателя, фантазера. Все стадии преобразования (Homo habilis – Homo sapiens – Homo ludens – Homo festi-vus – Homo fantasia) сохранились в человеке современного вида. Соотнесенность всех проявлений способствовала формированию человека, умеющего не только встраиваться в окружающий мир, но и преобразовать его по своим практическим и художественным критериям.

Праздник – совершенно удивительный и непостижимый феномен культуры. Исследование его с любой научной

позиции приводит к «скелетированию» явления, лишению жизненных сил, формальному факту. Он как будто ускользает от научного анализа и структурирования, создавая мерцающий эффект присутствия. При современном многообразии праздничных действ по-настоящему праздничными они не являются. Рассматривая праздник в соотнесении с бытом как его антитезу (по И. М. Снегиреву), мы являемся свидетелями того, что наш современный быт заполнен элементами праздничного дивертисмента; это видно по различным телепрограммам, досуговым мероприятиям Дворцов культуры и торгово-развлекательных комплексов, открытым ледовым площадкам. Праздничность стала привычной, каждодневной явленностью. Если рассматривать праздник с точки зрения сакрализации определенного события, явления, введения его в символическую культурную плоскость, становится понятным условность такой операции. Праздник и время, праздник и игра, праздник и деятельность, праздник и миф – в таком сопоставлении институт праздника попадал в исследовательское поле ученых, сделавших убедительные и полноценные выводы, позволяющие увидеть праздник целостно, в соотнесении диахронного и синхронного методов исследования. Тайну праздника, представленного как пространство коллективного аффекта, радостного массового «отторжения» от мира каждодневной реальности, понять и научно обосновать сложно, а, может быть, пока невозможно.

Созданная за тысячелетия существования человечества праздничная культура, как и культура праздника, приобрела бесконечно богатое тематическое, формальное и жанровое разнообразие, что закономерно отражает сложные структуры жизнедеятельности общества. Праздник можно рассматривать как полилог культур в диахронном аспекте, поскольку он в каждом конкретном случае имеет собственную глубину памяти. Так, праздники архаичного общества, связанные с собирательством, охотой и рыболовством,

имеющие глубину памяти в несколько тысяч десятков лет и существовавшие еще до нашей эры, сменяются праздниками городов государств эпохи бронзы, античности, средневековья, возрождения, эпох революционных преобразований и войн, и наконец – модерна и постмодерна.

Что дает «силу жизни» этому феномену культуры? Может быть, это связано, в первую очередь, с антропологизмом человека, его функциональной способностью воспринимать мир особым, не рациональным способом, а способом «вчуствования», «постоянной реализации поиска связей между мирами идеального, ментального и реально-бытового, что придает всему процессу виртуально возможные черты»[1].

Антропологизм изначально заложил в человека любознательность, которая вызвала к жизни постоянную потребность «ученичества», желание понять окружающий мир, услышать его, увидеть богатство его проявления от Земли до звездного Неба и Космоса. Познание мира может происходить и официальным методом ученичества, и личностным способом, проектируя набор индивидуальных знаний и опыта на явления и действия мира. Это своего рода личностный опыт мифомышления, особый способ постижения мира. Этот опыт далеко не рациональный, а эмоционально окрашенный, отражающий большую практику наблюдения и структурный анализ прошлого. В таком анализе присутствует операбельная двойственность; с одной стороны, интерпретация известного прошлого, с другой, прочувствование (сопереживание) настоящего.

Мифомышление каждого человека обусловлено территорией проживания, этническими и культурными связями, характером перемещений и миграций. Последние задают характер схожести мотивов мифологического миропонимания и формируют определенную конструкцию. Представители мифологической школы культуры от Джеймса Джор-

[1] Чеснов В. Я. Лекции по исторической этнологии : учеб. пособие. М. : Гардарика, 1998. С. 60.

джа Фрезера с его «Золотой ветвью» (1880) до Джозефа Кэмпбелла «Мифы для жизни» (2018) утверждают, что «... если символические образы, которыми изъясняется миф... понимаются как психологические и поистине ‘‘духовные’’ отсылки к внутреннему потенциалу человека, в них начинает проявляться то, что по праву можно назвать philosophia perennis (лат. “вечная философия”, непреходящая основа всякой философии) человеческого рода»[1].

Распространение мифов в планетарном масштабе помогает реконструировать и миграции людей, и те связи между культурами, которые имели место десятки тысяч лет назад. И наоборот, в генезисе миграций как во всемирно-историческом явлении можно увидеть перемещение сюжетов, образов мифологических систем одних народов и их копирование в другом месте, с потерей первоначального сюжетного запаса. Для примера сошлемся на работу Л. Л. Рыбаковского, который выделяет три эпохи миграций, различающиеся не только по продолжительности, но и по характеру происходящих событий. Представим концепцию автора кратко. Первая эпоха: от появления человека до середины II тысячелетия н. э. (до начала географических открытий). Что произошло: 1) 3 тыс. лет до н. э. в Месопотамию (Ирак) вторглись шумеры, чуждые семитам, возникли ряд городов-государств; 2) индоевропейские племена, родиной которых были степные районы Северного Причерноморья, мигрировали в различных направлениях, что привело к возникновению государств в Азии и Европе; 3) индоевропейцы Средиземноморья переместились в Палестину, Грецию, Малую Азию, Турцию; 4) греки мигрировали в Италию и Францию, Болгарию и Румынию, Ливию и Малую Азию. Вторая эпоха: с середины XV в. до окончания Первой мировой войны. Общие результаты миграционных процессов: на каждую тысячу человек, живших в Европе, за четыре столетия прибавилось по 3772–3884 человек; а средняя

[1] Кэмпбелл Дж. Мифы для жизни. СПб. : Питер, 2018. С. 289.

цифра для всего земного шара составила 2768–2835 человек на тысячу исходного населения. Третья миграционная эпоха: от Первой мировой войны до 2013 г. Итоги: 1) в войне в течение 1914–1918 гг. участвовало 2/3 населения земли, 12 млн беженцев насчитывалось только в Европе; 2) революция в России заставила эмигрировать 3 млн человек, но если включить в анализ Польшу и Прибалтику, общее число составит 5 млн человек; 3) после Великой Отечественной войны советских пленных за границей оставалось 4,1 млн человек, в русском плену оказались 3,2 млн фашистов, в результате капитуляции – 5,1 млн; 4) на конец 2013 г. вынужденных мигрантов в мире насчитывалось более 51 млн, из которых беженцев – 18 млн человек. Сокращение численности коренного населения Европы к 2050 г. прогнозируется на 33 млн., но увеличивается число мигрантов[1].

При таком характере плавильного котла народов можно предполагать, что мы станем свидетелями не только процессов заимствования, но и процессов потери актуальности первичного мифомышления как тех, так и других, а также процессов «сшивки» многочисленных этнических мотивов, образов, структур, но при сохранении характера диалога человека и мира, конкретизированного топом места, новой обживаемой территории.

Идею миграций мифологических «обрывков», образов на огромном фактическом материале (автор собрал более 35000 текстов) убедительно продемонстрировал Ю. Е. Березкин в монографии «Мифы Старого и Нового Света. Из Старого в Новый Свет. Мифы народов мира». Автор исходит из принципа, позволяющего понять миграцию людей по характеру распространения мифов по различным регионам планеты, а не наоборот, как это было до сих пор. Используя не только сравнительно-типологический метод, позволяющий определить «общие места» мифомышления, он использует метод

[1] Рыбаковский Л. Л. Мировые миграции населения в геополитических координатах // Народонаселение. 2015. № 4. С. 43–57.

культурной антропологии, получивший название «интерпретативный поворот», позволяющий изучать «не те вещи, факты, объекты - материальные и нематериальные, – которые отличают одну культуру от другой, а те интерпретации вещей, те значения, которыми наделяли вещи представители разных культур»[1]. На широком фактическом материале, опираясь на метод диахронно-синхронного анализа, автор приходит к выводу, что «на протяжении всей истории в культуре действовали два противоположно направленных процессов. Один – унификация, усреднение, заимствование культурных форм от одних народов к другим. Второй – углубление различий»[2]. Унификация мифомышления может быть объяснена не только процессами заимствования, но и процессами антропоценоза и культуроценоза, формирующими общую базовую платформу человеческих потребностей и художественного освоения действительности на просвете идеального, ментального и бытового. Набор различий объективно обуславливается топом территории, характером ландшафта, диктующего и тип хозяйственно-культурной деятельности, растительным и животным миром, а также характером диалога социума в целом. Вариативность мифомышления может быть обусловлена и творческой потенцией автора, набором художественной личностной базы, а также малой степенью овладения общей смысловой традицией.

Нам интересна в таком контексте позиция Джозефа Кэмпбэлла, утверждающего, что «… нравственные устои общества всегда основывались на мифах»[3], при этом важно не только понять и принять мифологические «факты разума», но и сохранить их.

Джозеф Кэмпбелл прочитал 25 лекций по мифологии в Большом зале Куперовского союза в Нью-Йорке, рассматривая миф по отношению к различным жизненным проявлениям:

---

[1] Березкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового света. Из Старого в Новый свет. Мифы народов мира. М. : АСТ : Астрель, 2009. С. 6.

[2] Там же. С. 402.

[3] Кэмпбелл Дж. Мифы для жизни. СПб. : Питер, 2018. С. 20.

миру и войне, науке и практике, ритуалу и празднику, религии и искусству. Автор привлекает огромный фактический материал, помогающий понять мир человечества как единый антропологический, нескончаемый процесс становления и развития Человека и его внутреннего Я, помогающего воспринимать мир как общую гармонию разумного развития. На вопрос «Что такое мифология?» автор отвечает: «...все та же древняя, неизменная, вечная, "субъективно одинаковая" философия... Ее задача – пробуждать не самомнение народов, а самосознание личности»[1]. Праздник сродни мифу. И не только потому, что принадлежит культуре и человечеству. Речь идет не только и не столько о мифе и мифологии – они в нашем случае выступают результатом мифомышления как удивительного антропологического свойства человечества. Мифомышление – это не только художественная интерпретация сущностного содержания мира, это особый взгляд на окружающий мир и способность символически отражать его в просвете «идеального, ментального и реально-бытового». Мифомышление – это основа института праздника, который предстает как культурно-антропологический феномен.

Челябинск, 2021

УДК 008.001

Игровой универсум традиции – установление порядка в культуре

Традиции – не бессмысленное следование, иррациональное следование стереотипам. Это следование порядку.

Я. В. Чеснов

Культура как единственная форма существования человека, родившаяся вместе с ним и совместно с ним функционирующая, сформировала понимание роли человека как

[1] Кэмпбелл Дж. Указ. соч. С. 301.

базисной категории культуры и рассмотрение ее с точки зрения антропоцентризма. Культура, как живой организм постоянно обрастающая новыми смыслами, формами, структурами, материальными и духовными ценностями, все же остается узнаваемой, понятной и комфортной для жизни. Это обусловлено тем, что она обладает свойством хранить в себе все свершившееся за долгое время, поскольку оно необходимо для понимания последующего и составляет необходимое звено в цепи бесконечных событий и состояний. Культура, несмотря на определенную устойчивость и узнаваемость, выступает не только как что-то уже свершившееся, но и как что-то постоянно свершающееся, т. е. культурогенез – это закономерный, объективно протекающий процесс, не имеющий финальной точки. «Культурогенез – это не единократное происхождение культуры где-то в далекой древности, а совокупность постоянно протекающих процессов в культуре всех времен и всех народов»[1].

Тогда почему переструктурализация культуры, повышение ее сложности и универсальности не приводит к хаосу? Почему мы можем говорить об устойчивой упорядоченности в самой культуре? Таким механизмом адаптации различных культурных форм, равновесия и стабилизации различных «превращений»[2] в ходе исторического развития выступает традиция.

О традиции как о термине и явлении написано достаточно много. Современные исследователи Э. С. Маркарян, С. В. Лурье считают, что в недрах теории культуры вызревает новая наука – традициология, а В. В. Аверьянов предлагает для этого явления термин «традициоведение»[3]. Нужно отметить, в середине XX в. сформировалась концепция многокультурной модернизации, учитывающей потенциал

[1] Флиер А. Я. Культурогенез. М., 1995. С. 17.

[2] Колер И., Ранке И., Ратцель Ф. История человечества : доисторический период. СПб., 2003.

[3] Аверьянов В. В. Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологии XX века. М., 2011.

традиции. По данному научному запросу в Америке создано специальное учреждение, занимающееся разработкой интегральной теории социокультурных изменений (ИТСИ) для анализа взаимосвязи модернизации и устойчивости элементов традиционной культуры[1].

Отечественная наука в своей основе смотрит на традицию, как правило, «традиционно», как на явление, отражающее известную дихотомию: старое/новое; традиция/новизна; прошлое/настоящее. Среди огромного, разнопрофессионального потока работ нужно выделить «особняком» стоящие по теоретическому посылу, отражающие концепцию авторов, требующих различать функциональную значимость традиции в разных сферах жизнедеятельности и отражающих опасные тенденции, особенно в сфере политической и государственной стратегии. Это статьи А. Я. Флиера «Будущее возврату не подлежит»[2] и С. С. Хоружего «Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов»[3]. Оба автора отмечают всеохватное обращение к традиции, часто спекулятивное, в подтверждении своих политических амбиций. С. С. Хоружий пишет: «…имеется пестрый спектр в разной степени маргинальных, эксцентрических, экстремистских построений на темы традиции, вырабатываемыми малыми группами и субкультурами… здесь практикуется, как правило, не подлинное вхождение в традицию, с погружением в ее опыт, но только узурпация традиции, продуцирование ее всевозможных искажений и симулякров»[4]. Достаточно резко о традиционной культуре высказывается А. Я Флиер, считая, что она стала прибежищем социальных аутсайдеров,

[1] Базиева Г. Д. Этнические традиции и культурная модернизация // Вопросы культурологи. 2015. № 3. С. 18.

[2] Флиер А. Я. Будущее возврату не подлежит // Культура глобального информационного общества : противоречия развития. М., 2010. С. 64–69.

[3] Хоружий С. С. Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 104–120.

[4] Там же. С. 105.

таких как «Аль Кайда» и «Хезболах», северокавказские шахиды, пакистанские моджахеды, афганские талибы, в этот ряд попали и русские казаки.

Подчеркнем, что приведенные примеры касаются не всей базы традиционной культуры, а только в пространстве проявления социально – политического традиционализма, ортодоксального и жестокого. Мы рассматриваем культурологический или культуротворческий традиционализм, где традиции выступают как голос опыта, механизм адаптации ценностей прошлого в настоящем. Понятно, что ценности прошлого имеют свойство менять свою «прописку» и актуальность в настоящем. Ценностная ревизия в России в 90-е гг. XX в., период Третьей российской смуты, нанесла тяжелый урон нравственным и моральным установкам, обществу и культуре в целом. Чтобы вернуться к истинным ценностям, понадобилось более трех десятилетий, и до сих пор эта работа активно продолжается и в материальной, и особенно в духовной сфере. В такой сложной ситуации исследователи предпринимают попытки обращаться не только к уму человека, но и его чувству, сердцу, когда необходимо привести в порядок не только внешний мир, но и душу, и сердце, как важнейшее условие существования всей культуры. В этой связи уместно вспомнить слова Макса Шелера, что порядок сердца столь же логичен, что и теоретический мир. Автор считает, что сердцевину человека, его сущность, которая проявляется в пространстве культуры, раскрывает ordo amoris, духовная схема человека, тот первоисточник, который питает все, исходящее от этого человека. Ordo amoris представляет собой «…идею строго объективного и независимого от человека царства, где упорядочено достойное во всех вещах любви нечто такое, что мы способны лишь познавать, а не полагать, творить, создавать»[1]. Можно сказать, что культура, все ее необъятное пространство заполнено такими ценностными установками, без которых

[1] Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 346.

ее существование невозможно. Антропоцентризм культуры предполагает, что единство тела и духа – важное условие для рождения культурные смыслов и форм, причем на всем историческом развитии.

Культура и история всегда в движении, всегда в развитии. По этому поводу размышляет И. Колер: «…для нас мир не есть более идея, но действие, для нас развитие – не схематическое движение идеи. Развитие, как нечто бесконечно богатое и разнообразное, как нечто не всегда идущее прямым путем, но стремящееся к цели то так, то иначе, окольными и обходными путями»[1]. Развитию способствуют виды человеческой деятельности, та онтологическая способность обустраивать свой мир, и материальный, и духовный, в соответствии с ценностными установками. Таким образом, многочисленная человеческая деятельность обуславливает постоянное приращивание новых культурных смыслов, которые вместе со старыми не конфликтуют, а напротив, обогащаются их содержательно-ценностным основанием.

Механизмом гармонизации прошлого и настоящего, прошедшего и приходящего, выступает во всех случаях традиция. Понимая под традицией весь совокупный, бесконечно богатый, опыт человечества, а также сами технологии передачи информации прошлого, учитывая ее подвижность и относительную изменчивость, следует обратить внимание на то, что дихотомия традиция/новация – это несколько схематичное представление о традиции. Оно верно лишь относительно, для анализа и понимания места традиции в современном культурном пространстве. Исходя из функциональной многовекторности традиции, можно ее жизнедеятельность представить различным образом. Например, В. В. Аверьянов рассматривает традицию как традицию-систему (мы ее представим схемой – см. **рис. 1**)[2].

[1] Колер И., Ранке И., Ратцель Ф. Указ. соч. С. 39.

[2] Аверьянов В. В. Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологии XX века. М., 2011.

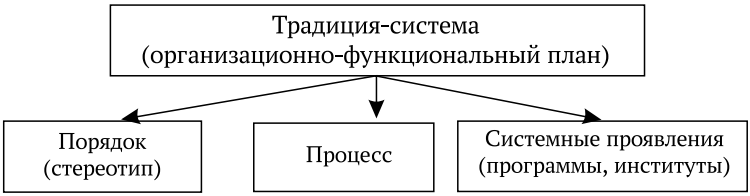


Рис. 1. Составляющие традиции-системы

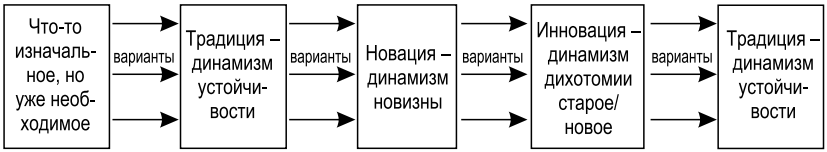


Рис. 2. Динамика традиции

Рис. 3. Структура традиции:

1. Свернутые смыслы;
2. Уже традиция, устойчивость;
3. Новация, приобретение новых смыслов;
4. Маргинальные или случайные элементы

Учитывая, что традиция функционирует во всех без исключения сферах человеческой деятельности, понимая под деятельностью ее способы существования, М. С. Каган выделяет четыре вида человеческой деятельности: познавательную, ценностно ориентировочную, преобразовательную и коммуникативную, которые, сливаясь воедино в художественном творчестве, предстают как подсистемы

некоего системного художественного целого[1]. Все виды деятельности взаимосвязаны и взаимообусловлены, и в своей связности имеют возможность создавать Порядок в общей культурной системе. Именно порядок устанавливает меру и соотношение элементов культуры каждого исторического периода. Механизмом установления Порядка выступает традиция. Вернемся к наличию дихотомии традиция/новация, и рассмотрим, наличествует ли на самом деле такая дихотомия.

Традиция – это что-то устоявшее, проверенное временем и длительным опытом всего человечества. Что такое новое? Новое, значит еще не бывшее, ни в прошлом, ни в настоящем. Тогда возникает вопрос: из чего создается новое? Если новое – никогда не бывшее или не существующее сейчас, тогда из чего создавать, ведь из пустоты, из ничего новое не возникнет. Может быть, новое присутствует по умолчанию для сравнения, для понимания динамики самой традиции, для понимания процесса ее изменчивости. Ход появления, развития, угасания традиции можно представить схематически (**рис. 2**).

Такой путь жизнедеятельности традиции бесконечен, при этом ее вариативность предполагает ревизию отдельных элементов, их вибрацию при сохранении полного или частичного ядра традиции, сгустка смысла. Традиция-система (организационно-функциональный план) Порядок (стереотип) Процесс Системные проявления (программы, институты).

Как структурно может выглядеть сама традиция (**рис. 3**)?

Сложно понять, как формируется сама традиция и ее ядро, ведь для ее появления должно быть что-то исходное, какая-то изначальная точка, какое-то начало, сдвиг, пульсация. Современные исследователи активно пользуются понятием «архетип», выступающим как прообраз, т. е. древний, зыбкий, не оформившийся, но имеющий уже какой-то

[1] Каган М. С. Человеческая деятельность. М., 1974. С. 127.

смысл. Такое понятие вполне устраивает, но настораживает второй слог, «тип», характеризующий явления типического или типологического, свойственного многим окружающим явлениям или процессам. Есть определение, на наш взгляд, более точное и предметное, хотя речь идет не о традиции. И. Колер пишет не о традиции, а о развитии культуры: «Под развитием нужно понимать развертывание зародыша, т. е. чего-то, что раньше существовало в зачатке, под большим или меньшим влиянием внешних условий. Всемирная история рисует нам картину развития человечества, т. е. развития зародышей, которые скрыты в человечестве»[1]. Колер не упоминает традицию, но то, как он определяет природу происхождения культурных смыслов, к ней полностью походит. Разве не стала утоптанная людьми земля Дионисийских празднеств зародышем будущей сценической площадки и театрального искусства? А современный муралистм (мурал-арт) и граффити (стрит-арт) не имеют ли своим предшественником наскальные рисунки эпохи палеолита, периода зарождении уникального, первобытного искусства живописи, которое тоже было зародышем? Удивительный и типичный пример появления нотации. Первые шаги по созданию современной нотации относятся к началу XI в. Итальянский монах Гвидо д'Аррецо, или Аретино (990–1050) изобрел систему шестинотного музыкального звукоряда, седьмой был добавлен много позже. Но до Аретино, еще в VII в., музыку записывали в виде точек и черточек, наносившихся над текстом. Эти точки и черточки и сегодня повсеместно функционируют во всех музыкальных культурах мира, и хранят в своей биографии опыты многих поколений людей, разных стран и эпох, которые наводили Порядок в музыке[2].

Интересный факт происхождения языка. Замечательный русский лингвист Н. Я. Марр представил возможный путь развития языка от зародыша: изначально формировалась

[1] Колер И., Ранке И., Ратцель Ф. Указ. соч. С. 40.

[2] Фоли Дж. Энциклопедия знаков и символов. М., 1996. С. 376.

кинетическая, жестовая речь, дозвуковая, на смену которой пришел период вокализации, звуковой речи, у которой формировалось два течения: первое – обычные звуки (20–30 видов), второе – жизненные звуки (у них не было информативной нагрузки), далее от жизненных звуков начинает развиваться речь, сначала в глагольной, действенной форме, потом именной[1].

Можно сказать, что традиция выступает родословной культуры, превращая «зародыши» в значимые смыслы, при этом, базируясь на многовековом опыте, отбрасывая лишнее, фильтруя важное и маргинальное, традиция наводит в культурном пространстве Порядок. Весь окружающий мир заполнен Порядком, установленным путем кристаллизации культуры. Мы спокойно наблюдаем, как тысячи самолетов следуют своим воздушным коридором, не сталкиваясь; поезда, маршрутки, трамваи следуют своим маршрутом. И у тех, и у других есть свой Порядок – расписание. По расписанию идут занятия в вузах и школах, открываются музеи, театры и магазины. Люди по временным «меткам» отмечают из года в год Новый год, Масленицу с блинами и дни рождения.

Мир приобретает Порядок с помощью устойчивых мет – традиций. Почему сегодня, в век доминирования виртуального существования культурных смыслов, традиция актуализируется как никогда? Может быть, дело в том, что сегодня существует большой дефицит Порядка в культуре. При огромной скорости перемен, к которым человек не успевает приспособиться, поскольку скорость человеческой реакции для адаптации нового короче, чем сама скорость этих перемен, поэтому возникает чувство тревожности. Ее разрешение возможно лишь установлением Порядка в сфере бытовой и сакральной жизнедеятельности человека, что реализуемо только с помощью традиции, выступающей как диалог – согласие между событиями. Повторяемость как

[1] Там же. С. 131–134.

генетическая черта, смысловая вариативность, некое вибрирование становятся природным основанием и сутью самой традиции. Эта особенность может определяться как игровой импульс традиции, игровая сущность этого явления. В этом есть схожесть самой культуры и традиции; если культура – это феномен, а традиция – механизм ее функционирования, то их можно рассматривать как синонимичные явления.

Культура как результат человеческой деятельности антропоцентрична и связана со сферой удовлетворения не только утилитарных потребностей, но и высоко духовных. Имагинативные данные человечества позволяют преобразовывать окружающий мир по законам Порядка и, в конечном счете, гармонии. Потребность человека в гармонии можно рассматривать как врожденную потенцию. Реализация потребности в гармонии и порядке возможна только в деятельностных моделях поведения, выступающих полем большого игрового праксиса, поскольку только через игру воображение может реализовать противоречия лиминального состояния человека. Принимая во внимание известное положение голландского культуролога Й. Хейзинги о том, что культура не только вышла из игры, она всегда играется, можно предположить, что механизмом игрового праксиса выступает традиция, но не столько она сама, сколько пространство, которое находится между одной формой существования традиции и другой, т. е. внепространство самой традиции (см. рис. 2). Это пространство вариативности исходного смысла традиции, пространство импровизации или вибрации. В этом пространстве «разыгрывается» весь арсенал имагитативных способностей и наработанных возможностей человеческого опыта, своеобразное поле игры смыслов и средств, возможная их ревизия и ассимиляция, и появление обновленной традиции.

Можно предположить, что культура потому и функционирует в игровой форме, поскольку обладает игровым

универсумом традиции, и как результат ее присутствия культура будущего будет иная, но всегда узнаваемая, поскольку в ней всегда будет присутствовать Порядок как ее основа.

Челябинск, 2022

УДК 394.2

Концепция «изобретение традиций» Э. Хобсбаума в режиссуре праздника: реконструкция или проект

Эрик Хобсбаум (1917–2012) – историк-марксист, классик историографии, возглавлял кафедру экономической истории колледжа Биркбек Лондонского университета. Совместно с группой ученых он рассматривал феномен происхождения и функционирования традиций. Его работа «Изобретение традиций» была опубликована в 1983 г., в России – в 2000 г. Идеи очень быстро проникли в аналитические культурологические исследования.

Интерес российских ученых к работе Хобсбаума, возможно, связан с геополитическими событиями, происходившими в стране на переломе эпох, появлением новых и адаптацией уже бытовавших праздников. Так, новые элементы вошли в структуру Дня Победы; особенно много работ посвящалось проблемам прочтения данных об историческом прошлом, ставших базой Дня единства. Осмысливались традиционные праздники, возможность и степень их модернизации, включение в современный текст культуры. Сохранение древних традиций, прошедших испытание временем и многочисленным опытом, попытки создания новых праздничных действ отражали в то время заботу государства о целостности общества, его гармонии и жизнедеятельности; при этом новые праздники должны были закрепить основные человеческие ценностные установки и, в свою очередь,

стать доброй традицией. Практическая потребность понять технологии формирования и функционирования института традиции как ценностных мет и стала отправной точкой интереса к работе Хобсбаума.

Многое в теоретических положениях автора может устраивать как доказательное и обоснованное мнение, но многое требует пояснения. Например, само понимание изобретения. Оно логично для любого исторического процесса, явления, факта. Так первые робкие попытки земледелия, сначала стихийного, потом пробного, опытного, потом уверенного и планируемого распространились из первичных центров цивилизации (Междуречья, Египта, Ирана, Индии и Китая) по всей Европе, Америке и Австралии; земледелие в итоге стало традиционным направлением деятельности. Изобретение приобретает международную прописку в результате процессов заимствования. Культура любой страны мира обогащается за счет разных ресурсов, например, личных изобретений или путем «игр обмена» (Ф. Бродель), заимствуя лучший опыт других стран: рациональное, жизненно необходимое для материальной и духовной жизни. Изобретение зеркал в эпоху первобытности, стекол, палеолитических Венер, глиняной посуды, наскальной живописи, духовных продуктов (ритуальный танец, песня, пантомима, праздник и театральные представления) демонстрируют, что «изобретение» – это данность становления и формирования человечества; все изобреталось и со временем становилось общим культурным багажом.

Что настораживает в концепции Хобсбаума? С одной стороны, он утверждает, что «традиции представляются старыми, действительно часто являются древними по происхождению, но также иногда – изобретенными». С другой – считает, что «изобретение» характерно только для Нового времени, когда в Европе возникают первые национальные государства и для их существования необходимы были такие формы праздничной культуры, которые бы поддерживали

общую, объединительную идею нации. То есть нужны особые «изобретенные» традиции, которые бы объединили нацию. Но разве это первый опыт? В истории культуры ничего подобного не было? Античный мир (VI в. до н. э – IV в н. э.), Греция, Рим разве не создали («изобрели») главные праздники годового календаря, определяя их точное время, пространство проведения и строгий регламент городских действ, утвержденных государственными учреждениями, созданными специальными указами? Разве Петр I не вынужден был солидаризировать старую, нецивилизованную, отстающую от стран Европы Россию, вступившую в полосу модернизации, полосу становления новой культуры с помощью «изобретения» новых викториальных празднеств, зрелищных фейерверков и народных театральных потех? Именно для этого он создал учреждения, отвечающие за организацию и проведение праздничных действ в северной столице, включая Академию наук. Деятели Великой Французской революции (1789–1794) «изобрели» не только новые формы праздничной культуры, но и правовые акты революции, касающиеся новых принципов и системы праздников, многие из которых живы до сих пор.

«Изобретение традиций» – это повсеместно органическая черта, право любого государственного устройства определять тематику и смысловую основу праздничных действ, отражающих систему ценностей, необходимых для стабилизации общества и решения проблем идентичности его членов. В этом смысле Э. Хобсбаум, на наш взгляд, узко рассматривает проблему «изобретения традиций», приспосабливая ее только к Новому времени.

Для практиков праздничной деятельности представляет проблему выбор технологий по «изобретению» праздничных традиций. Какая из современных технологий близка концепции Хобсбаума: реконструкция или проектирование? При анализе обе схожи, всей культуре свойственна

реконструкция, частичная или обширная, и проектность тоже природное свойство культуры. Наверное, надо исходить из того, о каких праздниках идет речь. Одно дело – исторически ориентированные, глубина памяти которых небольшая, несколько десятилетий или столетий (при этом письменные источники оставили много данных об этой группе праздничных действ). Здесь реконструкция при опоре на имеющуюся или бывшую конструкцию возможна, поскольку позволяет сохранить опоронесущие смыслы и приемы. Для традиционных праздников, функционирующих в огромном периоде бесписьменной культуры, конструкцию воссоздать не представляется возможным (даже археологические данные помогают редко), поэтому в этом случае правомерно использовать проектную деятельность, работая с «остатками» методом бриколажа.

Обращение к прошлому, а также его прочтение и актуализация в настоящем представляют всегда большую проблему. Исторические источники, их ревизия, появление новых концепций, нестыкующихся с общеизвестными, дезинформируют исследователя. Возможно, важна общегосударственная установка на определенную ценность исторического факта, в осуществлении которой участвует научная и художественная интеллигенция. Опора на фронтальное изучение исторического факта, вкус к мифологизации исторического факта, знание устных преданий, фольклора сказаний, дополняющих базу знания, помогут «изобрести традиции», наполненные смыслом, необходимым для данного периода времени.

Работа Э. Хобсбаума подтвердила общее положение традициологии – культура каждого общества любого исторического периода его жизнедеятельности развивается, обогащается и передается следующим поколениям с помощью института традиций, которые «изобретаются» для гармоничного существования социального организма.

Челябинск, 2022

УДК 398

Мой Кочкарь

Этнографические заметки на полях детских воспоминаний

«Мой Кочкарь» – это субъективное, глубоко личностное восприятие событий и людей, проживающих в конкретном географическом пространстве. Кочкарь для многих моих сверстников, волею судеб оказавшихся на Урале, стал родиной, пространством взросления, школой решения больших и маленьких проблем, народным университетом, научившим простым житейским правилам общения и культуре социального взаимодействия.

Личностное отношение к месту первых шагов, начальных форм переживания и вхождения в большой мир взрослых, естественным образом хранит в себе опасность быть не-объективным, поскольку глубина памяти огромная, в ней много исторически сложившихся оценочных напластований, которые создают возможность приукрасить прошлое с помощью поэтических мифологизмов. Думается, это может касаться оценки событий и фактов, но не их самих, их существования. Что касается возможной поэтизации прошлого, видимо, это необходимый компонент зрелости. Здесь уместно вспомнить слова Омара Хайяма: «В одно окно смотрели двое. Один увидел снег и грязь. Другой – листвы зеленой вязь, весну и небо голубое. В одно окно смотрели двое». Всмотримся в мое окно.

Итак, Кочкарь середины и последней трети XX в. – это густонаселенный, с большим количеством переселенцев из Белоруссии, пункт. Все, в чем можно было жить, было заполнено семьями. В бывших купеческих домах жили по 4–5 семей; семьи, которые жили внизу, видели через окна только ноги идущих по улице, так глубоко они располагались. Мы застали и землянки, которые располагались

при въезде в село (ныне это улица Гоголя), но они быстро исчезли, и на их месте появились рубленые дома с двухскатными крышами, схожие с северо-западными типами жилищ.

Село было заполнено не только людьми, но и учреждениями: пивоваренный, кирпичный, маслобойный заводы, две школы, больница, милиция, сельсовет, райпотребсоюз, не-сколько библиотек, клуб, стадион, ферма, много магазинов. Многолюдность села, принявшая послевоенных переселенцев, сформировала свой облик взаимодействия людей. Возможно, это было характерно для всей послевоенной России, но детство сохранило атмосферу всенародной помощи и всенародной стройки. Если строился дом (баня, скотный сарай), то всегда кучно, «всем миром». Доброе слово «помочи» живет в селе по сей день. Мы, дети, любили время «помочей», потому что и для нас была работа. Пока мужчины укладывали бревна, громко и весело крича, если кто-то и что-то делал не так, поругивались, шутили. А женщины в это время скопом, прямо на улице, ставили столы и готовили угощение. Мастеров надо кормить, так принято, это условие, чтобы в этом доме всегда будет сытно. А мы таскали доски, чурбаны и устанавливали временные скамейки, за это получая пирожки и всякую деревенскую стряпню. Мы были не голодны, но совместное угощение было самым вкусным и памятным. Вечером, умаявшись до одури и вымывшись в соседних баньках, мужчины и женщины садились за стол, и начинался настоящий праздник. Все вместе сделали доброе дело – дом ведь уже стоял, пусть в нем еще много работы, но дом занял свое личностное пространство, место жизни, и в нем скоро все оживет: окна, печь, двери, лавки, столы, а главное – традиционная семья с бабушками, родителями и детьми. Все – как принято веками, как проверено временем, все необходимое для жизни. Застолья помочей были долгими, сначала ели, разговаривали о завтрашнем дне, что надо поправить, кто что подвезет, кто где будет работать, а потом до утра звенели песни, дробные частушки

и переплясы. Мы удивлялись, ведь только что они с трудом сползли со стропил, держались за спину, перекуривали, грязные, потные, уставшие и через час это уже бравые танцоры и заядлые певцы. Женщины не уступали мужчинам ни в песне, ни в танце, особенно в дробушках. Били так, что пыль долго стояла над дорогой. Мы уставали и засыпали прямо на гостевых твердых досках, приткнувшись к маминому теплому боку. А домой нас уносили на руках.

До сих пор я это хорошо помню, и, когда читаю лекции о доме как мировом знаке жизни, своим внутренним видением я ускользаю в то далекое прошлое, в котором дом вырастал прямо из земли, стремясь вверх.

Дома в селе были разные, большие и маленькие, высокие и низкие, красивые и не очень. Но все они имели одну особенность, простую и удивительную – у каждого дома всегда были лавки. Не скамьи, а лавки. Их отличие в том, что лавки встраивались «намертво» в забор или изгородь, и были неподвижны, а скамьи всегда строились как отдельная мебель, их можно было переставлять с места на место. Было правило: если в дом пришел нежеланный гость, то его усаживали на скамью, этим подчеркивая, чтобы он особо не засиживался. А вот если гостя посадили на лавку, то этим выражали гостю свое почтение и возможность гостевать столько, сколько он захочет. Лавка в селе не просто пристрой, место сиденья, это элемент самого дома, уникальное место общения. Лавка у каждого дома приглашала присесть, поговорить, поделиться, вместе поговоревать и уменьшить боль проблемы. Если хозяин дома пригласил посидеть идущего по дороге человека – это знак уважения, приглашения к общению и развитию добрых отношений. Часто такие «засидки» у дома заканчивались уже в доме, за столом, с чаем и доверительными беседами. Для молодых лавка у дома – место уединения вечерами, днем – место игр, сборищ, споров и примирения. К сожалению, у современных домов лавки почти повсеместно исчезли. И хоть

с этим напрямую и не связано, но изменились и формы общения.

Интересными строительными знаками деревенского дома были окна и ворота. Окна врезались в доме со всех сторон света, поэтому круглый год дом купался в солнце, зимой – меньше, ну а летом, казалось, солнце и не уходило на покой, оно с раннего утра до позднего времени в доме. Удивительно, что солнце, уже уйдя за горизонт, еще долго-долго прощается с деревней, освещая западную часть. Солнечный дом – это своего рода Космос, растворенность природного и культурного, гармония природы и человека. Такого тесного взаимодействия человека и мира в городе нет. И солнца мало, и звездной небесной крыши тоже не видно. Ученые иногда грустно шутят, что в городе живут люди «асфальтного мышления». Понятно, это шутка, но то, что горожане многого лишены – правда.

Особый диалог между человеком и внешним миром создают ворота. Без стука щеколдой во двор никто не заходил, стук – это предупреждение, что вошел чужой человек, и хозяин выходил навстречу или кричал, чтобы заходили. Так было и с дверью на кухню, стук – это разрешение на вход в дом. Если не ответили, то нужно уходить, чтобы не мешать. Интересный давний договор. Уходя из дома ненадолго, каждый из нас не запирал ворота, а просто накидывал щеколду на кружок и в него вставлял ветку крапивы или полыни. Для всех было понятно, что дома нет никого, надо подождать. И не входили, ждали у дома. При этом сам дом был открыт и окна раскрыты, только занавесочки чуть шевелились под легким ветерком. Хочется отметить, что метить веткой место своего пространства жизни или своего присутствия восходит не просто к древности, а к эпохе верхнего палеолита. Вот такая древняя традиция дошла до современности.

В нашем селе много памятных мест и памятных людей. Многих помню и многим благодарна. Мне казалось, что меня все любят в селе. Иду из школы – почти каждый

спрашивал, сколько пятерок я получила. А когда выходила на сцену петь, из зала кричали: «Давай, дочка, жарь!» Особым образом хочу вспомнить участие в моей судьбе первой учительницы – Лидии Александровны Тупеевой (ныне Субботиной). На долгом жизненном пути мне встретилось много хороших людей, но проявленность народной доброты, человеческого участия я получила давно, в детстве.

Была осень. От нас ушел мой любимый папа, который был для меня лучшим на свете. От горя заболела мама. Врач скорой, закрывая дверцу машины, сказал тете Стюре, нашей соседке, стоящей рядом со мной: «Вы как-то решайте судьбу этой девочки, ее мать не вернется». Они уехали. Открытые ворота, как на похоронах, снег, холод, ветер, мы вдвоем стоим на большом камне перед крыльцом. Одни. Тетя Стюра плачет, плачу и я. Не успели мы зайти в дом, как увидели, что к дому струйкой идут люди, мужчины, женщины, мои одноклассники с родителями. Скоро дом был полон людьми, все тихо разговаривали, и я понимала, что решают, у кого я буду жить. Но мне так хотелось остаться в своем доме. Совсем скоро в дом вошла Лидия Александровна и строго сказала: «Людочке надо учиться, и я забираю ее к себе». Так моя первая учительница осталась со мной. Какое-то время я жила с Лидией Александровной, позже все устроилось: из больницы вернулась мама, а через время из Белоруссии приехала моя сестра Аллла Домород с мужем Леонидом. Они мне заменили родителей, стали опорой, помогая во всем на протяжении всей жизни.

Это воспоминания далекого детства. Но удивительно, что мир ценностей современной сельской жизни не исчез, не растворился в эпоху вещизма. Корневая память дружбы и взаимовыручки и сегодня востребованы и живы. Совсем недавно я попала в очень сложную ситуацию, которая высветила реальное положение «дружественных» связей. Надеясь на обещанную помощь, но не получив ее, я в свою очередь не смогла выполнить заключенный договор.

Полная растерянность, опустошенность, нерешенность проблемы болью звучала в висках. Плакалось, все валилось из рук. Одна, совсем одна. Стоя посреди двора, плакала. И вдруг стук в ворота. Открываю. Передо мной соседка, давняя подружка Галя, Галина Павловна Ушакова в рабочем халате, с граблями в руках. Спрашиваю: «Ты куда собралась, Галя?» Отвечает: «Так к тебе. Думаю, долго будешь одна шарохоться с листьями. Я уже все во дворе прибрала, навела порядок. Думаю, пойду, помогу». Это была не просто помощь в работе, это было больше, что смог сделать человек – Галя дала понять мне, что я не одна, я среди людей, которые всегда помогут. Это чувство усилилось, когда через полчаса пришли верные соседи по улице – Каракаевы Николай Дмитриевич и Машенька. Мне понадобилось всего лишь немного времени, чтобы встать на ноги, почувствовать плечо, поддержку. Мне помогли делом и добрым словом. Уже назавтра я решила все проблемы, я была на коне, работа спорилась в руках – и это сделали люди моего села.

Так было и в прошлом. Помнится, как всем селом отмечали праздники. Взрослые большими группами, наряженные и громкие, ходили от дома к дому, поздравляя всех по очереди, не пропуская ни один дом, а хозяева угощали бражкой и домашними приготовлениями. Казалось, весь мир собрался в селе; все гудело, пело, звенело, шумело, гуляло. Мир был веселым и цветным. Село преображалось, для нас оно было Центром мира и добрых людских отношений. Нам, детям, хотелось, чтобы все и всё было красиво, красивые люди, красивые песни. И не было тех, кого мы боялись и не любили. А не любили мы старушку, какую-то необычную, жуткую, как из сказки. Звали ее Буканушка. При встрече с любым ребенком она грозила грязной рукой и что-то кричала, поэтому мы всегда ее обегали стороной. Она жила в землянке, за почтой. Мы просили взрослых не заходить к страшной Буканушке, но не тут-то было. Вся праздничная ватага подходила к землянке, и дядя Лева Жу-

равчак, самый крепкий и красивый мужик села, кричал: «Бабулечка, красавица, ты жива?» – и выносил ее на руках на улицу. Все взрослые бабушку поздравляли, оставляли съестные подарки на завалинке, возле нее устраивали «гуляночку» и, поцеловав, шли дальше в конец села. Много позже я поняла, что сельчане таким образом вводили бабушку в круг жизненных событий, подтверждали, что она не забыта. И не только в праздники. Когда мама готовила стряпню, а мастерица она была известная, то каждый раз укладывала в белый узелок постряпушки и просила унести Буканушке. Иногда это было утром рано-рано. И когда бы я ни прибегала к землянке, всегда на завалинке уже было два-три узелка с едой. Я всякий раз удивлялась, ведь я принесла подарочек очень рано, еще село спало, значит, кто-то до нас с мамой уже побеспокоился о бабушке еще раньше. А когда бабушки Буканушки не стало, ее с почестями похоронили всем селом.

Помнится многое. Каждое лето в июле мы собираемся с одноклассниками и с нежностью восстанавливаем забытые события, добавляем друг друга, восполняя пробелы. Мы понимаем, что лучшим обязаны нашему селу, ставшим не местом жилища, а местом школы жизни.

Сейчас я понимаю, что село в прошлом представляло собой большую родовую единицу с развитой системой ценностей, сейчас бы сказали – социокультурную группу с высокой степенью культурной и социальной идентичностью. Хочется надеяться, что современные социальные процессы будут способствовать тому, чтобы село снова стало для многих центром мира и родной стороной.

Пласт, 2022

УДК 008.001

Случайность в формировании культурного факта (на примере Уральского села)

О роли случайности в возникновении конкретного культурного факта упоминают многие исследователи: этнологи, культурологи, фольклористы. Случайность выступает как зародыш культурного фрагмента, как предвестник рождения устойчивого и необходимого для жизни явления, предмета, материального или духовного объекта. Предвестие культуры переполнено зародышами, но не всем им, по словам известного этнолога И. Колера, суждено стать формами культуры. Для этого нужны определенные потребности и методы их удовлетворения. Игнорирование роли случайности в процессах появления и функционирования культурных форм, обеспечивающих бесконечное разнообразие человеческой деятельности, может привести к ошибочным интерпретациям.

Приведем примеры. Если бы чилийцы и перуанцы не привезли странный фрукт в Италию, то никто бы не узнал, что такое картошка. Именно итальянцы, попробовав этот фрукт, нарекли его именем «тартюфолло» – «земляные орешки», и через близкое соседство с другими государствами картофель распространился по всему земному шару. Но в Перу и Чили этот фрукт, как утверждают этнографы, открыли случайно, в период голода. Интересная судьба и у современной липучки. Швейцарский инженер Джорж Мистрель после прогулки с собакой не смог снять с нее колючки репейника, и, намучившись, он просто состриг всю шерсть. Изучив под микроскопом строение колючки, он увидел, что она состоит из крючка и дуги. И уже к 1955 г. он создал липучку и запатентовал свое открытие. Сегодня весь мир использует липучку в различных областях человеческой деятельности.

Мы привели примеры из области материальной культуры. Как же проявляет себя случайность в духовной сфере

культуры? Или там действуют строгие правила закономерностей, обусловленные глубинными смыслами человеческого общежития? Духовность, обусловленная полезностью смысла – свойство, в первую очередь, традиционной культуры, функционирующей с разной степенью интенсивности и на современном уровне. Обратимся к конкретному факту, который для нас является предметом обсуждения – проблемы наличия дихотомии случайное/закономерное.

Одно из уральских сел гордится тем, что у них есть особая ценность, отличающая их от других сел – это Кочкарская кадриль. Как произошло, что другие села и даже города не имеют своих «именных» танцев, а маленькое село Кочкарь таким чудом владеет? Следует сказать, что практически у любого художественного произведения традиционной культуры особая судьба. У кадрили тоже интересная биография; ее корни уходят в художественные традиции Франции. Сначала кадриль существовала как бальный танец, образовавшись от английского контрданса, который танцевали английские крестьяне еще в XVII в., а кадриль распространилась по всей Европе в XVIII – XIX вв. В России известна с эпохи Петра I, украшая танцевальную культуру Ассамблеи, и очень скоро ушла в народ. Вариативность кадрили была ошеломляющей. Это было обусловлено этнической ментальностью и сложившимися художественными региональными традициями, поэтому кадриль получила конкретную прописку, своеобразную «адресность» по названию страны: литовская, испанская, французская, русская. Можно сказать, что зародыш английского контрданса приобретал вариативность, встраиваясь в символически – этнический ряд конкретной страны, преобразовывался в факт культуры и становился универсальным.

Что же произошло с уральским селом Кочкарь, что оно стало известно как «сила места» французского предка кадрили?

На наш взгляд, здесь сработал закон случайности, который можно определить как процесс замещения пустоты в культуре.

Краткая историческая справка. В 1951–1953 гг. по государственной программе переселения на Урал приехали большие группы белорусов и украинцев. Среди них были и мои родственники – Песчинские, три сестры, среди них моя мама, и брат. В Кочкаре все построили дома, вырастили детей, дали всем образование и, что называется, осели навсегда. Моя мама – Анна Семеновна Песчинская (по мужу Евсеенко) – маленькая, крепкая, быстрая, талантливая во всех смыслах, была любимицей на селе. Часто в нашем доме собирались женщины, в основном вдовы, пили чай и много пели. И было закономерным создание студентами Челябинского училища культуры из поющих женщин фольклорного ансамбля – «Кочкарские посиделки». Руководителем первого на Урале фольклорного ансамбля была назначена моя мама. Ансамбль быстро стал любимым и популярным на Урале, и главное состояло в том, что он способствовал активизации интереса к народному творчеству, что повлекло просто поразительное по скорости рождение таких же ансамблей в уральских городах и селах, что позволило в 1972 г. провести Первый фольклорный фестиваль в Челябинске. Репертуар ансамбля состоял в основном из обрядовых, протяжных и лирически песен. Мама очень хорошо разбиралась в жанровой специфике фольклора, обладала огромным багажом разных жанров и могла сходу прочитать: «Жил я в барина в прислугах, пан заставил чай варить…», то есть пользовалась традициями разных регионов. А если мы в экспедициях не могли найти точные тексты песен, она спокойно нам делала «добавочки». Например, в песне о Пугачеве «Хмель у поли» мы не могли найти упоминания о самом герое; наши экспедиционные носители уже не помнили концовки. На помощь приходила мама и договаривала текст: «Ой да медные трубочки выливают, ой да Пугачеву помогают».

Ансамбль становился все профессиональнее, от него требовали новых выразительных средств, связанных

с движением и действием. И вот тогда, помимо обрядов и песен, женщины стали учить мамину кадриль. Сначала она была семифигурной и сложной по характеру движений; повороты спиной, дробушки, переходы по диагонали. Для каждой фигуры была своя песня. Я замечала, что мама меняла песни или мелодии к фигурам и понимала, что она это делала умышленно, чтобы замедлить темпоритм и чтобы участницы спокойно успевали сделать все движения. Мы наблюдали за творческой жизнью ансамбля в течение 20 лет, до 1988 г. После ухода мамы ансамбль распался.

Что можно отметить. К концу существования ансамбля в кадрили осталось четыре фигуры, они были упрощены, в зависимости от физических возможностей участниц. Нас интересовали тексты, особенно ко второй фигуре, где первые строчки звучат так: «Мальчик, мальчик маленький, Петербургский, удаленький…». Почему петербургский? Где мама могла слышать этот текст, сама на этот вопрос она не смогла ответить. Со временем мы пришли к такому выводу: такое свободное владение мелодическим и хореографическим текстом возможно только при наличии владения большим репертуарным багажом, разновременным и территориально широким. Действительно, как выяснилось из бесед, семья Песчинских, дети которой родились в Белоруссии в первой четверти XX в., много лет разъезжали по всему Советскому Союзу, жили в Поволжье, Алтае, далекой Сибири, юге и севере страны, и только к 1940-м гг. вернулись на Родину. Мама, будучи талантливой от природы, осваивала народные традиции разных областей большой страны и впоследствии легко ими оперировала. По ее совету А. И. Лазаревым были написаны книги – «Уральские посиделки» и «Народное слово на дорогах войны», консультантом которых она стала.

Мы имеем возможность предположить, что именно случайность сыграла свою роль в формировании такого культурного факта для уральского села как «Кочкарская кадриль». Сразу возникает вопрос. Можно ли говорить в таком случае

о своеобразии уральского фольклора и его специфике? Есть ли резон говорить об особых, отличительных особенностях уральского фольклора, ведь женщины пели песни разных областей России, откуда привезла их моя мама. Может быть, здесь речь идет о каком-то ином феномене культуры, обусловленном случайностью?

Челябинск, 2022

УДК 394.2

Традиционные народные праздники: педагогические возможности приобщения детей к базовым ценностям культуры

Проблема утраты национальных ценностей возникла не сегодня; она явилась откликом на общемировые объективные процессы третьей волны индустриализации, особенно всколыхнувшая этот процесс в годы смуты в России. Потеря нравственных координат, выжидание характера будущего, попытка создания разных форм коммуникаций с Западом, чаще – в угоду им и во вред себе, привели к нивелированию, а подчас – полному отказу от лучшего национального культурного багажа. Учебные заведения, как и другие институциональные структуры, перешли в зону «оказания образовательных услуг», подготавливающих к жизни специалиста с набором компетенций, умеющего зарабатывать и удовлетворять собственные потребности. Сформировался своеобразный «праздный класс» со своей разработанной шкалой ценностей, видевший смысл жизни только в развлечениях и удовольствиях, получивший в культурологи термин «немертвые». Но и неживые.

Социально-политические процессы сегодняшнего дня, требующие консолидации всею общественного организма, вновь подняли вопросы нравственного оздоровления общества, возвращения в заповедные просторы национальной

эмоциональности и совестливости. Понятно, что заводы и крестьянские хозяйства восстановить трудно, но все-таки проще, чем изменить «голову» человека, повернуть его к ценностям гармоничного существования, увести из пространства всеохватного потребительства. Каждый из нас понимает, что такую работу надо вести, в первую очередь, в образовательных учреждениях. Крах образования – это крах всей нации.

В такой сложной ситуации распутья, выбора методов оздоровления общества, на помощь приходит традиционная культура, ее накопленный тысячелетиями багаж, который сохранил каналы органичного существования человеческих сообществ. Культура, как феномен человеческой жизнедеятельности, обладает уникальным свойством самосохранения. Как показывает опыт, в ней ничего не теряется, не исчезает бесследно, а таится в закоулках необъятного хранилища до поры, до времени. Об этом не однажды писал Ю. М. Лотман: «Каждая культура определяет парадигму того, что следует помнить (т. е. хранить), а что подлежит забвению. Последнее вычеркивается из памяти коллектива и «как бы перестает существовать». Но сменяется время, система культурных кодов, и меняется парадигма памяти – забвения»[1]. Ученый не однажды подчеркивает уникальный закон функционирования текстов культуры, а именно «Синусоидный характер – «сбрасывание с корабля» и «возведение на пьедестал» – наиболее простой вид культурного «забывания» и «припоминания»[2].

Россия за долгую историю своего становления и развития не однажды обращалась к богатейшему культурному опыту прошлого, чтобы сформировать необходимые для данного этапа функционирования ценностные ориентиры, помогающие, в первую очередь, процессам консолидации

[1] Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Ю. М. Лотман. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн. 1992. С. 200.

[2] Там же.

общества в современных условиях. Это всегда было обращение к тем историческим событиям, явлениям, фактам, которые помогали сохранить и укрепить стран) и ее основные, сложившие за века, общественные институты, такие, как крепкая семья, созидательный труд, дружба, взаимовыручка, совестливость, бережное отношение к родному месту проживания. Обращение к прошлому, учитывая запросы настоящего и проектируя ценности культуры будущего – задача непростая и таящая в себе много явных и скрытых проблем. Первая состоит в выборе того культурного багажа прошлого, который может быть жизненно необходимым для оздоровления общества, вторая – это определение конкретных методик и практик, которые могут помочь возврату культурного факта в актуальное поле современности. Главная цель такого процесса – формирование и функционирование культурных связей, которые бы способствовали укреплению нравственных основ общества.

Одним из таких путей солидаризации и жизнедеятельности общества всегда был и остается институт праздника. Несмотря на процессы коммерциализации и нивелирования культуры в последние десятилетия, когда праздник был возведен в шкалу развлечений, веселья, застолий и физической компенсации, он так и не утратил своей актуальности. Почему? Тайна этого феномена заключена в неистребимом характере существования праздника, как общественного института, явившимся лоном рождения всех культурных фактов, а также всех будущих видов и жанров искусства, то есть, все, что мы имеем сегодня, порождено праздником. Праздник родился вместе с человеком и явился первым опытом взаимодействия человека и окружающего мира, результатом диалога человека и мира, чуть позже человека и человека, а с появлением государств – человека и общества. В примитивном, на взгляд современного человека, первобытном празднике или его первоначальных формах (ритуале, обряде, церемонии) уже закладывались в сжатом

виде будущие формы разных направлений культуры: дипломатической, юридической, трудовой, нравственной и эстетической. Возможно, именно процессы созидания разных форм ритуального взаимодействия с миром способствовали развитию чувства прекрасною в человеке и его имитационных способностей, способностей к воображению, поскольку без воображения любой праздник мертв.

В беге исторического развития появлялись праздники государств, монархов, религий, труда, детства и многие другие. Со временем от праздника отпочковался театр, балет, песня, цирк, слово. Подчеркнем, праздник – это пространство смыслов, ценностей разных эпох, необходимых тля жизнедеятельности общества. Ни одна форма культуры не хранит так мною ценностей, явных и скрытых, как праздник, он – своеобразный аккумулятор социокультурных ценностей и их активный транслятор. Без праздников ни одно общество не жизнеспособно.

Праздники, имея разную глубину памяти, в разное историческое время выполняли разные функции, но одна из основополагающих функций праздничной деятельности присутствовала всегда как основополагающая – это солидаризация общества, сплоченность всех его членов, всех социальных сообществ и групп.

Современные теоретики и практики праздничной деятельности часто обращаются в своей работе к самому глубокому, архаичному слою археологической классификации культуры – неолиту, породившему календарно-обрядовые или традиционные (народные) праздники, имеющие глубину памяти более десяти тысяч лет. Самое удивительное состоит в том, что они каким-то чудом «дожили» до наших дней и органично сосуществуют с новыми праздничными действами. Это Кузьминки, Колядки, Купала, Ярила, Масленица, Стрела. Понятно, что зародыши этих праздников появились еще в эпоху палеолитической первобытности, и это обстоятельство требует при анализе и проектировании

древних праздников опираться на исследование первообразов, архетипов, учитывая исторически закономерный характер сдвигов смыслов, которые характерны для всей культурной системы.

Почему мы обращаемся именно к этой группе праздников? Разве они могут быть актуальны сегодня в решении проблем консолидации общества и нравственности? Хочется ответить на этот вопрос утвердительно. Почему? Во-первых, эти праздники созданы в период доэтнического развития человечества и поэтому входят в его общую необъятную копилку. Перечисленные праздники известны практически всем народам индоевропейской семьи, а Новый год, отмечаемый 21–22 марта, известен еще большей части населения земли. Опора на общие ценности, на общие традиции уважения и гостеприимства могут быть хорошим подспорьем для процессов солидаризации народов. Во-вторых, традиционный праздник – это пространство действия всех, в нем нет, и не может быть по природе этого явления зрителей, все участвующие хорошо знают и понимают смысл и структуру действия: что нужно говорить, что можно дарить, ставить на стол, петь и что делать в каждую минуту. Смыслы каждого действия, их код и правила раскодирования – и есть тайна народного праздника.

Если традиционные праздники обладают такой активной базой социально значимых ценностей, почему проблема солидаризации общества так сегодня актуальна? Можно предположить, что мы в основной массе не знаем не только традиционные праздники, мы не знаем собственной культуры. Этому не учат в семье, не учат и образовательных учреждениях. Впервые с изучением основ всего комплекса традиционной культуры молодые люди сталкиваются в вузах, в то время, когда этнические коды культуры уже приглушены или совсем отсутствуют.

При этом важно в движении к прошлому культурному опыту, наполненному смыслами, обязательно обратиться

к детству, и чем раньше, тем результативнее. Именно этот возраст готов к восприятию скрытых смыслов культурных фактов, полон воображения, игры и активного действования. Мир детства, как правило, существует на грани реального и вымышленного, этого и того мира, а наличие такой грани – необходимое и объективное условие функционирования традиционного праздника. Можно сказать, что игровое пространство праздника и дети – по сути, идентичны, по сути, «близнецы» по форме существования.

Проблемами приобщения детей к традиционной культуре в нашей стране занимаются серьезно и давно. Более 30 лет проходят конференции, посвященные памяти Г. Н. Волкова – основателя этнопедагогики. а также Виноградовские и Мельниковские чтения. В последние десятилетия XX в. челябинские школьные и дошкольные учреждения активно включились в процессы освоения традиционной культуры. Программы осваивались «с колес»: изучение ремесел, быта русского народа, костюма, изготовление поделок, проведение экспедиций и научных конференций, древних праздников, активное участие в эксперименте родителей и педагогов. Результаты работы были эффективными: дети легко усваивали праздничные традиции, понимали смыслы каждого действия, песни, игры, хоровода, овладевали навыками различных народных ремесел. В школах были созданы этнографические музеи культуры и быта народов Урала, где в аутентичных условиях проходили занятия. Предметная среда, близкая первоисточнику – деревенской избе – важное условие для приобщения традиции.

Первые эксперименты выявили много трудностей. Одна из них заключалась в отсутствии специальной литературы для детей, методик, стройного материала, который бы давал простор для стратегии и тактики, но при этом оставлял место для вариативности педагогической деятельности. Эту проблему одним из первых разрешил известный уральский ученый, фольклорист, член-корреспондент Петровской

Академии наук, профессор Александр Иванович Лазарев. Лично участвуя в эксперименте, он понял, каким должен быть учебник для детей и педагогов по смыслу и лексике. Он подготовил четыре учебника с общим названием «Народоведение»: том 1 «Дом. Род. Народ» (1997); том 2 «Жизнь по народному календарю» (1997); том 3 «Народные промыслы и ремесла» (2000); том 4 «Годовой праздничный календарь» (2005). Для педагогов автором было подготовлено учебное пособие «Сто уроков народоведения».

Работа в школах остановилась после ухода из жизни этого удивительного человека, которому доверяли все, и маленькие, и большие. Но эксперимент продолжался в вузах, создавались центры традиционной культуры, разрабатывались методики ландшафтного проектирования праздников. В 2021–2022 г. кафедра режиссуры театрализованных представлений и праздников разработала стратегический проект для дошкольных учреждений по теме «Традиционные народные праздники: педагогические возможности приобщения детей к базовым ценностям культуры». Проект содержит научную, художественную и педагогическую составляющие и структурно состоит из двух уровней. Субъектом первого уровня выступают студенты, которые готовят научное исследование по заданной теме, используя методы диахронного и синхронного анализов. Структурно-типологический анализ традиционных праздников дошкольных учреждений мира. России и Урала позволяет выявить лучший опыт. Объектом и субъектом второго уровня выступают дети дошкольных учреждений. Алгоритм проекта таков: первый уровень – подготовка научного проекта, второй уровень - реализация проекта в конкретном детском учреждении (проведение занятий по традиционной культуре и подготовка праздничного действа, разработанного студентом).

Реализация проекта требовала апробирования методик, известных мировой педагогической практике, как народной, так и профессиональной.

Уже первая «проба пера» в дошкольных учреждениях помогла понять и освоить свод необходимых правил и принципов народной педагогики. Выделим основополагающие принципы, которые подтвердили свою актуальность. Первым и важным принципом необходимо назвать *принцип личного примера, пли «делам как я»*, он означает, что все занятия педагог вместе с детьми поет, танцует, играет, а в празднике вместе соучаствует на равных. Второй по значимости принцип – *принцип общего репертуара*, при котором все группы владеют общей репертуарной базой, что позволяем веем чувствовать себя участниками, а не зрителями на празднике и импровизировать в рамках праздничною поведения. Большим подспорьем в педагогической практике может быть *принцип вторых рук*, позволяющий детям старшего возраста, прошедшим базовую практику освоения традицией, заниматься с младшими. Этим самым создаются условия равноправного действия и проверки степени освоения материала. Основополагающим принципом, без которого не может *быть* праздника – это *принцип общей работы – общей заботы*, требующий, чтобы в празднике участвовали все, поскольку совсем неважно, как ты поешь или танцуешь, навык дается всем по-разному, и результат требует постоянного повторения и усилий. Важно радостное ощущение сопричастности всех к радостному событию и проявление сопричастности может быть разноликим. Очень важно учитывать *принцип устной драматургии*. Он означает, что у руководителя должна быть устная сценарная основа, сценарный ход, в котором прописана логика проведения обрядовых и игровых действ. Необходимо создавать атмосферу игровой деятельности, при которой дети «как будто» сами придумывают и готовят праздник. Важно уважать право ребенка на самодеятельность, творчество, он должен запоминать не слова и тексты, а смыслы того, что он делает. Основной, методологический принцип работы с детьми – *принцип игрового*

поведения, это основное правило не только занятий, но и бытового общения с детьми.

Отдельно нужно сказать еще об одном принципе, на который обратили внимание многие классики педагогической науки, хотя он известен народной практической педагогике, как своеобразная «школа без учебников». Речь идет о *принципе синкретизма деятельности ребенка*. В таком контексте вспомним достаточно известные мировой практике методики. Методика Карла Орфа (1895–1982, Германия), заложившая основы музыкально-ритмического воспитания, требующая объединения речи, музыки и ритмических движений в единое целое. Эмиль Жак-Далькроз (1865–1950, Швейцария) разработал методик) свободного самовыражения детей в процессе ритмопластики. Мария Монтессори (1870–1952, Италия) ввела понятия «саморазвитие», «самостановление», «самовоспитание», при которых большая роль отводится самостоятельности ребенка. Современная исследовательница А. Ф. Афальян, создавшая школу самовыражения, вводит в активный обиход понятие «эвритмия», т. е. «зримая песня», «зримый напев». В таком контексте интересна позиция В. В. Зеньковского, который рассматривает ребенка как единство духа, души и тела, вводя понятие трихотомической структуры человечества.

Все исследователи подчеркивают то, что ребенок только тогда органично принимает культурный факт, когда он (факт) опирается на детскую пластическую основу, в которой участвуют все органы чувств. Интересное замечание, но по новое. В традиционной культуре такая пластическая *основа известна* с эпохи архаики с момента возникновения первых фольклорных образцов под термином «синкретизм». Синкретизм – это врожденное качество всей традиционной праздничной культуры, всей фольклорной системы, это основа их существования, суть. Выходит, нам не надо ничего придумывать, поскольку народ за долгие тысячелетия своего существования давно продумал, проверил, отобрал

лучшие образцы и создал систему, которая органично помогает процессу приобщения детей к корневым ценностям культуры. Нам важно лишь изучать родную культуру, знать ее исторический ход, смену смысловых координат и вечные смыслы человеческого существования, запечатленные в культуре.

Казань, 2023

УДК 316.7

Традиция и традициология: от явления к науке

Не будет преувеличением сказать, что термин «традиция» явился «общим местом» для многих научных направлений. Обосновывая ведущую роль традиции в жизнедеятельности разных человеческих сообществ и человечества в целом, все же о создании общей теории традиции писалось скромно, как о желательном и необходимом инструменте, позволяющем проследить динамику протекания какого-либо явления в конкретной области познания. Нужны были базовые и вспомогательные исследования, позволяющие всесторонне подойти к этому явлению. Нужен был «предел накопления» знания о феномене традиции, за которым просматривалось бы иное его прочтение, поскольку колея имеющихся исследований расширялась только в пределах устоявшихся концепций, не позволяя увидеть в этом феномене стратегическое структурное образование, держащее всю необъятную культуру в границах самосохранения и функционирования. Долгая историческая база разных подходов к традиции позволяет, на наш взгляд, выделить три этапа в развитии теории культурной традиции, причем каждый этап отделяется 14-летним периодом затишья в решении судьбы новой науки – традициологии.

Первый, стартовый период, характеризующийся совершенно новым взглядом на традицию, может быть определен концом 80-х гг. XX столетия. Именно тогда прозвучал призыв рассматривать традицию как структурообразующий элемент культуры, где культура выступает феноменом, а традиция – формой существования этого феномена.

Это осмелился сделать Э. С. Маркарян (1929–2011), выступивший с программным докладом «Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений» на симпозиуме (Армения, Ереван, 1978), позже появится статья «Узловые проблемы теории культурной традиции» в журнале «Советская этнография». Нужно сказать, что школа культурной традиции формировалась именно в Армении. В силу объективных и субъективных причин, таких, как постоянный интерес к проблеме традиции, научные статьи и диссертации, межнаучные связи с учеными, представляющими разные научные дисциплины и направления, апробирование новых методологических подходов, способствовали созданию армянской научной школы по проблемам культурной традиции, как это было и в случае с семиотической школой Ю. М. Лотмана. Известность и непререкаемый авторитет Э. С. Маркаряна был настолько велик, что научное сообщество, как бы по умолчанию, формировалось вокруг его имени. Э. С. Маркарян – доктор философских наук, профессор, основатель армянской культурологической и традициологической школы, Президент Международной ассоциации стратегий выживания и развития (АСВР), Руководитель отдела ключевых стратегических проблем выживания и развития института философии, социологии и права Национальной Академии наук Республики Армения. Простое перечисление должностей ученого свидетельствуют, что вопросы феномена «традиция» связаны со стратегией выживания и развития различных социальных общностей, их гармоничного функционирования. Это уже совершенно другой взгляд на традицию, хотя о ее стратегической важности писали и раньше.

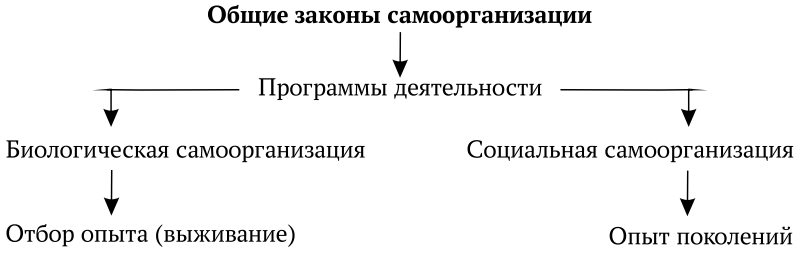
Рассмотрим основные положения теории Э. С. Маркаряна. Главная мысль автора заключается в том, что для понимания природы культурной традиции необходимо создание общей теории культурной традиции, в которой приняли бы участие «представители самых разных областей обществознания, изучающие как процессы генезиса человеческого общества и древней истории, так и современные процессы»[1]. При изучении динамики исторических процессов, разноплановости социальных организмов в поисках устойчивости бытия, важно вычленение инвариантных теоретических проблем культурной традиции. По мнению автора, традиция представляет такую характеристику культуры, которая выражает все без исключения сферы общественной жизни, весь каркас культуры, поскольку все ее содержательное поле не существует без традиции. Что же составляет основу традиции, по мнению автора. Надо сказать, что последующие исследователи будут отталкиваться именно от определения Э. С. Маркаряна, выстраивая собственные теоретические положения на его базовых характеристиках.

Кратко об определении традиции, данном Маркаряном. «Традиция – это стереотипизированный опыт, который с помощью пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в человеческих организмах»[2]. Представим схемой данное определение: традиция – универсальный механизм селекции жизненного опыта (отбор) – аккумуляция (сбор, хранение) – и трансмиссия (передача), то есть, отбор – хранение – передача, причем это сфера ненаследственной, негенетической информации. Автор расширяет проблемное поле функционирования традиции, говоря о том, что роль традиции в процессах развития исторических общностей во многом эквивалентны роли генетических программ в процессах эволюции биологических

[1] Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 78.

[2] Там же. С. 80.

популяций[1], у них общие законы самоорганизации, которые можно представить так (см. рисунок).



Функционирование внегенетических и генетических кодов передачи опыта характерны и для человеческих обществ. И тут непременным затруднением встает проблема взаимодействия традиции (опыта) и новации. Сложность заключается в том, что богатейший опыт прошлого посредством стереотипизации и адаптации культурной традиции не может предвосхитить того многообразия современных ситуаций, которое характерно для стабильного опыта. Механизм традиции, как абсолютно повторяющего кода поведения, в меняющихся условиях может просто тормозить развитие, мешать динамике исторического процесса. Вот здесь и вступает механизм творческих новаций, который не разрушает традицию, вводя в нее новые элементы, а поддерживает ее содержательную основу. Уже тогда, в конце 80–90-х гг. XX в. Э. С. Маркарян понимал разницу между такими явлениями, как новация и инновация, указывая на то, что новация, как новый этап стереотипизации опыта, со временем станет устойчивой инновацией, которая, в свою очередь, органично приведет к традиции. И такой путь бесконечен в пространстве культуры. При этом важно понимать, что теоретическое рассмотрение оппозиции традиция/новация возможно только в статике, при рассмотрении

[1] Маркарян Э. С. Указ. соч. С. 82.

конкретной традиции в конкретном историческом промежутке времени; для общей культурной динамики их протекание всегда взаимообусловлено и закономерно.

Маркарян постоянно подчеркивает, что традиция – это результат группового опыта людей, приводящий к набору стереотипов в различных областях человеческой жизнедеятельности. Однако важно учитывать, что это лишь один слой аккумулированного опыта. Целостная система культурной традиции включает в себя и опыт, общий для различных исторических общностей, и опыт индивидуальный каждой из них. Отсюда двухслойность любой традиции, в которой есть общее и локальное.

Современная культурная ситуация, пишет автор, характеризуется тем, что «временная длительность социально стереотипизированных форм опыта стала короче, чем это было в прошлые эпохи истории человечества»[1]. Учет предшествующего опыта – очень сложная проблема, требующая изучения ценностного контекста современности, степени опоры на базовые традиционные ценности и набор технологий, которые в совокупности создают атмосферу гармонии социальных групп.

Маркарян теоретически обосновывает положение о том, что традиции могут играть роль «на опережение», моделируя ситуацию освоения содержательного, ценностного ядра традиции. «Современные методы исследования привели к тому, что перед специалистами сегодня вырисовывается удивительно богатый, сложный и, вместе с тем, структурно и функционально упорядоченный мир механизмов, благодаря которым осуществляется динамика культурных традиций»[2].

Итак, основные теоретические положения Маркаряна:

– нужна общая теория культурной традиции – традициология;

[1] Там же. С. 87.

[2] Там же. С. 95.

– традиция, как интегральное явление, характеризует все без исключения сферы человеческой жизни;

– рассматривать традицию нужно на широком историческом временном отрезке (можно добавить, используя не только исторический метод, но и метод диахронный, позволяющий изучать традицию от архаики и до наших дней);

– традиция представляет собой сплав внегенетических и генетических предпосылок, поскольку человек не только существо социальное, но и биологическое;

– традиция имеет устойчивую структуру функционирования: селекция (отбор) – аккумуляция (сбор, хранение) – трансмиссия (передача). Схему можно представить и таким образом: фиксация – хранение – преобразование – передача;

– традиция и новация выступают не антагонистами, а двумя сторонами одного общественного явления, обуславливая живую динамику традиции, которая организует норму и порядок в любом человеческом сообществе;

– за долгие годы функционирования культурная традиция разработала механизмы собственной безопасности функционирования в новых условиях.

Второй этап обращения к традиции, как интегральному явлению, относится к 1998 г. В это время выходят два учебных пособия: «Лекции по исторической этнологии» исследователя московской этнографической школы, кандидата исторических наук, профессора Я. В. Чеснова и «Историческая этнология» российского востоковеда, специалиста в области культурной антропологии, доктора культурологии, ведущего научного сотрудника Социологического института РАН С. В. Лурье.

Наверное, то, что оба издания вышли в один год, говорит об объективной закономерности – наличии глубинного интереса к феномену традиции. Рассмотрим теоретические положения авторов. Я. В. Чеснов в целом поддерживает концепцию Э. С. Маркаряна, хотя в работе на него не ссылается. Он тоже рассматривает традицию как результат

стереотипизированного опыта человечества. Разница лишь в том, что Э. С. Маркарян говорил о традиции как о норме, жизненно необходимой для функционирования человеческого сообщества, то Я. В. Чеснов, определяя традицию, как устойчивый концепт всей культуры, вводит понятие «порядка», «фрагмента-жанра» и дает такое определение традиции: «Совокупностью устойчивых концептов культуры, оформляющих рациональный опыт, но в свою очередь, зависящую от этого опыта, является традиция»[1]. Далее он пишет о том, что понимание традиции меняется со временем. Если представить культуру как произведение, как текст, тогда можно определенно сказать, что в традиции смыкаются история, семиотика и герменевтика. Исходя из данного посыла, автор рассматривает общественный строй, пищу, культуру здоровья, обряды, игры и т. д. как фрагменты – жанры, внутри которых существуют устойчивые структуры – традиции[2]. Но природу самой традиции и характер ее функционирования автор не анализирует.

Это блестяще сделала С. В. Лурье. Близко знакомая с теоретической школой традициологии Армении, она всецело приняла концептуальные положения армянской культурологи и традициологии и сумела обогатить общую содержательную и методологическую базу традиции новыми подходами. Она поддерживает мысль Маркаряна о необходимости новой науки: «Традициология в качестве отдельной науки еще не сформировалась, этот процесс только еще идет в настоящее время»[3]. Автор, развивая мысль о взаимодействии этнологии, истории и культуры, учитывающих ценностные основания культурного развития этносов, использует концепции российских и зарубежных исследователей. На первый взгляд, казалось бы, они не писали напрямую о традиции,

[1] Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии : учеб. пособие. М., 1998. С. 13.

[2] Там же. С. 42–43.

[3] Лурье С. В. Историческая этнология: учеб. пособие. М., 1998. С. 170.

но их рассуждения и общие теоретические положения рассмотрения культурных фактов, их динамики, столкновений, процессов сохранения и функционирования, приложимы к теории традиции. Лурье активно вводит в свое исследование трактовку культуры, данную Э. Шилзом: «Общество имеет центр. Он представляет собой "центральную зону" в структуре общества… Центр, или "центральная зона", это как бы в свернутом виде ценности и верования данного общества. Именно «центр» упорядочивает символы, ценности и верования. Именно он определяет природу сакрального в каждом обществе. Центр является, кроме того, средоточием в свернутом виде действий членов общества»[1]. Как видим, Э. Шилз не пишет о традиции, но его положение о «центральной зоне» культуры активно «эксплуатирует» С. Эйзенштадт, считающий, что «центральная зона» обладает упорядочивающей и смыслополагающей функцией, обусловленной наличием традиции, наделенной адаптивным потенциалом. И дополняет, что одной из существенных характеристик традиции, является ее вариативность[2].

С. В. Лурье, опираясь на теоретические положения Э. Шилза и С. Эйзенштадта, разрабатывает теорию функционирования традиции на широком этнологическом и культурологическом материале. Концепцию С. В. Лурье можно схематично можно представить так: картина мира – механизмы ее изменения – адаптация – смена значений предметов и явлений – пределы гибкости и подвижности устойчивых элементов культуры – взаимодействие процессов неизменности и видоизменения – пределы колебания – наличие неподвижных участков, которые удерживают всю структуру, предохраняя ее от распада. Высказанную еще в 1984 г. идею Маркаряна о том, что традиция – это нечто, находящееся в постоянном движении, изменении, и источник этого движения – в ней самой, Лурье убедительно и доказательно про-

[1] Цит. по: Лурье С. В. Указ. соч. С. 183.

[2] Цит. по: Там же. С. 186.

демонстрировала на большом теоретическом материале, тем самым определила границы будущей науки – традициологии.

Следующий этап развития подходов к феномену традиции, на наш взгляд, связан с теоретическими положениями В. В. Аверьянова, которые он обосновал в докторской диссертации «Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологи XX века» (2011).

Основные положения автора:

– традиция становится предметом повышенного внимания в эпохи своего глубокого кризиса, поскольку социальные общности переживают кризис собственной культурной идентичности;

– актуальными (именно в периоды кризиса) становятся формы и сущности культурного наследования;

– важно новое понимание идентичности – не как навсегда данное, а как динамический аспект традиции – самосознания;

– вопрос о традиции – самосознании предполагает не только режим «ответа на вызовы», но и творчества;

– построение модели поведения культурной традиции в сложных условиях социокультурной среды – модель «динамического консерватизма», суть которого в том, что он перестраивает культурный тезаурус в деталях, но сохраняет структурные основы и оси координат как каркас идентичности;

– постижение традиции связано с выявлением механизмов и путей воспроизведения, обновления и адаптации;

– предыдущие стадии развития не должны «сниматься» в последующих, а представлять полезный потенциал;

– традиция – система выступает как методологическое категориальное обозначение предмета исследования – традициоведения (у Маркаряна и Лурье – традициология);

– традиция – принципиальное, неустранимое, целостное и самодостаточное качество культуры во времени;

– центром традиции является не что, а кто (антропоцентризм культуры и традиции);

– динамика традиции заключается в разнообразии варьирования или «вибрирования»;

– необходим учет трех подходов к пониманию культуры и традиции: технолого-деятельностный, личностно-антропологический и символический[1].

Центральной осью теоретических положений В. В. Аверьянова можно считать понятие «динамического консерватизма», который выступает как принцип, модель и идеология. Автор многое подтверждает, что закреплено в предыдущих исследованиях, но многое расшифровывает, раскрывая суть традиции в ценностном и технологическом смыслах.

За несколько десятилетий (вспомним, что одним из первых о традициологии говорил Э. С. Маркарян в 1981–1984 гг.) было много написано традиции в различных областях знания, но о традициологии не упоминалось. Это и понятно. Любая научная дисциплина требует разработки особого методологического обоснования, и в частных науках оно может быть специфическим. Видимо, общую теорию и историю традициологии еще предстоит разработать и, возможно, первыми это сделают специалисты в области философии культуры, культурной антропологии и этнологии, поскольку владеют мощной методологической базой.

Обратившись к общим теоретическим положениям о традиции, приняв их как неоспоримый, доказательный базис современных исследований, обнаруживаешь, что есть лакуны, которые требуют дополнительного анализа. Полностью поддерживая живой характер действия традиции, наличие в ней устоявшихся и меняющихся структурных элементов, взаимодействие старого и нового, понимаешь причины появления нового, как потребность в адаптивных механизмах жизнедеятельности человечества в постоянно меняющихся условиях, но каким образом это происходит,

[1] Аверьянов В. В. Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологии XX века. М., 2012.

каковы технологии появления нового — неясно. Думается, что в понимании процессов жизнедеятельности традиции в постоянно меняющемся мире, без обращения к игре, игровым моделям поведения человека не обойтись.

Общеизвестно, что игра проявляет себя как всеобщий принцип, источник формирования и функционирования культуры. Особенно активное обращение к феномену игры было связано с именем И. Хейзинги, доказавшим, что культура не просто возникает и развертывается в игре и через игру, культура просто играется. Современные исследователи ввели понятие «игрового праксиса», характеризующего поведение человека во всех без исключения сферах жизни, как игровое: политике, экономике, медицине, сфере услуг, учебе, т. е. во всех формах коммуникации в профанном и сакральном пространствах бытия. Мысль об игровом существовании человечества пульсировала давно. Еще Платон (428–348 гг. до н. э.) писал, что человек – это выдуманная игрушка Бога, а Плотин (204/205–269/270) рассматривал человека как живую игрушку. Диахронический метод позволяет констатировать, что мысль об игровой природе человечества только обрастает новыми подходами, подтверждающими мысль древних. Так, Ф. Ницше (1844–1900) вообще саму жизнь рассматривает как иллюзию, а жизнь человека как «божественную комедию», утверждая, что в каждом человеке существует два противоположных начала: аполлонийское (серьезное) и дионисийское (веселое). Многие советские и российские исследователи подтверждали наличие такого органичного двуединства в человеческой природе. Н. Н. Евреинов, которого можно считать не просто теоретиком и критиком театра, а в каком – то смысле, культурологом, много писал о театральности бытия, считая, что в самой жизни театральности даже больше, чем на сцене. Для современных исследований по культурологии, педагогике и философии термин «игровой праксис» стал общим местом. Главная мысль заключается в определении

вездесущности игры во всех культурных фактах и определении ее как инварианта всего культурного багажа. В этом смысле можем говорить об относительной идентичности таких явлений, как культура – традиция – игра, при этом подчеркивая, что все эти явления обуславливают существование друг друга. Где же проявляет себя игра в пространстве традиции? В свое время мы сделали попытку представить традицию в ее живом функционировании[1]. Добавим к прошлой схеме новые «этапы» действия традиции. Итак, зародыш (архетип) – (вибрация или варьирование) – прототрадиция – (вибрация) – пратрадиция – (вибрация) – традиция – (вибрация) – новация – (вибрация) – инновация – (вибрация) – традиция — (вибрация) – новация – (вибрация) – инновация – (вибрация) – традиция, и так бесконечно. Обратим внимание на веер вариаций и вибраций (по теории В. В. Аверьянова). На наш взгляд, пространство вариативности – это и есть пространство игрового поведении человечества, игровая «проба смысла – ценности», где пульсирует и апполонийское, и дионисийское начала человечества в целом. Именно игра как проявление имагинационных свойств человека позволяет ему выходить за мир собственных возможностей, создавая виртуальный (художественный) мир чувственности, помогающему человеку быть человеком. Быть человеком – значит владеть символическим языком бытия, соединяя рациональный и запредельный миры.

Понимая всеобъемлющую роль традиции и игры в пространстве культуры, кафедра «Режиссуры театрализованных представлений и праздников» ЧГИК предприняла попытку разработать научную дисциплину, необходимую для более глубокого изучения института праздника. Курс получил название «Традициология и семиотика праздничной культуры».

[1] Лазарева Л. Н. Игровой универсум традиции – установление порядка в культуре // X Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: игровой универсум традиции» : сб. материалов всерос. науч. конф. Челябинск, 2022. С. 38–39.

Разработана программа курса, которая базируется на основополагающих общих культурных феноменах: культура – традиция – игра – праздник. Экспериментальная работа покажет возможные пробелы в теоретических положениях и со временем, возможно, будет представлена двумя самостоятельными дисциплинами: «Традициология праздничной культуры», «Семиотика праздничной культуры». Время и практика покажут степень действенности изучения традиции и игры, их взаимодействия и взаимообусловленности. И, возможно, появятся новые направления в теории традициологии.

Челябинск, 2024

Список используемой и рекомендуемой литературы

1. Аверьянов, В. В. Традиция как методологическая проблема в отечественной культурологии XX века / В. В. Аверьянов. – Москва, 2011. – 416 с.
2. Алексеев, В. П. История первобытного общества / В. П. Алексеев, А. И. Першиц. – Москва : АСТ, 2004. – 350 с.
3. Андреева, И. М. Театральность в культуре / И. М. Андреева. – Ростов-на-Дону, 2002. – 184 с.
4. Аникин, В. П. Теория фольклора : курс лекций / В. П. Аникин. – Москва, 1996. – 408 с.
5. Базиева, Г. Д. Этнические традиции и культурная модернизация / Г. Д. Базиева // Вопросы культурологии. – 2015. – № 3. – С. 18–23.
6. Беломоева, О. Г. Универсализм культуры: опыт культурологического анализа / О. Г. Беломоева. – Саранск, 2005. 124 с.
7. Березкин, Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света. Из Старого в Новый Свет: мифы народов мира / Ю. Е. Березкин. – Москва, 2009. – 447 с.
8. Бовкунова, Ю. В. Культурно-историческая специфика фольклорного текста : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Ю. В. Бовкунова. – Белгород, 2006. – 19 с.

9. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр. – Москва : Рипол-классик, 2015. – 238 с.
10. Бочарников, В. Н. Человек в окружающей среде : функциональное здоровье и жизненные этапы / В. Н. Бочарников // Психология здоровья : новое научное направление : материалы круглого стола с междунар. участием (14–15 дек. 2009 г.). – Санкт-Петербург, 2009. – С. 11–16.
11. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVII вв. В 3 т. Т. 2: Игры обмена / Ф. Бродель. – Москва, 1988. – 632 с.
12. Бузин, В. С. Тамбовский «репейник» и полесская «стрела» – декор, миф, обряд / В. С. Бузин // Culture and Civilazation. – 2017. – Vol. 7, Is. 5A. – С. 370–384.
13. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – Ленинград : Гослитиздат, 1940. – 648 с.
14. Гашкова, Е. М. От серьеза символов к символической серьезности (театр и театральность в XX веке) / Е. М. Гашкова // Метафизические исследования: альм. Вып. 5. Культура II. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – С. 85–95.
15. Глазунова, О. И. Логика метафорических преобразований / О. И. Глазунова. – Санкт-Петербург, 2000. – 190 с.
16. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер . – Москва : Гл. ред. вост. лит., 1987. –218 с.
17. Демченко, В. И. Метафора и симулякр как средства конструирования культурной реальности современного общества / В. И. Демченко. – Ставрополь, 2009. – 160 с.
18. Домников, С. Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество / С. Д. Домников . – Москва : Алетейа, 2002. – 671 с.
19. Евреинов, Н. Н. Демон театральности / Н. Н. Евреинов; сост., общ. ред. и коммент. А. Зубкова, В. Максимова. – Москва ; Санкт-Петербург, 2002. – 535 с.
20. Ермаков, С. Э. Символы в традициях восточных славян / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – Москва, 2018. – 318 с.
21. Каган, М. С. Человеческая деятельность / М. С. Каган. – Москва : Политиздат, 1974. – 328 с.

22. Колер, И. История человечества : доисторический период / И. Колер, И. Ранке, Ф. Ратцель. – Санкт-Петербург : Полигон, 2003. – 328 с.
23. Корнишина, Г. А. Традиционно-обрядовая культура мордвы / Г. А. Корнишина. – Саранск : Изд-во Мордовского ун-та, 2007. – 112 с.
24. Мокшин, Н. Ф. Боги и сказания мордвы / Н. Ф. Мокшин. – Саранск, 2007. – 45 с.
25. Костина, А. В. Традиционная, элитарная и массовая культура : условия возникновения и особенности функционирования в условиях современности / А. В. Костина // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2011. – № 2 (26). – С. 39–45.
26. Кулабухов, Д. А. Экология культуры : культурно-антропологические аспекты / Д. А. Кулабухов. – Белгород, 2007. – 22 с.
27. Культурные трансформации в информационном обществе : сб. науч. ст. / отв. ред. А. И. Шендрик. – Москва, 2006. – 272 с.
28. Кутырёв, В. А. Последнее целование. Человек как традиция / В. А. Кутырёв. – Санкт-Петербург, 2015. – 312 с.
29. Кэмпбелл, Дж. Мифы для жизни / Дж. Кэмпбелл. – Санкт-Петербург : Питер, 2018. – 301 с.
30. Лазарева, Л. Н. Календарно-обрядовый праздник в тексте современной культуры / Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2019.– 216 с.
31. Ламажаа, Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций: социально-философский анализ тувинского феномена / Ч. К. Ламажаа // Гуманитарные науки : теория и методология. – 2011. – № 3. – С. 35–42.
32. Лотман, Ю. М. Память в культурологическом освещении // Избранные статьи. В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры / Ю. М. Лотман. – Таллинн, 1992. – С. 200–202.
33. Лурье, С. В. Историческая этнология / С. В. Лурь . – Москва : Аспект-пресс, 1997. – 445 с.
34. Маковский, М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов / М. М. Маковский. – Москва, 1996. – 415 с.

35. Мамардашвили, М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – Москва, 1997. – 217 с.
36. Маркарян, Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции / Э. С. Маркарян // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 78–96.
37. Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – Москва, 1987.
38. Наумова, О. Таинственные связи / О. Наумова // Человек без границ. – 2014. – № 1. – С. 1.
39. Потебня, А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – Москва, 1989. – 622 с.
40. Почепцов, Г. Г. История русской семиотики до и после 1917 года / Г. Г. Почепцов. – Москва, 1998. –333 с.
41. Путилов, Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. –235 с.
42. Рыбаковский, Л. Л. Мировые миграции населения в геополитических координатах / Л. Л. Рыбаковский // Народонаселение. – 2015. – № 4. – С. 43–57.
43. Сакирко, Е. А. Оппозиция естественное – искусственное в современном культурологическом и художественном дискурсе / Е. А. Сакирко. – Москва : Пашков дом, 2011. – 205 с.
44. Недугова, И. А. Архаизация в культуре : рассмотрение феномена / И. А. Недугова // Философия и культура. – 2012. – № 9 (57). – С. 151–159.
45. Хачатурян, В. М. Феномен архаизации в культурной динамике : дис. ... д-ра культурологии / В. М. Хачатурян. – Москва, 2012. – 430 с.
46. Современная этническая культура финно-угров Поволжья и Приуралья / Т. Л. Молотова, Г.А. Сепеев, Н. Ф. Мокшин и др. – Йошкар-Ола, 2002. – 136 с.
47. Тазетдинова, Р. Р. Театральность как феномен в бытии культуры : дис. ... д-ра филос. наук / Р. Р. Тазетдинова. – Казань, 2013. – 419 с.
48. Флиер, А. Я. Будущее возврату не подлежит / А. Я. Флиер // Культура глобального информационного общества : противоречия развития. – Москва, 2010. – С. 64–69.

49. Флиер, А. Я. В какой степени искусство является частью культуры / А. Я. Флиер // Вопросы культурологии. – 2018. – № 7. – С. 10–17.
50. Флиер А. Я. Культурогенез / А. Я. Флиер. – Москва, 1995. – 128 с.
51. Фоли, Дж. Энциклопедия знаков и символов / Дж. Фоли. – Москва, 1997. – 509 с.
52. Хоружий, С. С. Злоключения традиции, или Почему нужно защищать традицию от традиционалистов / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 104–120.
53. Хренов, Н. А. Культура в начале XXI в. и ее роль в становлении межцивилизационного диалога / Н. А. Хренов // Диалог цивилизаций в эпоху становления глобальной культуры. – Москва, 2012. –С. 8–15.
54. Чеснов, Я. В. Лекции по исторической этнологии / Я. В. Чеснов. – Москва : Гардарика, 1998. – 400 с.
55. Чуваши: этническая история и традиционная культура / авт.-сост.: В. П. Иванов, В. В. Николаев, В. Д. Димитриев. – Москва : ДИК, 2000. – 95 с.
56. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. – Москва : Гнозис, 1994. – 413 с.
57. Шеннон, К. Математическая теория связи // Работы по теории информации и кибернетике / К. Шеннон; пер. С. Карпова. –Москва : ИИЛ, 1963. — С. 243–332.
58. Шнайдмюллер, Б. Представления о миграции и межкультурных связях в средние века : докл. в рамках семинара «Транскультурные исследования» (Москва, МГУ, 29 сент. 2015) / Б.Шнайдмюллер. – URL: http://gefter.ru/archive/17617 (дата обращения: 02.09.2019).
59. Ягафова, Е. А. Чуваши в межкультурном пограничье Урало-Поволжья / Е. А. Ягафова // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 6. – С. 120–133.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Каждый раз, заканчивая очередную статью, возникало тревожное ощущение приблизительности, неточности решения поставленной проблемы. Можно только позавидовать химикам, биологам и физикам, поскольку их теоретические предположения сразу же проверяются практикой. У нас тоже есть возможность проверить в реальных условиях структуру праздника и функционирование традиций, которую можно определить по реакции человеческих сообществ. Но планируемая предсказуемость и выверенное проектирование все-таки не «схватывают» всей совокупности предполагаемых вызовов реальности, хотя при наличии большой вариативности моделирования праздничного поведения различных социальных групп есть возможность «сглаживать» внезапные ситуации.

Что касается сложностей самого научного поиска, то проблема представляется с двух сторон: объективной и субъективной. Объективная сторона обусловлена наличием особого предмета исследования, а именно – характера взаимодействия таких «мерцающих» явлений, как культура – традиция – праздник – игра. Каждое из явлений безмерно во времени и пространстве, растворено везде и во всем, легко детерминируется и врастает в новые ткани человеческой деятельности. К примеру, в одной из статей мы говорили о том, каким образом традиция рождается из «зародыша» (термин И. Колера), и через пространство вибрации культуры, или варьирования, приобретает форму. Возникают вопросы. Как быстро рождается традиция при учете постепенного движения «обрастания» зародыша структурой? Видимо, в этот ряд надо поставить еще два промежуточных звена – прототрадицию и пратрадицию. Тогда возникает следующий вопрос: где границы окончания одного явления

и начало другого? Какой коэффициент накопления устойчивых элементов должен быть, чтобы произошел переход?

Есть и другая проблема: как определить время (долготу) функционирования вариативности (варьирования, вибрирования) внутри структурного хода движения формирования традиции? Можно предположить, что зона варьирования от зародыша к прототрадиции намного длиннее, чем между новацией и инновацией. Вспомним схему рождения традиции: зародыш – варьирование – прототрадиция – варьирование – пратрадиция – варьирование – традиция – варьирование – новация – варьирование – инновация – варьирование – традиция и т. д.

Чем такое положение обусловлено? Думаю, осторожностью, с которой люди относятся ко всему новому, осмотрительностью, практичностью, пониманием и принятием того, что новая традиция как-то улучшит жизнь или украсит ее.

Перечисленные проблемы – малая часть того, что еще следует изучать. Например, исходя из театральности самой жизни, как решить проблему праздничной игровой театральности, при этом сохраняя органичность и естественность человеческого поведения?

Особую проблему представляют семиотические аспекты праздника. Любой праздник, народный особенно, просто «напичкан» разноуровневыми, разновекторными, разновременными знаками, которые в совокупности не всегда сохраняют органичный праздничный мир.

Создается впечатление, что наука о празднике похожа на горизонт, к которому стремишься, но никогда не достигнешь. Наверное, это хорошо, поскольку праздник схож с самой жизнью, суть которой до сих пор не поняли ни ученые, ни мудрецы. Надо быть уверенным, что наука – это движение к постижению истины, поэтому благодатна для человечества. И второе. То, что не успел учитель, обязательно успеет его ученик. На них я и надеюсь.

Указатель трудов Л. Н. Лазаревой

В указатель вошли работы Л. Н. Лазаревой за период 1985–2024 гг. по указанной теме, составившие источниковую базу публикаций данного сборника. Позиции даны в хронологической последовательности и соответствуют порядку статей настоящего издания.

1. **Фольклорно-игровые традиции как основа совершенствования массовой культурно-просветительной работы (на примере массового праздника)**: автореф. дис. … канд. пед. наук / Л. Н. Лазарева; Ленингр. гос. ин-т культуры. – Ленинград, 1985. – 16 с.;

   Место и роль фольклорных игровых традиций в организации советского массового праздника : метод. рекомендации для студентов оч. и заоч. отд-ний специализации «Организатор массового праздника» / Челяб. гос. ин-т культуры; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 1985.

2. **Традиционная культура в полиэтнической среде в контексте современных геокультурных процессов** / Л. Н. Лазарева // Возрождение культуры народов Челябинской области: материалы регион. науч.-практ. конф. (Челябинск, 15 дек. 2003 г.) / под ред. Н. Г. Апухтиной; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2003. – С. 179–183.

3. **Фольклор как базисный пласт этнографической культуры / Л. Н. Лазарева** // Вторые Лазаревские чтения: материалы Всерос. науч. конф. / М-во образования РФ; М-во культуры РФ; Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. пед. ун-т; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2003. – С. 287–270.

4. **О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале** / Л. Н. Лазарева // Современное состояние фольклора Урала и Сибири: тез. докл. преподавателей

и студентов на межвуз. науч. конф, посвященной 55-летию ЧГПУ / Челяб. гос. пед. ун-т. – Челябинск, 1989. – С. 62–65;

О состоянии народной традиции на Южном Урале / Л. Н. Лазарева // Типология фольклорной традиции: актуальные проблемы полевой фольклористки: тез. науч. междунар. конф., посвященной 70-летию профессора Н. И. Савушкиной (1929–1993) (Москва, 22–23 нояб. 1999 г.) / Н. И. Савушкина, А. А. Иванова; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова; каф. рус. нар. творчества. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – С. 116–119.

5. **Полесский праздник стрелы на Южном Урале: проектирование традиции** / Л. Н. Лазарева // Культура традиции. – Курган, 2005. – С. 106–118.

6. **Проектирование текста праздника Стрелы как условие возрождения и сохранения традиционной культуры в современных условиях** / Л. Н. Лазарева // Урал в диалоге культур и эпох : сб. материалов III Славянского науч. собора (Златоуст, 24 мая, 2005 г.) / М-во культуры Челяб. обл.; Челяб. гос. акад. культуры и искусств; Челяб. обл. краевед. музей. – Челябинск, 2005. – С. 52–61.

7. **Календарный праздник и календарное время: характер взаимодействия** // Культура – искусство – образование: новые аспекты синтеза теории и практики : материалы XXVIII науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. / ЧГАКИ. – Челябинск, 2006. –С 87–90.

8. **Конфигуративные очертания предметного поля традиционной культуры** // Третьи Лазаревские чтения: Традиционная культура сегодня: теория и практика: материалы Всерос. науч. конф. с международным участием. Челябинск (22–23 февр.2006г.): в 3 ч. / ЧГАКИ. – Челябинск, 2006. – С. 210–213.

9. **Календарно-обрядовый праздник как проявление традиции в культуре** // Традиционная народная культура в духовном возрождении Отечества : межрегион. науч.-практ.

конф., посвященной 60-летию со дня рождения зауральского фольклориста, этнографа М. Г. Екимова. – Курган, 2007. – С. 17–25.

10. **Культура – праздник – игра** // Россия – Узбекистан: перспективы образовательно-культурного сотрудничества : сб. науч. трудов / ЧГАКИ. – Челябинск, 2007. – С. 49–56.

11. **Традиционная праздничная культура как пространство адаптации фольклора** // Природное и культурное наследие Урала: материалы X науч. -практ. конф. /ЧГАКИ. – Челябинск, 2007. – С.257–263.

12. **Феномен традиции в культуре** / Л. Н. Лазарева // Четвертые Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры: прошлое, настоящее, будущее»: материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 15–17 мая 2008. г.) / Челяб. гос. акад. Культуры и искусств; редкол. В. Я. Рушанин, Н. Г. Апухтина, Т. Ф. Берестова, Е. И. Голованова, И. А. Голованов, Л. Н. Лазарева [и др.]. – Челябинск, 2008. – Ч. 2. – С. 148–154.

13. **Картина мира как модус технологических проектов по сохранению и возрождению традиционной культуры** // Традиции и современная ситуация в области образования и культуры народов России и стран ближнего зарубежья : сб. статей II Всероссийской науч.-практ. конф. (29 октября 2009г.). – Тюмень : РИЦ ТГАКИ, 2009. – С. 123–126.

14. **Проективные возможности традиции в современном социокультурном пространстве** // Единое социокультурное пространство: теоретические и управленческо-технологические проблемы : материалы междунар. науч.-практ. конф. / ЧГАКИ. – Челябинск, 2009. – С. 170–173.

15. **Институт традиции в пространстве культуры** // Культура – искусство – образование: единство теории и практики : материалы XXXI науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. / ЧГАКИ. – Челябинск, 2010. – С. 77–83.

16. **Миф о Перуне в контексте теории бриколажа** // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2010. – № 2 (22). – С. 89–95.

17. **Праздники народов Урала: антропологический аспект** // Фольклор в современной культуре : материалы науч.-практ. конф. – Тверь : СФК-офис, 2010. – С. 37–40.

18. **Инешкипазонь Штатол эрзянского «Раськень Озкса» как знак гармонизации центра и периферии (свеча Бога Инешкипаза Всеэрзянского народного моления)** // Культура – искусство – образование: сохранение традиций и новаторство. XXXII науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. : в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2011. – Ч. 2. – С. 43–49.

19. **Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей антропоценоза и культуроценоза** // Пятые Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры» : материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 25–26 февр. 2011 г.). – Челябинск, 2011. – Ч. 1. – С. 251–256.

20. **Бриколаж в современном праздничном пространстве** // Современное праздничное пространство: вопросы истории, теории, технологии. Россия – Беларусь : совместный науч. проект : сб. ст. – Челябинск ; Минск, 2012. – С. 190–200.

21. **Праздник как архетип и архетипы в празднике** // Культура – искусство – образование : XXXIII науч.- практ. конф. проф.-преподават. состава акад. : в 2 ч. – Челябинск, 2012. – Ч. 1.– С.272–277.

22. **Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию** // Праздничная культура России: традиции и современность : материалы Всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф. – Орел : Горизонт, 2012. – С. 53–58.

23. **Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании национальной культуры России** // Шестые

Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры начала XXI столетия». – Челябинск, 2013. – С. 226–230.

24. **Идентификация человека в условиях глобализации** // Культура – искусство – образование : векторы преобразования : материалы XXXIV науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава академии. – Челябинск, 2013. – С. 26–30.

25. **Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного социокультурного пространства** / Л. Н. Лазарева // Традиционная народная культура как фактор формирования единого социокультурного пространства : материалы межрегион. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Челябинск, 5 дек. 2013 г.). – Челябинск, 2013. – С. 297–305.

26. **Традиционный праздник в современном институализированном этнокультурном пространстве – этнографической деревне** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: научные поиски и практические решения : XXXV науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. – Челябинск, 2014. – С. 134–138.

27. **Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры** / Л. Н. Лазарева // Литература в контексте современности: жанровые трансформации в литературе и фольклоре : сб. материалов VII Всерос. науч. конф. с междунар. участием (Челябинск, 2–3 окт. 2014 г.) / Чел. гос. ун-т. – Челябинск, 2014. – С. 79–82.

28. **Традиционный праздник как память культуры** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: XXXVI науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. – Челябинск, 2015. – С. 237–240.

29. **Традиционная праздничная культура как культура национальной и этнической памяти** / Л. Н. Лазарева // Седьмые Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: полифония и диалог смыслов» :

материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 3–6 июня 2015 г.). – Челябинск, 2015. – С. 434–438.

30. **Современный традиционный чувашский праздничный календарь: опыт реконструкции** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование : XXXVII науч.-практ. конф. проф.- преподават. состава акад. – Челябинск, 2016. – С. 340–345.

31. **Традиционный праздничный календарь народа эрзя – Эрзянь раськенъ иень ковкерькс** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование : XXXVIII науч.-практ конф. науч.-пед. работников ин-та. – Челябинск : ЧГИК, 2017. – С. 198–202.

32. **Традиционная праздничная культура как пространство полифункциональной идентификации человека** / Л. Н. Лазарева // Дети и современный мир: вхождение в пространство ценностей культуры : материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 13–16 апр. 2017 г.) / Челяб. гос. ин-т культуры; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2017. – С. 181–186.

33. **Ризомы и симулякры современной традиционной культуры: явные и скрытые** / Л. Н. Лазарева // Праздник как пространство социально-художественных смыслов : межвуз. сб. науч. тр. – Челябинск, 2018. – С. 31–38.

34. **Семиотическое разноцветье традиционного праздника как результат избыточности, как роскошь, как гул** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование : материалы XXXIX науч.-практ. конф. науч.-пед. работников ин-та. – Челябинск : ЧГИК, 2018. – С. 98–103.

35. **Традиционные народные праздники как пространство гармонизации естественного (природного) и искусственного (технологического) в контексте проблем экологии культуры** / Л. Н. Лазарева // VIII Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры в современном культурном

пространстве : ренессанс базовых ценностей?». – Челябинск, 2018. – Ч. 2. – С. 187–191.

36. **Движение смысла от архетипа до симулякра в современном традиционном празднике: размышления у народного «подъезда»** // Культура – искусство – образование : материалы XL науч.- практ. конф. науч.-пед. работников ин-та. – Челябинск : ЧГИК, 2019. – С. 172–177.

37. **Театрализация детского фестиваля как условие формирования нравственных ориентиров детей (на примере фестиваля дошкольных учреждений г. Челябинска «Хрустальная капель»)** / Л. Н. Лазарева // Дети и современный мир: вхождение детей в пространство ценностей культуры. Нравственное здоровье детства в проекции будущего: коллектив. моногр. / О. Ю. Мацукевич, Л. Н. Лазарева, Н. Е. Рябова и др.]; Детский благотв. Фонд «АРТ Фестиваль – Роза ветров»; Инф.-метод. центр поддержки детского творчества. – Москва, 2019. – С. 175–179.

38. **Архаика и традиция в динамике современных культурных процессов: жизнедеятельность архаичных праформ** / Л. Н. Лазарева // IX Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: память культуры и культура памяти» : сб. материалов междунар. науч. конф. (Челябинск, 26 февр. – 2 марта 2020 г.) / М-во культуры Челяб. обл., М-во образования и науки Чел. обл. – Челябинск : ЧГИК, 2020. – С. 159–163.

39. **Праздничный быт малых городов: поиск собственного лица / Л.Н. Лазарева** // I Неклюдовские чтения «Малые города России: пространство формирования и укрепления социальной и культурной идентичности общества» : сб. материалов рос. науч.-практ. конф. (Пласт, 16 окт. 2020 г.). – Пласт, 2020. – С. 206–208.

40. **Репейник как «клеточка явления»: вхождение в поле этнографической реконструкции традиционного праздника** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование :

материалы XLI науч.-практ. конф. науч.-пед. работников ин-та. – Челябинск : ЧГИК, 2020. – С. 116–123.

41. **Театрализация жизни – театрализация факта жизни: явные и скрытые симулякры** / Л. Н. Лазарева // IX Лазаревские чтения. Театрализация как феномен художественного мышления режиссера представления и праздника: сб. науч. тр. всерос. конф. (Челябинск, 28 февр. 2020 г.). – Челябинск : ЧГИК, 2020. – С. 109–119.

42. **Универсализм мифомышления как конструкт жизнедеятельности праздника** // Культура – искусство – образование : материалы 42 науч.-практ. конф. науч.-пед. работников инта (Челябинск, 5 февр. 2021 г.). –Челябинск : ЧГИК, 2021. – С. 157–163.

43. **Игровой универсум традиции – установление порядка в культуре** // X Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: игровой универсум традиции» : сб. материалов всерос. науч. конф. с междунар. участием (Челябинск, 25–26 февр., 12–13 марта 2022 г.). – Челябинск, 2022. – С. 36–40.

44. **Концепция «Изобретение традиций» Эрика Хобсбаума в режиссуре праздника: реконструкция или проект** // Культура – искусство – образование : материалы 43-й науч.-практ. конф. уч.-пед. работников ин-та (Челябинск, 4 февр., 2022 г.). – Челябинск : ЧГИК, 2022. – С. 26–29.

45. **Мой Кочкарь: этнографические заметки на полях детской памяти** // Малые города России как пространство формирования и укрепления социальной и культурной идентичности общества: историко-этнографичский контекст : сб. материалов рос. практ. конф. (Пласт, 17–18 мая 2022 г.). – Пласт, 2022. – С. 132–135.

46. **Случайность в формировании культурного факта (на примере уральского села)** // Природное и культурное наследие

Урала : материалы XIII Всерос. науч.-практ. конф. (Челябинск, 3 июня 2022). – Челябинск, 2022. –С. 149–152.

47. **Традиционные народные праздники: педагогические возможности приобщения детей к базовым ценностям культуры** // Многогранный мир традиционной культуры и народного художественного творчества : материалы III Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Казань, 25 апр. 2023 г.). – Казань, 2023. – С. 133–137.

48. **Традиция и традициология: от явления к науке** // XI Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: от прошлого к будущему» : сб. материалов междунар. науч. конф., Челябинск, 28–29 февр., 1–3 марта 2024 г. / редкол. С. Б. Синецкий, Е. А. Селютина, Л. Н. Лазарева, О. В. Гришанина-Мошкина, И. В. Степанова ; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск : Челяб. гос. ин-т культуры, 2024. – С. 43–49.

Указатель заглавий трудов

Архаика и традиция в динамике современных культурных процессов: жизнедеятельность архаичных праформ – 319

Бриколаж в современном праздничном пространстве – 180

Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании национальной культуры России – 206

Движение смысла от архетипа до симулякра в современном традиционном празднике: размышления у народного «подъезда» – 306

Игровой универсум традиции – установление порядка в культуре – 355

Идентификация человека в условиях глобализации – 213

Инешкипазонь Штатол всеэрзянского Раськень озкса как знак гармонизации центра и периферии (свеча бога Инешкипаза Всеэрзянского народного моления) – 164

Институт традиции в пространстве культуры – 135

Календарно-обрядовый праздник как проявление традиции в культуре – 82

Календарный праздник и календарное время: характер взаимовлияния – 70

Картина мира как модус технологических проектов по сохранению и возрождению традиционной культуры – 121

Конфигуративные очертания предметного поля традиционной культуры – 74

Концепция «изобретение традиций» Э. Хобсбаума в режиссуре праздника: реконструкция или проект – 365

Культура – праздник – игра – 94

Место и роль фольклорных игровых традиций в организации советского массового праздника – 12

Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей антропогенеза и культуроценоза – 174

Миф о Перуне в контексте теории бриколажа – 143

Мой Кочкарь. Этнографические заметки на полях детских воспоминаний – 369

О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале – 41

Полесский праздник Стрелы на Урале: проектирование традиции – 45

Праздники народов Урала: антропологический аспект – 159

Праздник как архетип и архетипы в празднике – 192

Праздничный быт малых городов: поиск своего лица – 326

Проективные возможности традиции в современном социокультурном пространстве – 130

Проектирование текста праздника Стрелыкак условие возрождения и сохранения традиционной культуры в современных условиях – 56

Репейник как «клеточка явления»: вхождение в поле этнографической реконструкции традиционного праздника – 331

Ризомы и симулякры современной традиционной культуры: явные и скрытые – 282

Семиотическое разноцветье традиционного праздника как результат избыточности, как роскошь, как гул – 290

Случайность в формировании культурного факта (на примере Уральского села) – 376

Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию – 199

Современный традиционный чувашский праздничный календарь: опыт реконструкции – 261

Театрализация детского фестиваля как условие формирования нравственных ориентиров детей (на примере фестиваля дошкольных учреждений г. Челябинска «Хрустальная капель») – 312

Театрализация жизни – театрализация факта жизни: явные и скрытые симулякры – 339

Традиционная культура в полиэтнической среде в контексте современных геокультурных процессов – 32

Традиционная праздничная культура как культура национальной и этнической памяти – 255

Традиционная праздничная культура как пространство адаптации фольклора – 104

Традиционная праздничная культура как пространство полифункциональной идентификации человека – 275

Традиционные народные праздники как пространство гармонизации естественного (природного) и искусственного (технологического) в контексте проблем экологии культуры – 297

Традиционные народные праздники: педагогические возможности приобщения детей к базовым ценностям культуры – 380

Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного социокультурного пространства – 220

Традиционный праздник в современном институализированном этнокультурном пространстве – этнографической деревне – 238

Традиционный праздник как память культуры – 250

Традиционный праздничный календарь народа эрзя – эрзянь раськень иень ковкерькс – 269

Традиция и традициология: от явления к науке – 389

Универсализм мифомышления как конструкт жизнедеятельности праздника – 349

Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры – 244

Феномен традиции в картине мира – 113

Фольклор как базисный пласт этнографической культуры – 37

КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВЫЙ ПРАЗДНИК И ТРАДИЦИЯ:
ФЕНОМЕН ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОСТИ

ISBN 978-5-94839-871-6