Министерство образования
и науки Российской Федерации

ФГБОУ ВПО «Сыктывкарский
государственный университет»

ЧЕЛОВЕК
КУЛЬТУРА
ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный
и методический журнал

№ 2 (12) / 2014

Сыктывкар
2014

Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал

Издатель – Сыктывкарский государственный университет

Учредитель – Сыктывкарский государственный университет

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ
№ ТУ11-0174 от 30.10.2012 г.
Журнал зарегистрирован в РИНЦ
(регистрационный номер 261-06 от 02.07.2012 г.)
Выходит с 2011 г.

Редакционный совет журнала:

Гончаров С. А. — доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург), ***председатель;***
Мосолова Л. М. — доктор искусствоведения, профессор (г. Санкт-Петербург), ***зам. председателя;***
Истиховская М. Д. — ректор Сыктывкарского государственного университета (г. Сыктывкар);
Балсевичуте В. (Virginija Balseviciute) — доктор гуманитарных наук, профессор (г. Вильнюс);
Бразговская Е. Е. — доктор филологических наук, профессор (г. Пермь);
Васильев П. В. — кандидат педагогических наук, доцент (г. Сыктывкар);
Гурленова Л. В. — доктор филологических наук, профессор (г. Сыктывкар);
Доброноженко Г. Ф. — доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар);
Золотарев О. В. — доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар);
Мелехов М. В. — доктор филологических наук, профессор (г. Сыктывкар);
Муравьев В. В. — доктор философских наук, профессор (г. Сыктывкар);
Пинаевский Д. И. — кандидат исторических наук, доцент, профессор (г. Сыктывкар);
Садовский Н. А. — доктор педагогических наук, профессор (г. Сыктывкар);
Сергиева Н. С. — доктор филологических наук, профессор (Сыктывкар);
Сулимов В. А. — доктор культурологии, профессор (г. Сыктывкар);
Тульчинский Г. Л. — доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург);
Фадеева И. Е. — доктор культурологии, профессор (г. Сыктывкар);
Шабаев Ю. П. — доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар).

Редакция журнала:
О. В. Золотарев, М. В. Мелехов, В. В. Муравьев, В. А. Сулимов, И. Е. Фадеева
Ответственный редактор — И. Е. Фадеева

ISSN 2223-1277

© ФГБОУ ВПО «Сыктывкарский государственный университет», 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ
PHILOSOPHY…… 6

Иванова И. И. Женщина как символ мудрости в западной, восточной и русской ментальной традиции: культурно-антропологическая компаративистика
Ivanova I. I. Women as the Symbol of Wisdom in Western, Oriental and Russian Mental Traditions: Culture-anthropological Comparison…… 6

Мартысюк П. Г. Основные проблемы культурно-творческой деятельности в контексте диалога создателя и потребителя
Martysiuk P. G. The Main Problems of Culture-Creative Activity in the Context of Dialogue Between Creator and Consumer…… 24

КУЛЬТУРОЛОГИЯ
CULTUROLOGY…… 32

Вокуев Н. Е. Жизнь как сон: онтологический кризис и его репрезентация в фильме Р. Линклейтера «Waking Life»
Vokuev N. E. Dream-like life: ontological crisis and its representation in Richard Linklater's film “Waking Life”…… 32

Люсый А. П. В пространстве Лизиного пруда
Lysiy A. P. Pond of Lizas Crib: To prosveshchenchesky sources of the Moscow text……... 41

Манкевич И. А. Феномен культурологической информации: теория, методология, практика
Mankevich I. A. The Phenomenon of the Information Relevant for Cultural Research: Theory, Methodology, Practice…… 61

Сохань И. В. Гастрономические практики власти — прошлое и настоящее
Sokhan I.V. Gastronomic practices of power — past and present …… 79

Сулимов В.А. Формирование мировоззрения: от осознания к логосу
Sulimov. V. A. Formation of outlook: from awareness to logos……... 91

Фадеева И. Е. Символ и концепт: к вопросу об экзистенциальной концептуализации
Fadeeva I. E. Symbol and Concept: the question of existential conceptualization…… 106

ИСТОРИЯ
HISTORY…… 121

Гагиева А. К. Индустриализация Европейского Севера России в условиях модернизации XVIII века
Gagieva A. K. Industrialization development in the European North of Russia in terms of modernization in XVIII century……. 121

Золотарев О. В. О советском периоде истории интеллигенции
Zolotarev O. V. On the soviet period of the history of intelligentsia……. 132

ФИЛОЛОГИЯ
PHILOLOGY……... 145

Боброва А. А. Лингвистическая реализация архетипов мужественности и женственности в мультипликации Уолта Диснея
Bobrova A. A. The linguistic realization of male and female gender archetypes in Walt Disney's animated cartoons……. 145

Катермина В. В. Музыкальные мотивы в русской фразеологии: музыкальные инструменты
Katermina V. V. Musical motifs in Russian phraseology: musical instruments ……. 156

Коробова Н. В. Принцип такта и стратегии вежливости в речевом общении
Korobova N. V. The principle of tact and strategies of politeness in communication……... 166

Тираспольский Г. И. Длина слова и эволюция грамматического строя
Tiraspolskij G. I. Length of the word and the evolution of the grammatical system …… 173

ИСКУССТВОЗНАНИЕ
ART STUDIES…… 199

Гурленова Л. В. Моделирование смыслов в философском пейзаже (на примере картин В. П. Кононова)
Gurlenova L. V. The modeling of meaning in the philosophical landscape (on the example of paintings V. P. Kononov)……. 199

Сурво В., Сурво А. Традиционное наследие Карелии: контексты и интерпретации
Vera Survo, Arno Survo. Traditional heritage of Karelia: contexts and interpretations……. 207

Чупрова Е. Н. Локальные тексты как визуальные образы пространства народа коми
Chuprova E. N. Local (native) texts as visual images of space of the Komi folk……. 230

ПЕДАГОГИКА
PEDAGOGY…… 245

Гаврилина Л. К. Психолого-педагогическая культура кинопросмотра – в Год культуры и всегда
Gavrilina L. K. Psycho-pedagogical culture viewing movies — in the Year of Culture and always……. 245

Гагиева Н. Г. Проблемы преподавания дисциплины «Теория и история народного декоративно-прикладного творчества» студентам художественного направления высшего профессионального образования (на материале узорного вязания коми)
Gagieva N. G. Problems of teaching the discipline “Theory and history of folk arts and crafts creativity art” students directions of higher professional education (on the material patterned knitting Komi)…….. 253

Авторы выпуска…….. 260

ФИЛОСОФИЯ

И. И. Иванова[1]

Женщина как символ мудрости в западной, восточной и русской ментальной традиции: культурно-антропологическая компаративистика

УДК 140+572.2

В статье проводится сравнительный анализ гендерно-интеллектуальных символов, сложившихся в западной, восточной и русской ментальных традициях. При этом западная культура рассматривается как унифицированная и единообразная, русская — как синкретическое соединение Запада и Востока, а восточная — на примере киргизской культуры. В итоге не только оценивается социально-интеллектуальная роль женщин в разных типах культур, но и делается вывод о характере базирования этих культур на том или ином ментально-стереотипическом представлении о природе рациональности.

Ключевые слова: *рациональность, мудрость, логика, женская логика, гендерная символизация, маскулинность, фемининность, этноментальность, социально-аксиологический стереотип.*

I. I. Ivanova. Women as the Symbol of Wisdom in Western, Oriental and Russian Mental Traditions: Culture-anthropological Comparison

The article deals with analysis for comparative analysis of gender-intellectual symbols, which are prevalent in Western, Oriental and Russian Mental Traditions. At that, the Western culture is rated as unitized and uniform, the Russian culture is offered as a syncretic combination of West and

© Иванова И. И., 2014

East, the Oriental one is viewed by the example of Kyrgyz custom. The analysis permits not only to estimate socio-intellectual role of womenfolk in different culture types but also to investigate a nature of their basing on that or other mental-stereotype idea of rationality as such.

Key words: rationality, wisdom, logic, feminine logic, gender symbolization, masculinity, feminism, ethnic mentality, socio-aksiological stereotype, culture-anthropological analysis.

Гендерная идеология общества, основанная на функционировании институтов патриархатного доминирования, определяет соответствующие оценки и нормативные представления о психических, когнитивных, поведенческих и прочих свойствах, характерных как для мужчин, так и для женщин. При этом маскулинность как элемент полового символизма в процессе дифференциации половых ролей воспринимается и мужчинами, и женщинами как нечто несравненно более привлекательное, нежели фемининность. Иными словами, «...зачастую психологическая норма базируется на “мужской” модели поведения, черт характера, когнитивных особенностей... как доминирующей, иерархически более высокой и социально ценной» [17, с. 8]. И хотя многие из тех черт, которые приписываются только маскулинности или только фемининности (например, отождествление первой с силой и агрессивностью, а второй — с мягкостью и пассивностью), на самом деле являются трансполовыми, однако массовое сознание в своих стереотипах упорно закрепляет их только за конкретным полом.

Вместе с тем следует отметить, что используемая здесь социально-аксиологическая модель, базирующаяся на гендерном подходе, весьма относительна, поскольку зависима от исторических, социокультурных и прочих условий. Результаты же тестов, используемых С. Бем, Дж. Т. Спенс, Р. Хелмрайхом и Дж. Стаппом еще в 1970-х гг., показали, что, с одной стороны, по половому признаку можно дифференцировать далеко не все психические свойства, с другой стороны, индивидуальные признаки маскулинности и фемининности у мужчин и женщин по разным шкалам не совпадают, а с третьей — эти признаки и вообще не зависят друг от друга. Остается, таким образом, учитывать сложившуюся в обществе принципиальную асимметрию половых ролей, этноспецифичность данной асимметрии, а также зависимость социально-аксиологического стереотипа от того, чья имен-

но точка зрения — мужская или женская — выражается в каждом конкретном случае. В этом плане не только иронично-мудрым, но одновременно профессионально-привлекательным представляется текст посвящения, принадлежащий В. И. Курбатову, автору совершенно уникальной книги под названием «Женская логика»: «Жене и дочерям, которых мне ни разу не удалось убедить в преимуществах мужской логики» [9, с. 3].

Что касается замечания об уникальности упомянутого труда, то таковая заключается в авторском умении провести через всю книгу ту идею, что ни пресловутая «женская логика», ни так называемая «мужская логика», ни вообще логика, принадлежащая отдельной социальной группе или кому-то индивидуально, к собственно логике отношения не имеют. Иными словами, как только речь заходит о некоторых специфических особенностях мышления, так сразу же контекст разговора перемещается из области логики в область психологии. При этом может даже случиться, что предмет рассмотрения, представляющийся рассуждающему о нем лицу логическим, незаметно для этого лица вообще уходит из мыслительной парадигмы, оказываясь, например, в поведенческой или социально-исторической сфере. Увы, но слово «логика», обычно ассоциирующееся именно с правильным мышлением, в повседневной речевой практике оказывается той самой омонимией, которая, будучи первым врагом этого правильного мышления, разрушает такие его основы, как принципы определенности и последовательности. Рассмотрим упомянутую омонимию на конкретных примерах.

Понятно, что чаще всего логикой называют все-таки мыслительные процессы, а также лежащие в их основе закономерности: «логика рассуждения», «логика мышления», «ход логики», «логика шахматной игры», «нарушение элементарной логики». Нередки, между тем, случаи именования этим же словом также и объектов онтологической («логика бытия», «логика мирового развития», «логика действительности», «по логике вещей»), социальной («логика истории», «логика экономики», «логика войны», «логика революции») или экзистенциальной природы («логика существования», «жизненная логика», «повседневная логика»). А еще «логику» используют для обозначения диалектики как некоторого универсального учения строгого характера («логика всеобщих законов развития», «логика диалектического отрицания», «логика единичного и общего», «логика истины», «мате-

риалистическая логика»), диалектики как учения о развитии только мышления (гегелевские «наука логики» и «диалектическая логика»), теории познания («логика познания», «неформальная логика»), методологии («философская логика», «логика математики», «логика права», «логика эксперимента», «логика вопросов»), психологии («особенности его логики», «женская логика», «мужская логика», «нехитрая логика обывателя»), поведения («логика поступка», «логика взаимоотношений»), социальной психологии («логика толерантности», «логика общения», «логика доверия»), текстологии («логика изложения», «логика повествования», «герменевтическая логика»), просто осмысленности некоторого высказывания («наличие логики», «отсутствие логики», «на базе логики», «логическое мышление»). И реже всего, как ни странно, под «логикой» понимают собственно логику: «наука логика» (в отличие от выражения «наука логики»), «формальная логика», «традиционная логика», «школьная логика», «математическая логика», «классическая логика», «неклассическая логика».

При этом имеют место еще и антонимические омонимы (как правило, имплицитно заключающие в себе значения, противоположные какой-нибудь мыслительной закономерности): «парадоксальная логика», «логика абсурда», «китайская логика», «алогичная логика», «женская логика». Кроме того, если рациональное противопоставляют иррациональному, то рациональность отождествляют с логикой, а если — чувственному, тогда имеют в виду абстрактное мышление. Обычной же нормой является отождествление понятий «абстрактное мышление», «логическое мышление» и «рациональное мышление», хотя вопрос, всякое ли абстрактное мышление является логическим, рискует остаться открытым, кажется, навсегда. И, как ни странно, свою долю путаницы сюда вносит не только обыденное, но и профессионально ориентированное сознание. Так, например, в «Психологическом энциклопедическом словаре» М. И. Еникеева двум феноменологически разным понятиям «мышление» и «разум» даются фактически одинаковые определения («Мышление — психический процесс обобщенного и опосредованного отражения устойчивых, закономерных свойств и отношений, существенных для решения познавательных проблем» [5, с. 247] и «Разум — интеллектуальная способность индивида выявлять и использовать существенные взаимосвязи между явлениями, устойчивые качества и свойства объектов, способность психической саморегуляции в соответствии с объективными усло-

виями действительности» [5, с. 395]), и тем самым оба эти понятия — незаметно для автора — отождествляются с понятием «логика». Одновременно, несмотря на следующее отсюда признание считать всякое мышление только логическим, приводится и его паралогическая разновидность, определяемая как мистическое мышление, которое порождено магическими представлениями [5, с. 258].

Если теперь обратиться непосредственно к теме статьи и остановиться на вопросе о символах мудрости, то придется значительно расширить уже обозначившийся синонимический ряд и, в частности, рассмотреть соотношение с логикой как минимум следующих понятий: «ум», «рассудок», «рассудительность», «разум», «разумность», «мудрость», «премудрость», «сообразительность», «догадливость», «практицизм», «рациональность», «рационализм», «интеллект», «ученость», «познание», «мышление», «сметливость», «осмысленность»... (Увы, но минимума все-таки не получается.) А если учесть еще и упомянутые гендерные, а также этно- и социокультурные особенности их функционирования, то придется признать, что предполагаемое исследование рискует стать бесконечным. Тем не менее для начала вспомним не только пресловутое тютчевское «Умом Россию не понять...», но и мало кем вспоминаемое пушкинское: «Дай Бог, чтоб милостию неба рассудок на Руси воскрес: он что-то, кажется, исчез!». А еще обратим внимание на такой бесценный ментально-антропологический источник, как собрание русских пословиц и поговорок В. И. Даля [13], особенно на его раздел «Ум — Глупость». В этноментальном отношении наиболее выразительными и характерными для данного раздела представляются следующие пословицы:

– Нет рожéного (ума), не дашь и ученого.
– В учении не мног, да в разуме тверд.
– Премудрость одна, а мудростей много.
– Ум разумом крепок.
– Где ума не хватит, спроси разума.
– Ум разуму подспорье.
– Умен, да не разумен.
– Ум на ум не приходится.
– Догадка лучше ума.
– Много на свете умного, да хорошего мало.
– Умная ложь лучше глупой правды.
– Один дурак, а умных пятерых ссорит.

– И глупый умного одурачит.
– От большого ума сходят с ума.
– С умом жить — мучиться, а без ума жить — тешиться.
– Дума что борода: лишняя тягота.
– Всяк Аксен про себя умен.
– Мужик умен, да мир дурак.
– Слушай людей, а делай свое.
– Не умничай: умнее тебя в тюрьме сидят.
– Чем голее, тем умнее.
– Есть ум, да пустосум.
– От большого ума досталась сума.
– С богатством ум приходит.
– Деньга ум родит.
– На деньги ума не купишь.
– Глупый умного, пьяница трезвого не любят.
– Что долго думать: отрубил, да и в шапку.
– Русак задним умом крепок.

Анализ приведенных выражений, демонстрирующих русско-ментальное отношение к уму-разуму, обнаруживает, что указанному отношению характерны не только **(1)** крайняя непоследовательность («Ум разумом крепок» — «Ум разуму подспорье» — «Догадка лучше ума») и даже **(2)** противоречивость («На деньги ума не купишь» — «Деньга ум родит»), но и следующие весьма примечательные его особенности: **(3)** непризнание связи между умом/разумом и обучением/ученостью; **(4)** утверждение тесной, хотя и противоречивой связи ума в первую очередь с материальным достатком; **(5)** отсутствие четкой дифференциации между умом, разумом, рассудительностью, мудростью и т. д. («Премудрость одна, а мудростей много», «Ум на ум не приходится», «Догадка лучше ума»); **(6)** сведéние ума/мудрости исключительно к хитрости и изворотливости прагматического свойства; **(7)** отрицание за собственно умом хоть сколько-то значимой ценности («С умом жить — мучиться, а без ума жить — тешиться», «Много на свете умного, да хорошего мало»); **(8)** нелюбовь и к умничающим, и к умным (неприятие в первую очередь тех, кто выделяется из общей массы именно своим умом); **(9)** любование юродством (в отличие от сочувствия и терпимости к слабоумию) и неявное самопризнание в таковом («Глупый умного не любит», «И глупый умного одурачит»); **(10)** претензия в вопросах разума на этноисключитель-

ность; **(11)** незначительность самоиронии. Отношение к уму-разуму, таким образом, у русских скорее отрицательное, нежели положительное. С учетом же русско-ментального восприятия еще и гендерного аспекта («Курица не птица, а баба не человек», «Кобыла не лошадь, баба не человек») делается понятным, почему символом мудрости у русских является не мужчина («Иван-дурак»), а женщина («Василиса премудрая»), которая, правда, иногда оказывается еще и «Василисой прекрасной», но в основном — бабой-ягой. В самом деле, зачем награждать по-настоящему привлекательными чертами существо, чей «...норов и на свинье не объедешь» (да еще «У нас и баба зауряд в рекруты идет») [13, с. 277], если проще признать за этим существом качества, мужской половиной отнюдь не ценимые (рассудительность, мудрость)? Лучше уж признать, что «Где сатана не сможет, туда бабу пошлет» и «Пока баба с печи летит, семьдесят семь дум передумает», чем забыть: «Кто с бабой свяжется — сам баба будет» [13, с. 276−277].

Дополнительным подтверждением полученных выводов может служить также и чисто количественный анализ ментальных зарисовок, обнаруживаемых в разделе «Ум — Глупость» [13, с. 319−334]. Так, из имеющихся в нем 560 с лишним пословиц и поговорок в гендерном аспекте выступают 73 (13 %). Из них в той или иной форме характеризуют умственные способности мужчин 63 высказывания (более 86 %), а женщин — только 10 (менее 14 %). При этом из указанных «маскулинных» пословиц (условно назовем их так) 4 — оценочно-нейтральны, 3 — по отношению к мужскому уму более или менее положительны, а 56 (89 %) — отрицательны. Аналогичные показатели среди «феминных» пословиц распределились следующим образом: 3 — оценочно нейтральны, 2 — положительны, 5 (50 %) — весьма относительно отрицательны.

Иными словами, если в ментально-русской парадигме высказываются по поводу ума-разума в определенно-отрицательном ключе, то приписывают такие негативизмы преимущественно мужчинам, используя при этом следующие выражения: «Под носом взошло, а в голове и не посеяно»; «До лысины дожил, а ума не нажил»; «Сила — ума могила»; «Сила ум ломает»; «Отчего мужик дешев? — Оттого, что глуп». Если же по данному поводу используют положительные оценки, то, скорее всего, адресуют их женщинам: «Женский ум лучше всяких дум»; «Понятливу девку недолго учить». (Отнюдь не случай-

но, например, распространенное в России рубежа XV–XVI вв. рационалистическое учение «жидовствующих» ассоциировалось у современников в первую очередь с представителями мужского пола — братьями Курицыными, Дмитрием Коноплевым, Иваном Максимовым, архимандритом Кассианом, а не с личностью женщины, их единомышленницы Елены Волошанки, снохи московского князя Ивана III. Интересно и то, что, допустим, о русской императрице Елизавете Петровне в свое время говорили: «Ум у нее женский, но его очень много»). Что касается интеллектуально-негативных «феминных» пословиц, то их слабо выраженный отрицательный ракурс построен в основном на противопоставлении ума не силе или возрасту, как в «маскулинном» случае, а чисто внешним, эстетическим признакам: «Волос долог, да ум короток»; «Личико беленько, да ума маленько».

В рамках сказанного становится, например, понятным, почему, с одной стороны, уже сам по себе рационализм признавался на Руси ересью, и всякая ересь считалась рационалистическим безумием (тем более первая на Руси собственно рационалистическая ересь «жидовствующих»), а с другой — по категориям ортодоксии и ереси расценивалось там абсолютно все [8, с. 150–158]. Заодно становится понятным не только традиционное обвинение русского характера в так называемой несоединенности его мужественного и женского начал, но и подозрение русской души в присущности ей чего-то, по выражению Н. А. Бердяева, «вечно бабьего» (притом, что «вечно бабьим» отмечен в первую очередь изворотливый русский ум). Тем более становятся понятными такие уже современные реалии, как, скажем, обвинения В. Е. Чурова, сделанные им как-то на заседании российской Госдумы в адрес одного из депутатов: «Ваш вопрос идет не от сердца, а от ума». (Заметим, не то плохо, что «от ума», а то, что этот ум принадлежит мужчине.)

Продолжая дальнейшее сравнение феминно-рациональных особенностей, которые присущи тем или иным этноментальным традициям, отметим, что, как в нашем случае, начинать такой анализ именно с России представляется целесообразным хотя бы потому, что известное взаимодействие «Восток–Запад» в основном в России и происходит. При этом указанное взаимодействие отнюдь не всегда приводит к мирному диалогу культур и ментальностей, нередко оно выглядит как устойчивое, растянувшееся на века противостояние. В этом плане достаточно вспомнить хотя бы упорное сопротивление

российской культуры так называемому «латинству» и всем его рационалистическим последствиям. Стоит также обратить внимание и на то, что как раз по данной анти-«латинствующей» линии последние 3–4 века и осуществлялось развитие концептуализированного российского сознания (между тем как по самой своей природе концептуализированный уровень сознания ориентирован на экстрарациональность). И если отношение российской культуры к Западу во многом объясняется ее противоречивым взаимодействием с пресловутым «латинством», то чем объясняется ее отношение к Востоку? И какая из восточных культур-ментальностей могла бы здесь рассматриваться в качестве убедительно-наглядного примера?

В самом деле, поскольку, в отличие от своего антипода-Запада, Восток никогда не представлял собою подлинного единства и, тем более, единообразия, то вопрос об искомом примере лишним отнюдь не является. Подходящим же таким примером может служить этнокультура, с одной стороны, наиболее типичная для Востока, а с другой, — максимально втянутая в сложную историю мультикультурного развития России и потому в чем-то с нею схожая. С учетом же того, что из числа естественно предполагаемых здесь среднеазиатских этносов каждый так или иначе формировался на основе синкрезии саков, массагетов, кыпчаков, найманов, усуней, согдийцев, тюрков, монголов и прочих близких между собою кочевых или полукочевых народов [11], любой из них способен служить наглядным образцом: «Кочевники, киргизы и туркмены, ...мало религиозны, не фанатичны и имеют в большинстве весьма смутное понятие о коране[1] и сущности мусульманского учения; посты, молитва и другие обряды, предписываемые законом Магомета исполняются ими плохо и, в особенности у киргизов, перемешаны с остатками языческих (шаманских) верований. ...Каждый грамотный, умеющий читать и писать, называется муллой...» [16, с. 354–355].

При этом, как выясняется, после присоединения среднеазиатских народов к России «Духовная жизнь и религиозная ее сторона менее других затронуты русским влиянием... В то же время и религиозная нетерпимость по отношению к неверным, по крайней мере среди <...> имеющих частое общение с русским населением, туземцев, заметно ослабела и последние в сношениях своих с русскими все чаще и чаще

[1] Написание приведено в соответствии с первоисточником.

руководствуются мудрой туземной поговоркой, по которой “все люди – люди”» [16, с. 342]. Следует, однако, заметить, что из всей Средней Азии наиболее ценным для ментально-антропологического анализа материалом (в виде эпоса «Манас») обладает все-таки киргизская культура, и принципы соборности, на которых исконно строилась российская социальность, созвучны аксиологическим устремлениям киргизского общества, организуемого по сходному, родовому признаку в наибольшей степени. Не исключено, что в отношении к женщине и ее интеллектуальным потенциям в русской и киргизской этноментальности также обнаружится немало общего.

Если, для начала, обратить внимание на такой фрагмент устного народного творчества, как киргизские пословицы и поговорки, то посвященных специально уму-разуму среди них обнаружится весьма немного: «Иди впереди умного, но позади глупца», «Ясный ум дороже золота», «Богатырь возглавляет войско, мудрец открывает путь» (исторические реалии между тем показывают, что у киргизов сначала «Богатырь возглавляет войско» и только потом «мудрец открывает путь», в то время как следует идти «...впереди умного, но позади глупца», то есть на самом деле, выясняется, выступать богатырем-глупцом все-таки не следует). Что касается гендерного аспекта мудрости, то такового в киргизских пословицах и вовсе не выделяется, хотя в целом аксиологическая дифференциация, произведенная по половому признаку, имеется: «Небо украшают звезды, мужчин — борода, женщин — волосы» («борода», то есть уровень тестостерона, силы, агрессивности). И если, тем не менее, тщательнее заняться искомой дифференциацией, то ее следы все-таки обнаруживаются: «Женщина, которой нечего делать, доит кошку». Понятно, что собственно мудростью это не назовешь, но и не откажешь «доящей кошку» в изощренности ума (заметим, что ума женского, а не мужского). Возможно, именно поэтому «Женщины у киргизов не говорят!». В этом плане восточное (киргизское) представление о женских достоинствах весьма близко русско-ментальному стереотипу, как, впрочем, и представление о достоинствах мужских (сводимых исключительно к силе, которая всегда опережает разум: не полководец, а «Богатырь возглавляет войско...»). Близки также представления о качестве ценимого ума (как житейских хитростях) и его неопределенном, недифференцируемом характере, хотя имеются и заметные отличия.

Среди упомянутых отличий следует в первую очередь указать на то, что, в противовес русской ментальной парадигме, мудрость у киргизов, как и в целом на Востоке, обладает высочайшей ценностью, а ее антиподы типа дурашливости или придурковатости в ценностном плане нигде не выделены. При этом отмечается теснейшая связь между умом и ученостью, умом и возрастом (сама старость уже является эквивалентом мудрости), но отсутствует таковая — между умом и богатством, умом и половой принадлежностью. Однако самое важное отличие от русско-ментальных стереотипов заключается в том, что представление киргизов о мудрости, проистекающее из трайбалистского характера общественного устройства, способно оперировать не понятийно-логическими и близкими им механизмами, а исключительно соображениями о принадлежности/непринадлежности того или иного человеческого свойства конкретному роду-племени. Отсюда, например, высказывания типа «наш мудрый народ» или «мудрость народа» (в отличие от «народной мудрости»). Отсюда же, как величайшее достоинство, стремление и способность обжулить (вариант ума и хитрости?) каждого, кто к твоему роду не принадлежит. Отсюда же поиск кровнородственной связи с кем-то из исторических личностей, представляющихся киргизам великими (сейчас это Аттила), равно как и упорные «доказательства» того, что все прочие народы и языки мира, в том числе европейские, произошли от киргизского корня, а сам род киргизов как самостоятельный этнос (и даже нация) якобы существовал всегда. Отсюда также и современные претензии на якобы обладание образцовым для всех опытом решения социальных проблем (например, декларация того, что теперешние потрясения в арабском мире есть не более чем подражание «мудрым» свершениям киргизских «революций»).

И отсюда же архаический (или, по Л. Леви-Брюлю, пралогический) тип мыслительной деятельности, равно как и замена подлинной истории киргизов эпосом (в настоящее время, например, мифологический завоеватель Манас, почему-то называемый Великодушным, представлен в качестве реальной исторической личности и, приравненный по своей роли к Ч. Айтматову, отнесен вместе с последним к главным киргизским интернационалистам). При этом, согласимся, в мифологии действительно проявляется пусть плохо осознаваемое самими носителями мифологического сознания, но подлинное отношение этноса к главным ценностям своей культуры. В нашем случае это

жена Манаса Каныкей[1], символ мудрости у киргизов: «Только мудрая Каныкей смогла исцелить Манаса», «Она труженица, искусная мастерица... Она — мудрая советчица Манаса» [19]. Но поскольку Каныкей, будучи дочерью бухарского хана, по своей этнической принадлежности являлась согдийкой (представительницей одного из иранских племен) и формально к киргизам отношения не имела (хотя бы потому, что факт замужества менее всего означал причастность к мужнину роду)[2], то усилий на доказательство искомой причастности тратилось и тратится немерено. В такое «доказательство» втянута даже «тяжелая артиллерия» — президенты Казахстана, Узбекистана, Таджикистана и, понятно, Кыргызстана [7]. И каждый из них всерьез настаивает на принадлежности Каныкей соответствующему этносу, забывая, что в описываемый эпический период еще не сложилось ни собственно казахов, ни собственно узбеков, ни собственно таджиков, ни, тем более, собственно киргизов.

При этом известная киргизская поговорка «Женщины у киргизов не говорят!» соответствует действительным историко-политическим реалиям далеко не вполне. На самом деле еще как говорят! Будучи необыкновенно амбициозными и властолюбивыми, киргизские женщины — в противовес национальной традиции их предельного закабаления — умом и хитростью обеспечивают для своего народа то, чего все киргизские мужчины, вместе взятые, не смогли добиться силой. В этом им, правда, не очень-то помогают научные степени и учеба в престижных вузах (как, например, в случае с президентом республики Р. Отунбаевой, ставшей национальным миротворцем в период кровавой «киргизской революции» 2010 г., или министром образования и науки, а позже послом в Беларуси И. Болджуровой). Однако этому же им не в силах помешать ни собственная косноязычность (коей особенно славится все та же Р. Отунбаева, известная своими «оговорками»), ни, тем более, гендерная традиция страны. Иными словами, поскольку киргизам, не обретшим еще общественно-исторического самосознания, на самом деле понятие народа или нации неведомо, то

---

[1] Буквальный перевод с тюркского имени Каныкей — «жена хана». Настоящее же имя жены Манаса было Санирабига: «Прошли года. Прошли века. Забылась Санирабига. Осталось имя Каныкей, что значит — ханская никей» [3, с. 81].

[2] И вот с тех пор до наших дней
Живет в народе Каныкей.
Таджичку древнюю кыргыз
Считает матерью своей [3, с. 81].

голосу женщин в Киргизии позволено звучать и даже заглушать мужчин только тогда, когда имеется и должным образом подтверждена требуемая для конкретной политической ситуации их родовая принадлежность. Возможно, по этой причине в качестве символа мудрости на Востоке фигурирует только замужняя женщина, имеющая детей, — женщина как созидательница рода[1].

Если теперь обратиться к противоположному, а именно западному типу ментальности и уже его феминно-рациональным особенностям, то лучшего символа, нежели знаменитая Афина (в римской мифологии Минерва), найти здесь вряд ли удастся: «...богиня неба, повелительница туч и молний, богиня плодородия, покровительница мирного труда, ...женского труда. ...покровительница наук, богиня мудрости; она даровала людям законы, учредила ареопаг и стоит на страже порядка. ...Афина изображалась в виде суровой и величественной девы, чаще всего в длинном одеянии и в полном вооружении, с копьем, щитом и в шлеме. У ног Афины обычно сидит ее священная птица — сова; иногда Афина изображалась со змеей...» [4, с. 42–43]; «В Риме с Афиной отождествляли Минерву... Богиня считалась покровительницей ремесла, врачевания..., ваятелей, музыкантов, поэтов. Главное празднество в честь Минервы — богини мудрости — квинкватрии... было праздником римских ремесленников и днями, когда учителя получали плату за обучение детей» [4, с. 43–44]. При этом обратим внимание на сам тип западного менталитета, для которого, как известно, характерно редкое единообразие, но главное — способность четко дифференцировать такие понятия, как «ум» и «мудрость», «рассудок» и «разум», «логика» и «прагматика». И хотя никто, конечно, не оспаривает этой его способности, однако вслед за российско-американским философом М. Н. Эпштейном зададимся вопросом: «Можно ли определить столь темный и ускользающий предмет, как мудрость?» [18, с. 7].

В самом деле, во всех определениях мудрости подчеркивается ее отличие и от чистой этики, и от чистого теоретизирования, и от чистой прагматики, хотя первоначально греческое «sophia» принадлежало все-таки практической сфере (искусству ремесленника). Однако, пройдя тысячелетия своих метаморфоз, западный интеллектуализм в конечном счете пришел к более или менее определенному выводу:

[1] Показательно в этом плане, что первые две жены Манаса — Караборк и Акылай — были бездетными [3, с. 75].

«Мудрость — это ум ума, способность умно распоряжаться собственным умом» [18, с. 12]. Иными словами, это способность разума к максимально полному самоконтролю, это некоторый метаметаразум. Но главное — это не безотносительный к чему бы то ни было, не абстрактный метаразум, а лишь одна из его способностей. Это та его способность, которая ориентирована на установление наилучших человеческих отношений. Но какие из них считать наилучшими? Очевидно, такие, в которых, как известно еще со времен Семи греческих мудрецов, найдена и соблюдена определенная мера: «Мера — наилучшее!», «Ничего сверх меры!». В этом плане, как ни парадоксально может показаться на первый взгляд, наиболее удачное определение мудрости принадлежит русской поэтессе Софье Шаталовой, которая, будучи из-за своего аутизма не способной разговаривать, написала: «Мудрость — мера между “мало” и “много”». Среди подобных строк-афоризмов, написанных ею еще в возрасте 8–10 лет, есть и такие: «Надо — кнут для воли», «Мысль — самая мощная после любви сила в мире» [12, с. 19].

Относительно приведенных строк важно подчеркнуть, что их принадлежность, действительно, парадоксальной выглядит только внешне. Почему, в самом деле, парадоксальным следует считать тот факт, что наиболее адекватным выразителем мудрости (как формы мета-, или самосознания) становится человек, оригинальность мышления которого как раз и заключается в «погруженности в себя» (именно так переводится с латинского слово «аутизм»)? Почему парадоксальным следует считать тот факт, что наиболее адекватным выразителем мудрости становится человек невероятно юного возраста, если аутизм в тяжелой форме означает повышенную «погруженность в себя» и потому особенно способствует ранней такой «погруженности»? Почему парадоксальным следует считать тот факт, что наиболее адекватным выразителем мудрости западного типа становится человек, взращенный русской культурой, если он этой культурой, действующей по принципу «Нет пророка в отечестве своем», воспринимается исключительно в качестве маргинала [12]? Между тем, как вправе возразить любой знаток особенностей интеллектуализма, всякая метадеятельность сознания в западном менталитете базируется все-таки на логическом, то есть правильном мышлении, в то время как аутизм, как ни крути, является отклонением от нормы (правильности). Что ж, действительно является, но отклонением от собст-

венно психической нормы, а не интеллектуальной (неслучайно «...почти четверть программистов в корпорации “Майкрософт” — аутисты» [12, с. 19]).

Если теперь опять обратиться непосредственно к предмету анализа, то самое время еще раз задаться вопросом о гендерной специфике мыслительной деятельности, то есть прояснить, действительно ли женское мышление так уж алогично, как это принято считать. Может быть, и впрямь, как утверждают некоторые психологи, женщины — из-за асимметрии в функционировании полушарий головного мозга у представителей разного пола — хуже мужчин оперируют тем самым логосом, который в западной ментальности есть одновременно и правильное мышление, и идея, и закон, и порядок, и духовная сила? А может быть, дело заключается всего лишь в христианском мифе о принципиальной женской неполноценности? Иначе откуда именно на этапе ухода из античности наблюдается столь обостренная агрессивность у мужской позиции по отношению к социально-интеллектуальной роли женщины? Откуда, в частности, филиппики Тертуллиана, обращенные не просто в адрес женщин, а женщин-гностиков: «Сами женщины еретические как дерзки! Они осмеливаются учить, диспутировать, браться за заклинание духов, обещать исцеления, может быть, и крестить» [14, с. 257]? И откуда уникальная для эпохи вроде пока еще преследования христиан ситуация, когда эти христиане, не представляя официальной для тогдашнего Египта религиозности, растерзали, охваченные фанатической ненавистью, даже не язычника-мужчину, а выдающуюся в своем уме и учености женщину Гипатию? Может быть, дело заключалось всего лишь в том, что математик, механик и астроном Гипатия была еще и талантливейшим полемистом-философом, имевшим несчастье победить в публичной дискуссии того самого епископа Кирилла Александрийского, который, как утверждают, и направил на свою «обидчицу» обезумевшую толпу христиан?

Все эти вопросы, впрочем, давно воспринимаются, с одной стороны, почти как риторические, а с другой, — как не вполне корректно сформулированные. В самом деле, справедливости ради следует признать, что прямого вопрошания о логической способности женского ума они и впрямь не содержат. Между тем справедливо и то, что в мужских рассуждениях о женской алогичности также не просматривается особой конкретики в понимании логического феномена, хотя,

как это было показано выше, уже само слово «логика», заключающее в себе не менее двух десятков различных, иногда взаимоисключающих смыслов, побуждает к такой конкретизации. А поскольку автор этих строк является дипломированным логиком с большим опытом преподавания дисциплин логического цикла (в российских и киргизских вузах), то, быть может, его гендерные наблюдения, вынесенные из упомянутого опыта, все-таки заслуживают доверия в качестве посылок производимых здесь выводов? Наблюдения же эти всякий раз удивляли самого их автора тем, что сильно расходились с заранее готовыми ожиданиями, которые, понятно, в свою очередь являлись продуктом воспитания, определяемого привычными стандартами христианизированной культуры. Иными словами, вопреки стереотипам-предположениям, женская часть учебных групп осваивала логику в среднем заметно эффективнее, нежели мужская (а лучшим логиком за все годы преподавания оказалась киргизская студентка с примечательным именем Каныкей, которая специализировалась в области социальной философии, то есть, по-другому, любомудрия).

При этом если с фактом женского превосходства в восприятии логики постепенно свыкаешься, то к другому обстоятельству оказываешься неготовым никогда. Речь идет о том, что даже блестяще освоившие логическую науку женщины на самом деле предпочитают в своих повседневных решениях обходиться без ее помощи. Почему? Возможно, потому, что они, понимая лучше, чем кто-либо другой, разницу между логикой (статичным мышлением, принципиально отвлекающимся от своего содержания) и нелогикой (мышлением, находящимся в непрерывном развитии и в основном следующим своему содержанию), с полной определенностью осознают: во-первых, рациональность в мышлении (то есть собственно логика) и рациональность в поведении далеко не одно и то же, а потому их совпадение исключено, во-вторых, рациональность в поведении все-таки важнее демонстрации искусства логически мыслить, и в-третьих, успешность адаптации женщин к маскулинно-патриархатному миру прямо пропорциональна убежденности мужчин в их собственной монополии на логику. Не исключено, что именно из такого осознания и родилась известная банальность (или мудрость?), согласно которой умной бывает лишь та женщина, которая умеет скрывать свой ум от мужчины.

Таким образом, приходится признать, что хотя в рассмотренных типах ментальности представления о мудрости различны, однако ее

символом во всех случаях выступает именно женщина. При этом близки и вторичные символы, а также их, порой противоречивые, восприятия: сова [1, с. 479; 2, с. 263; 6, с. 62–63], змея [1, с. 165–170; 15, с. 157–160], золото [1, с. 171–173; 2, с. 210–211]. Кроме того, ментально схожи ассоциативные связи женщины-мудрости с женщиной-практичностью, женщиной-изворотливостью, женщиной-колдовством (хотя в последнем случае оценочные характеристики варьируются от восхищенно-положительных до агрессивно-отрицательных). В то же время характеристики самой женщины как символа мудрости, а заодно и значимость последней отмечены в каждой из рассматриваемых ментальных традиций своими культуро-специфическими особенностями.

Так, западная культура в женщине-мудрости ценит логику и исследовательскую склонность, ученость и аналитику, критичность и искренность, практичность и организованность, абстрактный универсализм и сакрализированную одухотворенность, а в целом — гармонию когнитивных, этических, эстетических, возрастных и прочих параметров (при этом исключается ее связь с семьей и мужчиной: даже плодородие символизируется девой, а не женщиной-матерью). Русская культура в качестве аналогичных характеристик-ценностей выдвигает в основном сметливость, увертливость, практическую изворотливость, прихотливость и изощренность ума (на грани колдовства), а также базирующееся исключительно на любви/верности/жертвенности целеполагание самой деятельности разума (при этом наблюдается весьма настороженное отношение к учености-образованности и индифферентизм к сакральным аспектам, внешности, возрастным параметрам, замужеству, семье). Наконец, восточная культура в женщине, претендующей на символ мудрости, выделяет здравый смысл (в отличие от логики), узкий практицизм, хитрость, изворотливость, обладание необходимым возрастом (в противовес западно-ментальным ценностям — лучше постарше), принадлежность к нужному родовому клану, приверженность интересам этого клана (вплоть до релятивистского обращения с моралью), ориентированность на политическую власть, исключительно сакральную одухотворенность, подчиненность мужчине и семье как основную цель мудрости (при этом для женщины как символа мудрости неважны образованность, красноречие, внешность). Что касается собственно мудрости (вне ее гендерной символизации), то таковая, при всей специфич-

ности ее понимания в разных ментальных традициях, на Западе и Востоке ценима необычайно высоко, а в России — настороженно и противоречиво.

---

1. Адамчик В. В. Полная энциклопедия символов и знаков. Минск : Харвест, 2008.

2. Алексеенко В. В., Горецкая И. С., Коган Э. В., Колесникова А. С., Рахно М. О. Полная энциклопедия символов, эмблем и знаков. Ростов н/Д : ИД ВЛАДИС; М. : ИД «РИПОЛ Классик», 2008.

3. Байджиев М. Сказание Манас, Семетей, Сейтек: Поэтическое переложение трилогии кыргызского эпоса «Манас» / ред. и авт. послесл. Г. Н. Хлыпенко. Бишкек : Бийиктик, 2013.

4. Ботвинник М. Н., Коган М. А., Рабинович М. Б., Селецкий Б. П. Мифологический словарь. М. : Просвещение, 1965.

5. Еникеев М. И. Психологический энциклопедический словарь. М. : ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006.

6. Зигуненко С. Н. Знаки и символы. М. : АСТ : Астрель : Транзиткнига, 2005.

7. Ибраимов О. О 1000-летии «Манаса», о спорах вокруг него, о духовной силе эпоса. Академические вечера. Вечер третий // Белый Парус. Интернет-газета. URL. http://www.paruskg.info/2011/07/20/46931.

8. Иванова И. И. Рационалистические ереси в истории христианства. Бишкек : РАЙТЕХ, 2003.

9. Курбатов В. И. Женская логика (В шутку и всерьез о странностях молвы, сужденья, спора...). Ростов н/Д : Изд-во Ростовского ун-та, 1993.

10. Мифологии древнего мира / пер. с англ. М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977.

11. Народы и религии мира: Энциклопедия / гл. ред. В. А. Тишков, ред-кол.: О. Ю. Артемова, С. А. Арутюнов, А. Н. Кожановский и др. М. : Большая Российская энциклопедия, 1999.

12. Позднякова М. «Живу нигде и везде». Соня Шаталова «разговаривает» с миром стихами // Аргументы и факты. № 6 (1630). 8–14 февраля 2012 г.

13. Пословицы и поговорки русского народа. Из сборника В. И. Даля / под общ. ред. Б. П. Кирдана. М. : Правда, 1987.

14. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев : Тип. Акционерного Общества «Петр Барский в Киеве», 1917.

15. Похлебкин В. В. Словарь международной символики и эмблематики. М. : ЗАО Центрполиграф, 2006.

16. Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Т. XIX. Туркестанский край / под ред. В. П. Семенова-Тянь-Шанского. СПб. : Издание А. Ф. Девриена, 1913.

17. Социальная психология. Словарь / под ред. М. Ю. Кондратьева. М. : ПЕР СЭ, 2005.

18. Эпштейн М. Н. От мудрости к философии — и обратно // Философские науки. 2011. № 11. С. 6–17.

19. Юнусалиев Б. М. Кыргызский героический эпос «Манас» // Сказание о Манасе: сайт. URL. http://lib.rus.ec/b/215354/read.

П. Г. Мартысюк

Основные проблемы культуротворческой деятельности в контексте диалога создателя и потребителя

УДК 130.2

В статье исследуется природа творческой деятельности, а также вскрываются основные противоречия творчества, являющиеся следствием его реализации в социальном пространстве, в том числе в контексте диалога создателя и потребителя.

Ключевые слова: деятельность, диалог, культура, культуротворческая деятельность, творчество, создатель, потребитель.

P. G. Martysiuk. The Main Problems of Culture-Creative Activity in the Context of Dialogue Between Creator and Consumer

The article studies the nature of creative activity, and the basic contradictions of creativity are revealed, which are the consequence of its implementation in the social space including in the context of dialogue between creator and consumer.

Key words: activity, dialogue, culture, culture-creative activity, creativity, creator, consumer.

Все культурные приобретения человека — дело его собственного творчества. В них реализуется внутренняя установка на бесконечность и тоску человеческой личности по совершенству и полноте бытия. Это выражается в динамике его духа и воли. Он творит, конечно, в рамках определенных условий и применительно к данным условиям

© Мартысюк П. Г., 2014

жизни, но эти условия только указывают ему, где он может проявить свое творчество. Он творит, потому что может творить и потому в каждом факте своего творчества сам является первой и единственной причиной всего, что он делает.

Творчество, являясь самостоятельной сущностью, не только существует наряду с деятельностью, но и само выступает в качестве деятельности высшего рода, выражающей саму сущность человека. В процессе творческой деятельности осуществляется акт самопревышения, который позволяет творящему любой культурной эпохи выйти за пределы как самого себя, так и границы данного мира. Именно это делает смертного человека бессмертным, приносящим в жизнь непреходящие ценности и красоту.

Анализируя понятие «деятельность», необходимо заметить, что оно обозначает универсальную, специфически человеческую форму активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование. Как таковое, это понятие содержит в себе все сущностные человеческие характеристики. Но содержит их имплицитно, в свернутом виде. Когда же оно становится объектом специального анализа, возникает потребность развернуть его в систему понятий, определяющих деятельность со стороны либо структуры, либо общественных функций, либо ее культурных форм и разновидностей. Сказанное в полной мере относится и к понятию творчества как одному из существенных видов деятельности.

Понятия «деятельность» и «творчество», разумеется, не тождественны. Творчество есть, конечно, особенный деятельный процесс, отличающийся от нетворческой деятельности, но это такой особенный процесс, через который реализуется всеобщая сущность деятельности как способа бытия человека в мире.

Сказанное имеет принципиальное значение как для определения творчества, так и выявления критериев различения творческой и нетворческой деятельности.

Понятие «творчество» характеризует деятельность не столько со стороны ее количественной интенсивности, сколько — если сопоставлять количество с качеством — именно со стороны ее качественной новизны. Бесспорно, что творческая деятельность есть одновременно и наиболее активная деятельность, поскольку она обладает и наибольшей социальной ценностью, и полезностью.

В стандартной деятельности, пусть даже довольно интенсивной, возникающее новое однопорядково со старым, новое же, создаваемое в творческой деятельности, есть более совершенное по сравнению с предыдущим. Хотя оно и основывается на старом (известном), но в то же время и диалектически его отрицает (снимает), развивая это старое по пути качественного обновления. Новое, которое возникает посредством творчества, есть не просто создание несуществующих объектов и процессов, а создание объектов и процессов в отличительной от прежней и пока еще неизвестной людям качественной определенности.

Творческий акт может быть оценен как прирост бытия, создающий принципиально новую реальность, которая по своему содержательному наполнению превышает содержательность уже освоенного мира. В этом смысле любой творец, проживая творческий процесс, не знает, в каком конечном продукте он может быть окончательно осуществлен. Это объясняется тем, что творческий замысел по своему существу оказывается богаче уже созданных произведений, так как продуктивное сознание проявляется в постоянном желании заглянуть за границы уже освоенного, превзойти в каждом новом творческом акте не только устоявшиеся матрицы и коды культуры, но и себя вчерашнего. Переходность сознания обнаруживается в усилии изобретать новый говорящий язык искусства, способный быть камертоном, выразителем новых состояний культуры, в том числе еще не вполне осознанных.

Культурный диалог в рамках настоящего исследования открывает перспективы реализации творческой деятельности как на внешнем, так и на внутреннем плане. В последнем случае речь идет о влиянии творческих процессов на духовную природу лиц, включенных в творческий диалог. Личность создателя воспринимает себя творцом тогда, когда ее уникальный внутренний мир становится внешним преобразованным бытием, новой ранее не бывшей предметной реальностью. При этом внутреннее содержание личности создателя, обладающее неклишированной и адогматичной направленностью, по-разному может реализовать свое творческое начало, и полнота его творческого самовыражения достигается через создание и использование различных культурных форм. Каждая из этих форм обладает своей «специализированной» смысловой и символической системой.

Процесс сотворения культурного продукта предполагает единство объективных и субъективных ценностей. При этом чтобы объективная ценность стала мотивом, определяющим творческую направленность субъекта, она должна быть интериоризована, должна стать внутренним достоянием, потребностью создателя. В процессе интериоризации немаловажную роль играет общественная обусловленность потребностей индивида: приобщение к объективным ценностям диктуется и вознаграждается обществом хотя бы в виде поощрения действий по созиданию предметов интерсубъективного, всеобщего потребления. Однако интериоризованную объективную ценность нельзя отождествлять с общественно обусловленной потребностью, так как последняя, в принципе, может все еще оставаться только субъективной. Это можно объяснить тем, что общественные основы творчества могут определенным образом стимулировать творческую активность, умножать ее силу, расширять диапазон и увеличивать интенсивность и, наоборот, придавать ей ложную направленность, иссушать потенциал, разрушать творческую индивидуальность. По этой причине только личностная субъективная деятельность может быть деятельностью, создающей подлинный продукт творчества.

Реализовывая свой творческий замысел, личность создателя получает, как правило, больше того, что в ней было «сначала», его потенция переходит в предметность культуры. При этом создание творческого продукта открывает возможности выхода за пределы сотворенного. В результате творчество как реализация возможностей есть создание новой действительности. По этой причине объем и сила творческого осуществления, опредмеченного в произведении, имеет множество степеней, и нет никакого основания для мыслящего духа создателя окончательно остановиться на той ступени, которую мы не успели достигнуть в настоящую историческую минуту, считая ее завершающей.

Создатель бесконечно предается интенсивной творческой деятельности, порождающей реальность, параллельную повседневной, эмпирической. Реальность, уходящую в глубины его авторского «Я». В связи с чем обретающую экзистенциальный характер. Причем, благодаря онтологичности устремлений, в этом типе креативности органично сочетаются гносеологический, эстетический и этический компоненты. В целом, интенсивный тип творческой деятельности «рабо-

тает» в духовной сфере и основным «продуктом» его являются духовные ценности.

Важнейшим элементом сознания создателя выступает способность к трансцендированию, которая до бесконечности приоткрывает занавес искомой истины, запечатленной в создаваемом им продукте. По сути, в процессе сотворения культурного продукта (например, написания книги) создатель выходит за пределы своей самости, открывая мир высших духовных ценностей.

Не случайно Ф. Шеллинг обращает внимание на то, что «художественное произведение… всегда содержит более того, что художник намеревался высказать, в силу чего сам продукт художественного творчества приобретает характер “чуда”, которое, “даже однажды совершившись, должно было бы уверить нас в абсолютной реальности высшего бытия”... Художник вкладывает в свое произведение помимо того, что входило в его замысел, “некую бесконечность”, не доступную ни для какого “конечного рассудка”» [4, с. 30].

Следует обратить внимание на то, что в своем идеальном выражении творчество создателя не только должно получить общественное признание, но и способствовать гармоническому и всестороннему развитию создателя, его постоянному духовному самосовершенствованию. Конечно, не всегда созданный творческий продукт совпадает с творческим замыслом, что в итоге имеет деструктивные последствия для личности самого творца, осознавшего всю неоправданность мучительного процесса, предшествовавшего творению. В письме, обращенном к исследовательнице своего творчества, Т. Манн писал: «Не без жеста стыдливого отрицания замечаю я порой, например, что на основании моих книг меня считают прямо-таки универсальным умом, человеком энциклопедических знаний. Трагическая иллюзия. На самом деле я для писателя... всемирно известного невероятно не образован. В школе я не обучался ничему, кроме как чтению и письму, маленькой таблице умножения и немного латыни… Так я поочередно был образованным медиком и биологом, хорошо подкованным востоковедом, египтологом, мифологом и историком религии, специалистом по средневековой культуре и поэзии и т. п. Плохо, однако, что как только произведение, ради которого я шел на такие научные расходы, закончено и отставлено, я с невероятной быстротой забываю все выученное на этот случай и с пустою головою пребываю в жалком сознании полного своего невежества, так что можно представить себе

горький смех, каким отвечает на мои дифирамбы моя совесть» [2, с. 300].

Противостояние мира художественного, возвышенного и мира повседневного, банального обостренно ощущается людьми творческого склада ума. Об этом свидетельствует признание Блока: «Чем глубже любишь искусство, тем оно становится несоизмеримее с жизнью; чем сильнее любишь жизнь, тем бездоннее становится пропасть между нею и искусством» [1, с. 135]. Еще более пессимистично самонаблюдение Цветаевой: «Художник, чтобы быть художником, убивает в себе человека; человек, чтобы жить, отказывается от искусства» [3, с. 158].

Разрушительные интенции, сокрытые в творческой деятельности, можно отнести к двум видам. Первые из них затрагивают бытийную основу творчества и выражаются в следующем: процесс сотворения новых ценностей сопровождается уничтожением прежних; активизация одной стороны творчества приводит к невозможности реализовать бесконечное множество других; творение, взятое в своем предельном выражении, порождает реальность, убеждающую творца в ограниченности его возможностей, что препятствует дальнейшему творческому поиску. Второй вид деструктивности творчества формируется в социокультурном пространстве. К нему можно отнести следующие моменты: творчество на выходе имеет результат, провоцирующий непредсказуемость социокультурных последствий; в угоду социокультурной усредненности творчество может утратить неповторимость, т. е. свое смысловое ядро, что способно привести к разрушению личности творца.

С целью избежания деструкции, потенциально сокрытой в творчестве, особое значение придается саморазвертыванию и самокоррекции мировоззренческой системы автора в процессе его взаимодействия с миром. В ходе его происходит формирование мировоззренческой системы субъекта творчества и ее экспликация, а также одновременное «обратное» воздействие (влияние мировоззренческих установок на творческий процесс), представляющее собой своеобразный самоконтроль и самодетерминацию субъекта творчества.

В отличие от создателя, чья культурная деятельность сводится к реализации творческого замысла, творчество личности потребителя раскрывается через распредмечивание авторского замысла, в результате которого становится возможным освоение внутреннего мира

другого человека (автора) и приведение его в соответствие со своим внутренним духовным миром. Приобщаясь к творчеству создателя, личность потребителя является собственником культурного продукта в той мере, в какой он отвечает ее духовным запросам. По мере развития личности потребителя прежде освоенный ею культурный продукт начинает восприниматься в ином ракурсе. Поэтому в любой области человеческой деятельности акт сотворения культурного продукта влечет за собой создание новой информации, возникающей в процессе распредмечивания авторского замысла.

Самотворчество роднит создателя и потребителя, в силу того, что является важнейшим средством преобразования себя. Оно направлено на приобретение новых качеств в жизнедеятельности. Иначе говоря, самотворчество является созидательным процессом, обращенным не вовне, а вовнутрь. В этой связи существует множество векторов творческой деятельности, которые отражают этот процесс в системе таких категорий, как самообразование, самооценка, самолюбие, самоконтроль, саморегуляция, самоответственность, самовоспитание, и других, а в своей совокупности они характеризуются как самотворчество, усовершенствование своей личности.

Самотворчество имеет субъективные предпосылки, детерминированные самой творческой деятельностью, предъявляющей требования к личности создателя и личности потребителя для повышения их продуктивности. Следовательно, творчество и самотворчество — это две стороны единого процесса, органически взаимосвязанные между собой, это пути человека к творческой зрелости.

Диалог создателя и потребителя открывает перспективы исследования социальной природы творчества. При этом необходимо отметить, что социальная потребность в том или ином творчестве в определенном смысле направляет творческий процесс и одновременно образует его цель. Предмет потребности в этой связи совпадает с предметом творчества, на которую он направлен. Удовлетворяя свои собственные потребности, человек вместе с тем удовлетворяет и потребности общества, в котором он живет и творит.

Порой творцу не под силу воплотить масштабные проекты, например грандиозные строительные сооружения. В их строительстве участвуют представители многих профессий: плотники, каменщики, стекольщики и др. Все они вносят свою лепту в реализацию творче-

ского замысла архитектора. Однако при этом творцами не являются, так как их действия носят чисто механический характер.

Общественные потребности и интересы, будучи осознанными и прочувствованными человеком, становятся внутренними, личными потребностями, которыми он руководствуется в своем творчестве. Было бы упрощением рассматривать творческую деятельность как непосредственную реализацию тех потребностей, которые предъявляет общество. Эти требования должны стать самосознанием, внутренней потребностью, что осуществляется в процессе социализации личности. Условия социализации формируют творческие способности личности, ее духовный мир. И это можно понять, только поняв особенности взаимоотношений, существующих в обществе между людьми.

Правильное понимание социальной детерминированности культуротворчества в различных его видах позволяет представителям различных социальных групп глубоко осознать значение своего труда, его необходимости и чувства ответственности за его результаты. Это особенно важно для научного творчества, когда его результаты в конечном итоге могут быть использованы в антигуманных целях.

---

1. Блок А. А. Об искусстве. М. : Искусство, 1989.
2. Манн Т. Письма. М. : Наука, 1975.
3. Цветаева М. Об искусстве. М. : Искусство, 1991.
4. Шеллинг Ф. Философия искусства. СПб. : Алетейя,1999.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Н. Е. Вокуев

Жизнь как сон: онтологический кризис и его репрезентация в фильме Р. Линклейтера «Waking Life»

УДК 791.43.01

Статья рассматривает фильм Ричарда Линклейтера «Жизнь наяву» (2001) как метафору онтологического кризиса. Последний ассоциируется с растущим влиянием визуальных медиа, смешивающих привычную реальность с ее бесчисленными репрезентациями. Исследуя такие темы, как иллюзорность «я» и неустойчивость социальной реальности, фильм в то же время сравнивает жизнь с бесконечным осознанным сновидением, выхода из которого нет. В статье также анализируются оригинальная визуальная стилистика «Жизни наяву» и связь между сновидением и визуальными медиа, такими как кино и телевидение.

Ключевые слова: онтологический кризис, визуальные медиа, кино, осознанное сновидение.

N. E. Vokuev. Dream-like life: ontological crisis and its representation in Richard Linklater's film «Waking Life»

This paper considers Richard Linklater's «Waking Life» (2001) as a metaphor of ontological crisis. The latter is associated with the growing influence of visual media which confuse habitual reality with its innumerable representations. Exploring such themes as illusiveness of self and instability of social reality, the film at the same time compares the life with an endless lucid dream with no way out. The paper also analyzes «Waking

© Вокуев Н. Е., 2014

Life's» original visual stylistics and connection between dreaming and visual media such as film and television.

Key words: ontological crisis, visual media, cinema, lucid dreaming.

В современном мире «реальность» едва ли не стала одним из тех слов, что принято закавычивать. Социогуманитарная мысль, кажется, окончательно разделалась с претензиями на ее объективное постижение. Сегодня реальность мыслится как конструкт, как то, что формируется мышлением. Это вовсе не отрицает существования объективной реальности, однако ее осмысление всегда сопряжено с репрезентацией, с посредничеством изображений и слов. В лакановском психоанализе эта неизбежная конвертация реальности в образы и символы подчеркивается наличием инстанции Реального, которое апофатично и не поддается символизации и воображению. Чувство утраты реальности транслируется и в художественных текстах, одному из которых — фильму американского режиссера Ричарда Линклейтера «Жизнь наяву» — посвящена эта статья.

Кризис онтологии

Важной предпосылкой современного онтологического кризиса, очевидно, стало то, что Ницше метафорически обозначил как «смерть Бога», — девальвация высших ценностей, обнаружившая на месте некогда фундаментальных понятий зияющую пустоту. Последствия этого обесценивания проявились в том, что человек очутился в мире со сбитыми ориентирами и утратил чувство реальности.

Впрочем, утрату этого чувства нельзя сводить лишь к развенчанию метафизики. Культуролог М. Н. Эпштейн выводит онтологический кризис из предложенного им же закона истории, заключающегося в отставании человека от человечества. С каждым новым поколением, поясняет ученый, на человека наваливается все больший объем накопленных предыдущими веками знаний, которые он оказывается попросту не в состоянии усвоить. Отсюда и отчуждение реальности от человека, зафиксированное в философии экзистенциализма, и, далее, постулируемое постмодернизмом и постструктурализмом исчезновение самой реальности. Все это «ступени одного поступательного процесса, в котором сумма всей информации, выработанной человечеством, делается все менее доступна отдельному индивиду. Этот процесс совершается не в арифметической, а в геометрической про-

грессии; развитие человечества — информационное, технологическое — непрерывно ускоряется по экспоненте» [4].

Как отмечает М. Н. Эпштейн, сумма знаний и количество «новостей», которые накапливались в течение всего XVI или XVII вв., теперь поставляются в одну неделю. Темп производства информации, по словам ученого, возрос в тысячи раз, притом, что накопленная предыдущими временами информация продолжает суммироваться и обновляться в составе новых информационных ресурсов. В итоге современный человек «вынужден за свою жизнь воспринять в десятки тысяч раз больше информации, чем его предок всего лишь 300−400 лет назад» [там же]. К последствиям такого информационного взрыва М. Н. Эпштейн относит своеобразную травму, которая отбивает у субъекта способность воспринимать реальность «вглубь» и вынуждает его видеть в ней лишь знаковую поверхность, симулякры, за которыми больше нет никакого референта.

Аллюзия на известную концепцию гиперреальности, предложенную Жаном Бодрийяром, здесь вполне обоснована. Обращаясь к борхесовской метафоре предельно детализированной карты, покрывшей всю территорию картографируемой Империи, французский философ утверждал, что в сегодняшнем мире карта предшествует территории и порождает ее. В терминологии Бодрийяра это последствие утраты референциальности получило название прецессии симулякров: «Речь больше не идет ни об имитации, ни об удвоении, ни даже о пародии. Речь идет о замене реального знаками реального...» [5, с. 11].

Жан Бодрийяр связывал такое положение вещей с засильем образов, порождаемых СМИ. Переизбыток визуальной информации позволил другому французскому теоретику Ги Дебору (очевидно, оказавшему значительное влияние на Бодрийяра) охарактеризовать современный ему социум как «общество спектакля», в котором отношения между людьми опосредованы образами. Дебор также указывал на утрату реальности, виной которой — тот самый спектакль, т. е. капитал, трансформирующийся в образ самого себя. «Там, где реальный мир превращается в простые образы, простые образы становятся реальными сущностями», — писал основатель Ситуационистского интернационала [6, с. 29].

В поисках утраченной реальности

Согласно Бодрийяру, утрата реальности порождает острую ностальгию по ней, которая и лежит в основе перепроизводства знаков реального, или гиперреальности. Французскому философу вторит немецкий медиа-теоретик Норберт Больц, утверждающий: «именно потому, что все чувствуют, что медиа с их инсценировочной мощью все глубже вторгаются в действительность, нарастает тоска по “действительной” действительности и эту потребность удовлетворяют тоже медиа. В этом состоит тайна успеха *reality-TV*, “шокументаций” и вуайеристского телевидения типа “Большого брата”. В мире симуляции люди одержимы поиском реальности» [1, с. 38−39].

Тоска по утраченной реальности (см. статью И. Е. Фадеевой [3]) не только компенсируется симулирующими ее шоу, но также продуцирует сюжеты, транслирующие чувство этой утраты. В фильмических нарративах, эксплуатирующих параноидальное чувство искусственности, иллюзорности окружающего мира, встречаются и фантазматические образы вновь обретенной реальности.

«Добро пожаловать в пустыню реального», — цитирует Морфеус бодрийяровские «Симулякры и симуляцию», приглашая главного героя «Матрицы» (1999 г.) в мир, разрушенный в ходе войны с машинами и укрытый от людских глаз компьютерной программой. В драме «Шоу Трумана» Питера Уира (1998 г.) герой Джима Керри обнаруживает, что всю свою жизнь провел в выстроенной под него действительности телевизионного шоу, и в конце концов сбегает в «действительную» действительность. А персонажи «Бойцовского клуба» Дэвида Финчера (1999 г.) обретают реальность своих «я», в драках сбивая друг с друга фальшивый налет цивилизации.

Впрочем, не все фильмы об утрате реальности тешат зрителя иллюзией ее обретаемости. К примеру, в *eXistenZ* Дэвида Кроненберга (1999 г.) стираются границы между реальным миром и успешно имитирующими его играми, а некоторые персонажи в финале так и не понимают, покинули ли они виртуальные тела своих аватаров или попрежнему пребывают в игре. К слову, здесь канадский режиссер отчасти повторяет свою раннюю ленту — хоррор «Видеодром» (1983 г.), в котором видеокассета погружала зрителей в галлюцинаторный мир, где стиралась грань между кошмаром и реальностью.

Фильмы братьев Вачовски, Питера Уира и Дэвида Кроненберга, где так или иначе фигурируют телевидение, компьютерные программы и игры, иллюстрируют важный факт: онтологический кризис связан не просто с переизбытком информации, но с интенсивным развитием визуальных медиа.

Как отмечает немецкий искусствовед Оливер Грау, визуальные медиа пережили в своей истории три «разлома»: изобретение перспективы, изобретение мнимого движения изображений (кинематографии) и мнимой реакции изображений на действия пользователя (интерактивности). Основная же мотивация их распространения и развития — увеличение суггестивной силы. Новые формы визуальных медиа все глубже и интенсивней втягивают в сконструированную ими иллюзию зрителя, который, в свою очередь, постепенно привыкает и адаптируется к ним[1]. Отсюда, отчасти впадая в медиадетерминизм, можно предположить, что дистанцирование по отношению к уже привычному визуальному медиуму сопряжено с некоторым восстановлением чувства реальности, появление же новых техник производства изображений и иллюзий, напротив, форсирует онтологический кризис. Так происходит экспансия медиареальности.

От «электрического сна» к осознанному сновидению

В отличие от вышеупомянутых лент, фильм одного из лидеров американского независимого кино Ричарда Линклейтера «Жизнь наяву» (2001 г.)[2] не слишком известен российскому зрителю, как и в целом творчество режиссера. При этом картина, на наш взгляд, являет

[1] «...когда на сцену выходит новый медиум, способный производить иллюзии, то расширяется промежуток между силой воздействия образа с одной стороны и осознанным, отрефлексированным дистанцированием с другой. Вскоре после непрерывного и часто непродуманного использования этот промежуток снова начинает сужаться. Привыкание стачивает иллюзию, вскоре ей уже не достает сил, чтобы обмануть сознание, она становится блеклой, а зрители апатичными. При этом мы постепенно получаем компетенцию в обращении с тем или иным медиумом, что является предпосылкой для его содержательно-рефлексивного и художественного использования. Однако рано или поздно этот процесс прерывается появлением нового медиума, который обладает еще большей привлекательностью для глаз и еще большим суггестивным потенциалом: такой новый медиум опять ввергает зрителя в пространство иллюзии» [2, с. 20].

[2] Распространенный в России перевод названия фильма «Waking Life» как «Пробуждение жизни» не является корректным.

собой весьма оригинальную метафору онтологического кризиса. «Жизнь наяву» можно интерпретировать как попытку образно осмыслить положение современного человека, «заброшенного» в крайне неустойчивый, изменчивый и к тому же интенсивно медиатизирующийся мир.

Структурно шестой фильм Линклейтера напоминает его вторую картину «Бездельник» («Slacker», 1991), в которой сквозь череду не связанных друг с другом диалогов многочисленных персонажей открывался один день из жизни техасской богемы. В «Жизни наяву», в отличие от «Бездельника», появляется главный герой. Персонаж, сыгранный Уайли Уиггинсом, становится невольным, чаще пассивным, участником философских и полуэзотерических диалогов, взлетает над городом в интерлюдиях и переживает несколько ложных пробуждений. В течение всего фильма он никак не может выбраться из своего сна.

«Жизнь наяву» затрагивает, помимо прочего, тему подобия кино и сновидения, которой столько же лет, сколько самому кинематографу. На это сходство обратили внимание на первых же порах существования нового медиума. Так, «электрический сон наяву» в стихотворении Блока — не что иное, как фильм. В 1920-е кино привлекло сюрреалистов, которые, по словам современного мэтра сюрреалистической образности Дэвида Линча, обнаружили в нем превосходный медиум, позволивший бессознательному заговорить. То же самое можно сказать о работах Ингмара Бергмана, Федерико Феллини и Андрея Тарковского, намеренно стиравших в своих фильмах границы между реальностью и сновидениями персонажей. Позже этот прием выродился в расхожий штамп фильмов ужасов, когда герой, просыпаясь от одного кошмара, оказывается в новом.

Пробуждения протагониста «Жизни наяву» лишены присущего хоррору драматизма. Нескончаемый сон персонажа Уайли Уиггинса — метафора тщетного поиска онтологических основ жизни. Пробуждения же — иллюзия обретения этой прочной опоры, которая в фильме развеивается при взгляде на табло электронных часов с «плавающими» цифрами или при напрасной попытке погасить свет с помощью выключателя.

Новаторство подхода Ричарда Линклейтера к изображению сновидения — в технике ротоскопирования, которая позже помогла режиссеру передать параноидальное восприятие мира героем-

наркоманом в экранизации «Помутнения» Филипа К. Дика (2006 г.). Суть этой техники заключается в том, что каждый отснятый кадр обрабатывается художниками-аниматорами. В результате фильмические образы как бы скользят по грани между реалистичным миром кино и искусственным миром анимации.

Как отмечает исследователь кино и телевидения Пол Уорд, специфическая образность «Жизни наяву» погружает зрителя в схожее онтологическое сомнение, какое переживает и главный герой: «Факт, что Уайли Уиггинс не может до конца определить, спит он или бодрствует, отражается в нашем восприятии фильма — что это: анимация? съемка с живыми актерами? немного того и другого? Его “неуверенность” напрямую отражает нашу собственную, касающуюся онтологического статуса того, что мы испытываем» [7, с. 163].

Эта «неуверенность» усугубляется тем, что размеры предметов и контуры человеческих фигур в фильме подвижны. В «Жизни наяву» все течет и изменяется, только вопрос перед главным героем стоит о том, как выйти из этой «реки». Линклейтер сравнивает жизнь не просто со сновидением, но со сновидением осмысленным — некогда эзотерической шаманской практикой, популяризованной работами Карлоса Кастанеды и заключающейся в развитии способности контролировать ход и содержание сна. Впрочем, герою Уайли Уиггинса эта способность недоступна.

«Жизнь наяву», конечно, допускает самые разные прочтения. Так, к концу фильма протагонист, впадая в отчаянье от невозможности проснуться, начинает подозревать в своем состоянии нечто вроде посмертного сновидения (в самом начале его сбивает автомобиль). Такая трактовка сближает «Жизнь наяву» с другим шедевром американского независимого кинематографа — «Мертвецом» Джима Джармуша (1995 г.), где многие в приключениях раненного в сердце кливлендского бухгалтера Уильяма Блейка видят аналогичный «трип» после смерти. Аналогии эти подкрепляются схожими концовками обоих фильмов: в исчезающем в небе силуэте Уайли Уиггинса угадывается и персонаж Джонни Деппа, удаляющийся в погребальной ладье в открытое море. Впрочем, сам режиссер, по всей видимости, не согласился бы с такой узкой трактовкой.

Сны о чем-то большем

То, что сон в «Жизни наяву» не сводится к смерти, подчеркивается тематикой многочисленных монологов и диалогов (некоторые из них, кстати, исполнили профессиональные философы). Здесь и экскурсы в практики осознанных сновидений, и рассуждения об иллюзорном и непостоянном характере идентичности, и апологетика экзистенциализма в сартровском изводе, и даже теории заговора. Вот биолог, то увеличиваясь, то уменьшаясь в размерах, эмоционально рассказывает о многократном ускорении эволюции и предрекает скорые мутации человеческого вида. Все в фильме проникнуто духом непостоянства и обманчивости. В сочетании с «плавающим» видеорядом они становятся характеристиками не столько сновидения, сколько современной социальной реальности, которую, к слову, Зигмунт Бауман не зря метафорически описывал как «текучую модерность».

В таком свете финальное «пробуждение» главного героя, успевшего выслушать самые разные, не совместимые друг с другом теории, лишь указывает на тщетность попыток постижения реальности. Есть в фильме и намек на роль медиа в разверзшемся кризисе онтологии. Это не только отсылки к ситуационистским идеям (в одном из эпизодов возникает призрак самого Ги Дебора), но и тема кино, к которой настойчиво обращается Линклейтер, то ротоскопируя сцену из своей же картины «Перед рассветом», то воспроизводя историю из старого документального фильма Мартина Скорсезе, то помещая героя в кинозал, где тот внимает обсуждению кинотеории Андре Базена. Есть в «Жизни наяву» и камео коллеги Линклейтера — Стивена Содерберга, который рассказывает анекдот о Луи Мале. Вдобавок ко всему, некоторые монологи в фильме, как речь того же Содерберга, произносятся «говорящими головами» в телевизоре.

Сама смена ситуаций, в которые попадает протагонист в своем сне, напоминает смену сцен в кино, и даже больше заппинг — переключение каналов дистанционным пультом. Герой, таким образом, оказывается кем-то вроде пелевинского Homo Zapiens. Впрочем, он при этом не становится, как полагал российский писатель, телепередачей, которой управляют дистанционно. Скорее, он дает себя увлечь этим потокам образов, скользит среди них, как его и призывал в начале фильма водитель странного гибрида лодки и автомобиля: «Это вроде моего окошка в мир, и каждую минуту я вижу разное шоу».

Осознанное сновидение, таким образом, становится не просто метафорой жизни в неустойчивом мире и не просто родственно кино и телевидению, но соединяет в себе то и другое: это жизнь в мире, лишившемся постоянства и «наводненном» создающими иллюзии визуальными медиа.

«Жизнь наяву» увидела свет в самый разгар дигитализации. Можно усомниться, что спустя 13 лет этот фильм по-прежнему улавливает дух времени. Однако если вновь обратиться к тезису о постепенно возрастающей иммерсивности визуальных медиа и постепенном же привыкании к ней, не окажется ли, что каждый новый виток медийного прогресса, стирая грань между привычной реальностью и иллюзией, актуализирует метафору осознанного сновидения?

В фильме Линклейтера есть характерный эпизод, где один из практиков управляемых снов делится с главным героем своей амбициозной задачей — развить 360-градусное видение. Эпизод этот наводит на размышления об интенциях создателей очков виртуальной реальности Oculus Rift с широким полем зрения, а также о подобии снов и виртуальных игровых миров. В конце концов, метафора осознанного сновидения вполне отражает мироощущение человека, живущего в эпоху, когда реальность все плотнее дополняется виртуальностью, а дети, по наблюдениям исследователей медиа, уже не ищут диктора за телевизором, зато пытаются увеличить «картинку» за окном, принимая стекло за сенсорный экран.

---

1. Больц Н. Азбука медиа. М. : Европа, 2011.

2. Грау О. Эмоции и иммерсия: ключевые элементы визуальных исследований. СПб. : Эйдос, 2013.

3. Фадеева И. Е. Тоска по реальности: культура non fiction как зеркало экзистенциальной семиотики // Семиозис и культура: интеллектуальные практики: монография. Сыктывкар : Коми пединститут, 2013. С. 44−55.

4. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна // Русский журнал : сетевой журнал. 1998. URL: http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm

5. Baudrillard Jean. Simulacres et Simulation. Galilée, Paris, 1981.

6. Debord Guy. La Société du Spectacle. Gallimard, Paris, 1992.

7. Ward P. “I was dreaming I was awake and then I woke up and found myself asleep”: Dreaming, Spectacle and Reality in *Waking Life* // The Spectacle of the Real. From Hollywood to Reality TV and Beyond. USA : Intellect Books, 2005. P. 161−172.

А. П. Люсый

В пространстве Лизиного пруда [1]

УДК 008

Существует ли московский текст/супертекст? При всем нежелании в Москве одного дома (и слова) оглянуться на другой (другое), стать с ним по линии, составить общей компанией ансамбль, поселить между собой регулярное, твердое пространство города (текста)? Актуальность этой проблемы обусловлена задачами адекватного осмысления пространственно-временного континуума русской культуры. Обозрение обширного поля мифологии, связанное как со столичным московско-петербургским метапространством, так и с отдельными точками городского локуса или событиями городской жизни, сама московская мифологизированная модель и ее текстуальное качество, позволяет положительно ответить на основной вопрос статьи.

Ключевые слова: панорамный взгляд, дуальная оппозиция, миф, утопия, пространство, текстопорождающая структура, ансамбль.

A. P. Lysiy. Pond of Lizas Crib: To prosveshchenchesky sources of the Moscow text

Whether there is the Moscow text/supertext? In case of all unwillingness in Moscow of one house (and words) to look back on another (another), to become with it on line, to make the general company ensemble, to lodge among themselves the regular, solid space of the city (text)? Relevance of this problem is caused by tasks of adequate judgment of a spatio-temporal continuum of the Russian culture. The review of an extensive field of the mythology, connected both with capital Moscow and Petersburg metaspace, and with separate points of a city locus or events of city life, the Moscow mythologized model and its textual quality, allows to answer the main question of article positively.

© Люсый А. П., 2014

[1] Статья представляет собой фрагмент книги автора «Московский текст: текстологическая концепция русской культуры», которая выходит в свет стараниями московских издательств «Русский импульс» и «Вече».

Key words: panoramic look, dual opposition, myth, utopia, space, structure of birth of text, ensemble.

После переезда столицы в Петербург Москва, как «вдова/вдовица», не очень следит за своей формой, не столько цитируя, сколько гастрономически потребляя (в частности, и саму себя), но больше отсыпаясь (и — на*сыпаясь* на далекое будущее). «Расплеснутые по обширному блюду части города словно путешествуют в разные стороны. Главным образом спят. Нет, не части одного города, но как будто многие города (Ломоносов насчитывал их десятками), разделенные пустошами или слепленные вплотную, словно соты. Эти московские “города” почивают днем и ночью или бодрствуют вполглаза.

Повсюду сады, зелеными облаками влекущиеся по земле, открывающие то там, то здесь пестрые скопления домов. Отдельно от остальных встают в парадных позах, редкие, украшенные колоннами, фигуры особняков. Вокруг хаос: ограды, заборы, лавки, на перекрестках полосатые будки — все по мелочи и дробно, и чем глубже в город, все дробнее и мельче, точно кашу вылили из горшка, и она растеклась по столу столицы. Улицы угадываются не везде, прохожие и экипажи редки. Церкви, близкие и далекие, перекликаются поверх всего крестами. Чудный вид! Река, пересеченная бродами и запрудами, не то стоит, не то движется.

Все это похоже на тогдашний русский письменный язык. Такое же медленное шевеление инертной массы слов, плотности и прорехи, ничем не объяснимые, и такая же всеобщая — полупустая — слитность. То есть: нежелание одного дома (и слова) оглянуться на другой (другое), стать с ним по линии, составить общей компанией ансамбль, поселить между собой регулярное, твердое пространство города (текста).

…Так же как в языке, в Москве встречаются иноземные вкрапления; эти фигуры очерчены ровно. Немцы на берегу Яузы некогда нарисовали квадрат своей слободы и одною его твердой формой отгородились от остальной Москвы точно невидимой стеной.

Не оттого ли московский переводчик Карамзин так внимательно рассматривает немецкие (языковые) формы? В них ему чудится пространство, которого нет в окружающей его кривоколенной действительности» [3, с. 33−34].

Структурированный европейским опытом карамзинский панорамный взгляд на Москву в какой-то мере предопределяет пушкинско-петровское обозрение петербургской панорамы в «Медном всаднике». «Видя в разумно организованном городском “гульбище” следствие просвещенности общества и “утонченного гражданского образования”, Карамзин позволяет себе утопические, как он сам признает, фантазии насчет идеального городского пейзажа на набережной Москвы-реки у Каменного моста: “…Если бы можно было сломать там Кремлевскую стену, гору к соборам устлать дерном, разбросать по ней кусточки и цветники, сделать уступы и крыльцы для всхода, соединить таким образом Кремль с набережною, и внизу насадить аллею”» [5, с. 244].

Добавляя к этой воображаемой композиции «вдали Воробьевы горы, леса, поля», Карамзин приходит к выводу: «Вот картина! Вот гульбище, достойное великого народа!» [4, с. 262−263]. Так московский пейзаж наделяется общенациональным, государственным звучанием, вступая в соперничество с прославленными европейскими видами. Но при этом пейзаж сей явно наделяется «предпетербургскими» приметами: «Воображаю еще множество лодок и шлюпок на Москве-реке с разноцветными флагами, с роговою музыкою: ежедневное собрание людей на берегу ее без сомнения произвело бы сию охоту забавляться и забавлять других…». Однако есть некая «высшая» точка зрения над таким сопоставлением: «Сверх того Кремль есть любопытнейшее место в России по своим богатым историческим воспоминаниям, которые еще возвысили бы приятность сего гульбища, занимая воображение». Преобразовательные фантазии Карамзина, однако, имеют свой предел: «Но это одна мысль. Кремлевская стена есть наш Палладиум: кто смеет к ней прикоснуться? Разве одно время разрушит ее, так же, как оно разрушило стену вокруг Белого города и Земляного». Образ Москвы Карамзина создает замкнутую текстопорождающую структуру: «И так удовольствуемся своим *бульваром*! Куда, господари мои, вы дозволите мне и теперь отправиться: ибо облака рассеялись и солнце проглянуло». Верный исторический взгляд, объединяющий «пейзажно-ландшафтное» и «историческое», как будто бы рассеивает скрывающие солнце облака.

В то же время в описании Карамзина возникает архитектурная дуальная оппозиция: Кремль и Пашков дом (на наш взгляд,

своеобразное архитектуроведческое предчувствие монументально-экзистенциальной петербургской оппозиции Медного всадника и Евгения). Утопичность проекта Карамзина заключалась в его привязке именно к кремлевским строениям. Идея «народного гульбища» нашла воплощение именно в Пашковом доме, который «вознесся выше» самого Кремля. Первое известное описание знаменитого сооружения словно иллюстрирует идеальные мечты Карамзина: «В многолюдной части города, на Моховой, недалеко от Каменного моста, на значительной высоте высится этот волшебный замок… два входа ведут в дом. По ним достигаешь до верхнего помещения и попадаешь на просторную вышину в куполе дома, откуда — прелестнейший вид на всю Москву. Пройдя сквозь дом, придешь к романтическому виду на передней стороне дома на улице. По беспорядочно закругленным и змеящимся дорожкам сходишь вниз кустарником по склону горы… Внизу два каменные бассейна, в середине коих находится фонтан, а от улицы все отделяется железной решеткой отличной работы. Сад и пруд кишат иноземными птицами. Китайские гуси, разных пород попугаи, белые и пестрые павлины находятся здесь либо на свободе, либо висят в дорогих клетках. Ради этих редкостей и прекрасного вида по воскресеньям и праздничным дням собирается здесь множество народа… всюду вход открыт, двери не заперты, а там и сям поставленные слуги вежливо дают указания спрашивающим… Впечатление, производимое домом, неописуемо…» [10, с. 12].

Пашков дом, с легкой руки Карамзина, стал одним из главных героев «московского текста» (МТ). В частности, героем двух очерков книги искусствоведа М. М. Алленова «Тексты о текстах». С одной стороны, Дом Пашкова стал «окаменевшим эхом» потерпевшего крах проекта грандиозного большого Кремлевского дворца В. Баженова, воплощение «события несвершения». С другой, этот дом «вознесен и красуется “главою непокорной”» как образец частной постройки, самый выдающийся памятник «антиимперской республиканской московитости». М. Алленов пишет о символичности несостоявшейся кремлевской постройки, направленной на претворение в наглядный образ идеи «Москва — Третий Рим» путем «романизации» планировочной структуры и всей архитектурной панорамы Кремля. Это было воспринято при дворе как «экспансия Первого Рима в цитадель Рима Третьего», направленная на искоренение «Рима

Второго» в лице православных кремлевских соборов. Искусствоведам предложена по-своему интересная архитектурно-мифографическая теорема якобы баженовского «вычитания из Третьего Рима, он же Второй Иерусалим, собственно римского, романского компонента», в результате которого «Москва предстает как одна из экзотических провинций Римской империи, вроде той, какой некогда был Иерусалим, или как феномен перманентного эллинизма в мировом культурном космополисе». Собственно, можно, пожалуй, вести речь обо особом Пашковом субтексте МТ, если построить общий сюжет о значении дома Пашкова в творчестве художника Василия Сурикова и писателя Михаила Булгакова. Алленов называет «провиденциальным» помещение картины Александра Иванова «Явление Христа народу» в 1862 г. именно в стенах этого дома. Эта картина в зале с видами на Кремль и Замоскворечье, по мнению Алленова, являя собой символический образ петровского, петербургского «окна в Европу», сквозь которое открывались дали и веяло воздухом Средиземноморья, открыла для В. Сурикова путь к истории «в художественно осуществленном тождестве исторического и символического» [1].

Как оценивает А. Балдин, просветительский проект Карамзина в целом на историческом фоне Пугачевского восстания, «выглядит попыткой кристаллизации русского сознания посредством “немецкого” переоформления, опространствления русского языка. ...России необходимо строить идеальное “государство языка”, способное удержать лавину народного бунта» [3, с. 54]. Для Карамзина Москва остается квинтэссенцией традиционного русского сознания, подтверждением чему является полное отсутствие какого-либо внимания к Петербургу. «Этот город есть результат встречи Москвы с Европой; он уже достаточно осмыслен — он сам себя готов наблюдать и осмыслять (что и является сущностью Петербургского текста (ПТ), как и любого локального текста. — А. Л.). Другое дело, Москва: для “немца” Карамзина она, как вечная загадка, так же вечно будет интересна» [3, с. 60].

Особенно «плотным локусом» Москвы в литературе, по выражению В. Н. Топорова [8, с. 146], стало место действия повести Н. М. Карамзина «Бедная Лиза». В. Н. Топоров показывает, что три начальных, образующих экспозицию, фрагмента «Бедной Лизы» построены по принципу последовательного возрастания текстового

объема при сужении “разыгрываемого” в каждом из этих фрагментов локуса» [8, с. 94]. В первом из них повествователь утверждает: «Может быть никто из живущих в Москве не знает так хорошо окрестностей города сего, как я, потому что никто чаще моего не бывает в поле, никто более моего не бродит пешком, без плана, без цели — куда глаза глядят — по лугам и рощам, по холмам и равнинам. Всякое лето нахожу новые приятные места или в старых новые красоты». Как отмечает В. Н. Топоров, «здесь игра стоится на контрасте между некой всеобщностью (локус — практически все окрестности Москвы во всем их многообразии — луга, рощи, холмы, равнины) и абсолютной выделенностью того, что характеризует Я (ср. трехкратное “никто…, как…”, “никто чаще”, “никто более”)». Вот специфическая московская текстопорождающая модель, в отличие от «где… — там…» петербургской!

Во всякое лето открываются новые красоты, и это предполагает потенциально их полный набор. Однако уже в следующем отрывке начинается сужение, происходит выбор одной из московских окраин, выбирается одно определенное место, из которого, впрочем, видно многое, хотя и не происходит суммирования всех отмеченных ранее московских окрестностей. «Но всего приятнее для меня то место, на котором возвышаются мрачные, готические башни Си…нова монастыря. Стоя на сей горе, видишь на правой стороне почти всю Москву, сию ужасную громаду домов и церквей, которая представляется глазам в образе величественного амфитеатра: великолепная картина, особливо когда светит на нее солнце, когда вечерние лучи его пылают на бесчисленных златых куполах, на бесчисленных крестах. К небу возносящихся! Внизу расстилаются тучные, густо-зеленые цветущие луга, а за ними, по желтым пескам, течет светлая река, волнуемая легкими веслами рыбачьих лодок или шумящая под рулем грузных стругов, которые плывут от плодороднейших стран Российской Империи и наделяют алчную Москву хлебом». «Этот отрывок, — комментирует В. Топоров, — представляет собой панорамное описание того, что видно (*видишь, видна, видны, представляется глазам*) на три четверти окоема: к северу (на правой стороне), в отдалении почти вся Москва, громада домов, купола и кресты ее церквей; к западу (на другой стороне реки) — роща, Данилов монастырь, Воробьевы горы; к югу (на левой же стороне) — поля, лесочки, деревеньки, Коломенское и его дворец.

Москва видится средоточием “исторического”, “культурного”, “рукотворного”, но особенно великолепен ее вид, когда сама природа идет навстречу зрителю, — при вечерних лучах заходящего солнца, — образ, предвосхищающий Достоевского (московского Достоевского! — А.Л.) … если конкретный природный ландшафт Москвы частично возмещается пейзажем ближнего плана в западном направлении — “внизу”, между холмом Симонова монастыря и рекой с грузными стругами, — то по ту сторону реки пейзаж господствует безраздельно вплоть до Воробьевых гор, сливающихся с горизонтом. Только златоглавый Данилов монастырь нарушает в этом направлении пространство “природного”. Сходная ситуация открывается и при взгляде на юг: разнообразные ландшафты с несколькими деревеньками на переднем плане и — как предел — Коломенское с его двором. Организация этого второго фрагмента заслуживает очень высокой оценки: не случайно, подобный панорамный принцип был усвоен прозой на рубеже XVIII и XIX вв. и широко использовался именно как карамзинское изобретение. Организация осуществляется по нескольким пространственным параметрам — по странам света, кодируемым как правое, левое, переднее; по дальности — близости (дальний и ближний планы); по вертикали (гора — низ)».

Топоровская экскурсия по карамзинским пейзажам напоминает его сценарий всестороннего обозрения Медного всадника [9]. Теперь В. Топоров дает четкое представление, как «работает» семиотическое сознание Н. М. Карамзина: «В результате получается очень компактное, экономное и вместе с тем очень емкое описание, достойное той “великолепной картины”, которая открывается зрителю от стен Си…нова монастыря. Само описание дано очень искусно: создается полная иллюзия того, что в нем нет долгих перечислений. Увлеченный разворачиваемой картиной, читатель незаметно для себя “пристраивается” к автору, вовлекается в последовательный обзор панорамы и начинает как бы поторапливать автора (“дальше”, “а что там еще” и т. п.), не замечая, что два десятка строк, прочитанных немногим более чем за минуту, вмещают не только “великолепную”, но и очень богатую и разнообразную картину, о которой отчасти можно судить по спискам объектов и их свойств» [8, с. 96−96].

В третьем фрагменте осуществляется переход от панорамы, от взгляда вдаль. В пространство природы, кое-где оживляемом монастырями и деревеньками, к рассмотрению того, что не там, а здесь, вблизи и даже внутри, что связано не столько с природой, сколько с культурой и историей. Это требует «не только и не столько физического взгляда (глаз), сколько духовного в*и*дения, которое облегчается предшествующей реконструкцией далекого прошлого и воспоминанием о недавнем прошлом» [8, с. 97]. «Часто прихожу на сие место и почти всегда встречаю там весну; туда же прихожу и в мрачные дни осени горевать вместе с Природою. Страшно воют ветры в стенах опустевшего монастыря, между гробов, заросших высокою травою, и в темных переходах келий. Там, опершись на развалины гробных камней, внимаю глухому стону времен, бездною минувшего поглощенных, — стону, от которого сердце мое содрогается и трепещет» [8, с. 97]. «Именно в этом, третьем, фрагменте становится понятным смелый и не понятый ни современниками, ни последующими поколениями читателей замысел Карамзина соположить два совершенно разных и дотоле несопоставимых контекста — «исторический» и «интимный», повествующий о любви и смерти одного нежного сердца. Сверхзадача Карамзина, по мнению В. Топорова — включить себя в «переживаемую историю». Такой «переживаемой историей» стала и его «История государства Российского».

Т. А. Алпатова обращает внимание на то, что существенной частью МТ в том виде, каким он предстает в прозе Карамзина, нужно признать мифологические коннотации, возникающие как в связи с изображением Города как целого, так и отдельных локусов, конкретизирующих изображение «места действия» повестей или отдельных эпизодов. Как известно, мифологическое восприятие всякого города в обобщенном виде укладывается в две полярные модели: «идеальный Город» и «Остров блаженных» [7]. В русской культуре Москва и Петербург представляют классические типы этих городских мифоутопических модусов[1]. Но в рамках «петербургского

[1] Не случайно современный исследователь видит метафизическую сущность привычного разговора о противостоянии «двух столиц»: «В его <конфликта Москвы и Петербурга> основе — неодинаковое представление о мире, о том, что составляет его подлинную сущность — конфликт, вечная борьба между культурой и природой... между разумной волей и волей слепой, иррациональной, бе-

мифа», как, вероятно, и «мифа московского» присутствует довольно много аспектов, значительно усложняющих схему простого противопоставления.

«Московский миф» Карамзина — созданный прежде всего в «Бедной Лизе» и «Наталье, боярской дочери», а также в историко-краеведческих исследованиях писателя периода 1800-х гг. («О московском землетрясении 1802 года», «Записки старого московского жителя», «Путешествие вокруг Москвы», «Исторические воспоминания и замечания на пути к Троице и в сем монастыре», «Записка о московских достопамятностях») — реализуется в двух вариантах: «прямом» и инверсионном. Москва как мифоутопическая модель «острова блаженных» в карамзинском повествовании либо оправдывает, либо опровергает возлагаемые на нее надежды и ожидания. Идиллически счастливы «праведные» жители допетровской Москвы в повести «Наталья, боярская дочь» — разбиваются судьбы героев «Бедной Лизы» (к этому следует прибавить, что в последующих повестях Карамзин показывает, сколь разрушительное влияние оказывает город на судьбы героев-современников — см. «Юлия» и др.). Таким образом, сам топос Москвы оказывается в карамзинском повествовании в сложных отношениях с системой читательских ожиданий, предопределенных литературной и культурной традицией, а во многом и заложенных в самом тексте произведений.

Внешние приметы облика Москвы, составляющие МТ карамзинских произведений в целом, укладываются в характерную для мифа об «острове блаженных» систему. В ее основе прежде всего общий абрис города, в случае с Москвой — концентрическое строение, предполагающее, с одной стороны, постепенность и «естественность» возникновения, с другой же — огражденность, защищенность человека, живущего в городе. Это заложено в самой «сакральной топографии» города подобного устройства и отмечалось

зумной, или гармония, обусловленная возможностью и неизбежностью взаимопроникновения обоих начал. Москва, в отличие от Петербурга, являлась зримым свидетельством органичности культуры, ее естественного, непроизвольного, «природного» произрастания, и эта органичность подтверждала, вселяла надежду на имманентную одухотворенность природы, на то, что ею правит не слепая, равнодушная к человеку воля, а мудрый таинственный законодатель», см.: [6]; о «противопоставлении культуры (Москва) и цивилизации (Петербург), духа и разума, божественного и мирского» — см.: [7, с. 13].

исследователями на основе анализа культурной идеи самых различных городов. Так, по мысли С. М. Телегина, «круговая форма города несет всегда идею совершенства, законченности, гармонии. Круг в мифе обозначает пространство, которое характеризуется концентрацией особой сакральной энергии... Круглая форма связана с формой и движением Солнца, с небом, а также с материнским лоном. Так и город, особенно круговой организации, ассоциируется с материнским началом: он всех принимает в себя и все из себя порождает» [7, с. 7]. У Карамзина приметы Москвы также обрисовываются чаще всего в виде круговой панорамы. Москва «...представляется глазам в образе величественного амфитеатра: великолепная картина, особливо когда светит на нее солнце, когда вечерние лучи его пылают на бесчисленных златых куполах, на бесчисленных крестах, к небу возносящихся!»; «На другой стороне реки видна дубовая роща, подле которой пасутся многочисленные стада; там молодые пастухи, сидя под тению дерев, поют простые, унылые песни и сокращают тем летние дни, столь для них единообразные. Подалее, в густой зелени древних вязов, блистает златоглавый Данилов монастырь; еще далее, почти на краю горизонта синеются Воробьевы горы. На левой же стороне видны обширные, хлебом покрытые поля, лесочки, три или четыре деревеньки и вдали село Коломенское с высоким дворцом своим» («Бедная Лиза»); «...Древний Кремль с златоглавыми соборами и готическим дворцом своим; большая зеленая гора и приятными отлогостями и цветниками; река немалая и довольно красивая, с двумя мостами, где всегда движется столько людей; огромный Воспитательный дом с одной стороны, а с другой — длинный, необозримый берег с маленькими домиками, зеленью и громадами плотового леса; вдали Воробьевы горы, леса, поля — вот картина!» («Записки старого московского жителя») и др. Сам подбор характеризующих деталей и эпитетов представляет, с одной стороны, черты реальной топографии, с другой же — определяется идеями величия и «приятности»; карамзинская панорама Москвы — самодостаточный мир, охватывающий все — от земли до неба, от городского ландшафта до бесконечных необозримых далей, все ее части охвачены взором человека, а сам он словно погружен в эту панораму, защищен разлитым вокруг

ощущением красоты и блага[1]. Город воспринимается как единое одухотворенное целое, иной раз приобретающее антропоморфные или зооморфные черты (таково уподобление Москвы птице, а затем и самой героине в повести «Наталья, боярская дочь» — Наталья пробуждалась «... и подходила к круглому окну высокого своего терема, чтобы взглянуть на прекрасную картину оживляемой натуры, — взглянуть на златоглавую Москву, с которой лучезарный день снимал туманный покров ночи и которая, подобно какой-нибудь огромной птице, пробужденной гласом утра, в веянии ветерка стряхивала с себя блестящую росу <...> “Как хороша Москва белокаменная! Как хороши ее окружности!” Но того не думала Наталья, что сама она в утреннем своем наряде была всего прекраснее...»). Последовательность уподоблений подтверждает здесь мифоутопическое представление о Москве как целостном органичном единстве, живом — женственном — существе, ожидающем восхищения и любви и дарящим счастье тем, кто прикоснется к нему.

Город как «остров блаженных» врастает в протяженную, в пределе же — бесконечную историческую, временную перспективу. Эпоха его возникновения настолько отдалена от современности, что может быть уподоблена сотворению мира (никто из ныне живущих не видел ее воочию; и Город, подобно мирозданию, дается каждому из его жителей целиком, как сложившееся гармоничное целое). Возникающий в результате масштаб парадоксально уравнивает события, происходившие в городе во все времена его существования. Прошлое оказывается рядом с настоящим, и время как линейно

---

[1] Анализируя панораму, открывающую повесть Карамзина «Бедная Лиза», и отмечая главный принцип ее построения — принцип «последовательного возрастания текстового объема при сужении разыгрываемого в каждом из этих фрагментов локуса», В. Н. Топоров выделяет интересную закономерность карамзинского размышления. Во внешнем строении панорамы, а, в сущности, в самом миросозерцании автора-повествователя можно видеть «переход от панорамы, от взгляда вовне, вдаль, в пространство природы с ее ландшафтами, лишь кое-где оживляющимися <...> — к рассмотрению того, что не там, а здесь, вблизи, даже внутри, что связано не с природой, но с культурой и историей и что требует не только и не столько физического взгляда... сколько духовного видения, которое облегчается предшествующей реконструкцией далекого прошлого и воспоминанием о недавнем прошлом». В результате происходит «поворот от общего к конкретному, от анонимно-безличного... к личному... от идиллического и сиюминутного настоящего к трагическому и давнему, от “природно-пейзажного” к “историческому”» [8, с. 94].

направленное начало исчезает, живущие в городе — на «острове блаженных» — люди погружаются в вечность. Подобные временные коннотации появляются и в экспозиции «Бедной Лизы». Идеальное время-вневременность охватывает весь круг сезонов («часто прихожу на сие место и почти всегда встречаю там весну; туда же прихожу и в мрачные дни осени горевать вместе и с природою»).

Т. А. Алпатова выступила с доказательной концепцией рождения МТ русской литературы в творчестве Н. М. Карамзина. Новаторство карамзинского художественного осмысления Москвы определяется прежде всего тем, что именно в повестях Карамзина МТ выстраивается как целостная многоуровневая и многофункциональная система, определяющая строение самых разных слоев произведения. «Московский» характер карамзинской прозы как особая установка на специфический автобиографизм текста, рождение «автобиографического модуса повествования», некой эмоциональной ауры, охватывающая события и героев. Отчетливо строя свою литературную биографию как писатель-«москвич», не принимающий условий «официального» Петербурга, Карамзин-автор избирает Москву местом действия подавляющего большинства своих повестей, тем самым сближая сферу «изображаемого» — собственно художественный мир произведения — и сферу «изображения» — заданные автором и известные читателю пространственно-временные «координаты», в которых развертывается сам акт рассказывания. «Явление “московского текста” становится возможным в силу того подхода к пониманию художественного пространства в его поэтической, эстетической и, наконец, онтологической функции, которое оформилось в творчестве Карамзина как представителя новой литературной школы. В его основе — двунаправленное стремление, с одной стороны, увидеть и понять реальный мир во всем его многообразии и красочности, а с другой — найти в этом эмпирически-однородном континуальном пространстве некие точки отсчета, которые структурировали бы его, параллельно структурируя сознание человека, удерживая для него мир в единстве. Этот двунаправленный процесс интересно прослеживается уже в “Письмах русского путешественника”, в которых эмпирическое видение и многообразное, часто символически-иносказательное осмысление увиденного переплетаются столь причудливо, что в отдельных случаях некие пространственные локусы становятся едва ли не

“персонажами” текста и “собеседниками” автора. Подобная функция оказывается унаследована и карамзинским изображением Москвы, которая впервые предстает в творчестве Карамзина как целостное органичное единство» [2, с. 16]. Н. М. Карамзин — и отец-основатель МТ в русской литературе, и в то же время своеобразный «гений места» если не всей Москвы, то окрестностей Симонова монастыря, где он любил совершать зафиксированные современниками прогулки.

Привлекая для чтения Карамзина в качестве теоретической основы «Диалектику Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно, А. Шёнле доказывает, что отмеченные выше архитектурные оппозиции Москвы в плотном локусе «Бедной Лизы» перерастают в идеологические. К ним повествователь, да и сам автор, проявляют сознательно амбивалентное отношение. С одной стороны, «картина престольной Москвы с “бесчисленными” куполами и крестами, в которых отражаются вечерние лучи солнца, впервые вводит в текст тему православной идентичности России. Москва предстает как средоточие традиционной религиозной культуры, укорененность и незыблемость которой подтверждается выбором архитектурных кодов». С другой стороны, Москва предстает в качестве центра империи, процветающей за счет торговли с подвластными территориями. («Грузные струги» из «плодоноснейших стран Российской империи» снабжают «алчную Москву хлебом»). «В этой перспективе Москва предстает уже не как “святой город”, а как политический центр, находящийся в асимметричных отношениях с окраинами империи. Потребительская зависимость города компенсируется его политической властью. “Алчность” Москвы явно противоречит ее религиозной идентичности, а установленные активные торговые и военные связи контрастируют с инертным архитектурным обликом города. Таким образом, с самого начала повести вводится два взаимоисключающих, но при этом сосуществующих в едином художественном пространстве представления о судьбе России: представление о традиционалистской стране, для которой характерен религиозно-аскетический отказ от всего мирского, и образ динамичной империи, ориентированной на расширение своей власти и приобретение новых материальных ресурсов» [11, с. 129].

Сам повествователь, как отмечает А. Шёнле, не в состоянии разрешить данную коллизию, возникающую при соположении этих

двух точек зрения. Описывая Москву и свои впечатления от «великолепной картины» города и «ужасной громады домов и церквей», он использует категорию возвышенного. Отметим, что «ужасное», ввиду отсутствия описанного выше гипотетического «Московского всадника», вобравшего в себя весь городской «Ужас», подобно Медному всаднику, рассредотачивается в Москве по горизонтали разнородных строительных нагромождений. Называя Москву «величественным амфитеатром», Карамзин, в итоге, по мысли А. Шёнле, дистанцируется от проблемы политического и идеологического статуса древней столицы, переходя к восприятию города как чисто эстетического феномена (т. е. — культурного текста). «Колебание между позитивной и негативной характеристиками, между чувствами великолепия и ужаса — свидетельство невозможности оперировать оценочными категориями, непременная составляющая переживания возвышенного зрелища» [11, с. 129].

В «Бедной Лизе» тема разрыва с прошлым моделируется прежде всего образом развалин Симонова монастыря. Опустошение монастыря, еще в первой половине XVIII в. находившемся в расцвете, в известной степени стало результатом «просвещенной» политики Екатерины II. А. Шёнле обращает внимание на параллель между разрушением монастыря и «печальной историей тех времен, когда свирепые татары и литовцы огнем и мечом опустошали окрестности российской столицы». То есть разрушительное воздействие импортированного в Россию из Западной Европы Просвещения отождествляется с нашествиями вражеских войск. И в том, и в другом случае, согласно логике образа, над Россией совершалось насилие. А. Шёнле, опираясь на исследование А. Л. Зорина и А. С. Немзера, выражает несогласие с предыдущими трактовками (Г. А. Гуковского, Ф. З. Кануновой), согласно которым присутствующая в повести атмосфера эстетизации любви приводит к снижению значения исторических и идеологических мотивов (противоречия которых, как отмечено выше, находят разрешение в панорамных эстетизациях).

Москва — «беззащитная вдовица». «В лютых своих бедствиях» она может уповать только на Божье провидение. Образ овдовевшей Москвы связан с судьбой еще одной вдовы повести — Лизиной матери, также вручающей свою судьбу Богу. И эта параллель усилена описанием развалин Лизиного дома, второго после Симонова

монастыря, описанного в повести разрушенного здания: «пустая хижина, без дверей, без окончин, без полу», с обвалившейся крышей, оказывается столь же беззащитной перед стихиями, как Лизина мать перед суетной жизнью тогдашней Москвы. «Развалины этого дома — не что иное, как пустая, неопределенная форма, напоминающая то, что Вальтер Беньямин называет “пористой формой”: место, где сочетание обветшалости и незавершенности открывает небывалые возможности для импровизации, для спонтанного и мимолетного наделения формы определенным содержанием» [11, с. 131]. Так образный строй повести показывает, что и Москва, и сама Россия являются такой «пористой формой». Не будучи в состоянии определиться самостоятельно, она ожидает наполнения, в частности, идеологического — извне. Амбивалентность, заключенная в экспозиции картины Москвы, оказывается в ходе дальнейшего развития сюжета мотивирована культурной несамостоятельностью России, подверженной влиянию извне.

Вопрос о самоопределении оказывается важным и по отношению к судьбе России, и по авторскому отношению к главным героям «Бедной Лизы». Эксперимент, который Эраст осуществляет в своих отношениях с Лизой, по мнению А. Шёнле, не что иное, как попытка «автономного самоопределения». «Я буду жить с Лизою, как брат с сестрою», — думает он. Повествовательское отношение к данному эксперименту скептическое: «Безрассудный молодой человек! Знаешь ли ты свое сердце? Всегда ли можешь отвечать за свои движения? Всегда ли рассудок есть царь чувств твоих?» [11, с. 135]. Ведь речь идет о заимствованной из прочитанного попытке подчинить свое поведение контролю разума, что было, согласно Канту, главной задачей Просвещения.

Идейный мейнстрим XVIII в. настолько повлиял через словесность на Эраста, что он стал активным поборником Просвещения, стремящимся воплотить в жизни его главные установки. Идиллическая Москва стала местом приложения утопических представлений насчет «страстной дружбы» и противопоставленному ей «сладострастию», что было в известной мере близко и самому Карамзину. Отвечая в «Письмах русского путешественника» на призыв, завершающий повесть Вольтера «Кандид»: «Друзья! пойдем работать в саду!», Карамзин изменил смысл этой заключительной фразы. Обращения к друзьям в тексте

Вольтера не было. Для Карамзина же этика труда и попытка обустроить (переписать!) окружающую, в его случае, московскую среду связаны именно с дружбой как идеальной формой человеческого общения.

МТ становится для Карамзина текстом перетолковывания текста Просвещения. Отказываясь от абстрактной философии, он выступает не только в пользу стремления познать сущность мира в человеческом измерении, но и в пользу активного вмешательства в повседневную жизнь человека деятельной любви, из которой при этом исключены сексуальные отношения. Любовь, но к родным и друзьям — такова карамзинская программа истинно просвещенного поведения. Первое положение новой московской любви по Карамзину — совершенствованием предметов и явлений внешнего мира попытаться облегчить повседневную жизнь человека, что созвучно позиции Вольтера. Но второе положение — апология десексуализированной любви — уже собственно карамзинское привнесение, которое, в свою очередь, является логическим следствием кантовского определения. Несмотря на зависимость программы Карамзина от кантовской концепции Просвещения, Карамзин не снимает и традиционного для эстетики той эпохи классицистического противопоставления разума и сердца, долга и сладострастия. Он накладывает одну тему на другую, подразумевая разные уровни прочтения. Аналогичная повествовательная стратегия используется писателем и в других произведениях — в «Письмах русского путешественника» или в «Истории Государства Российского», где простой и неспешный рассказ соседствует с развернутыми, иногда полемичными по отношению друг к другу примечаниями, усложняющими восприятие текста. Так повествователь становится посредником между древней и новой Россией, между прошлым и модернизацией.

Повествователь и Эраст — представители одного и того же социального круга. Первый знаком с образом жизни второго, понимает его внутренние побуждения, может описать генеалогию идиллических моделей его мышления и поведения, заранее предсказав последующее охлаждение и непостоянство героя. Однако если легкомысленный Эраст воодушевляется исключительно идиллическими картинами пастушеской жизни, то фантазия повествователя разворачивается уже в трагическом плане. На развалинах Симонова монастыря он «внимает глухому стону времен,

бездною минувшего поглощенных». Под влиянием этого настроения в тексте повести появляются картины печальной монашеской жизни и воспоминания о тяжелых военных испытаниях Москвы, а далее — рассказ о плачевной Лизиной судьбе. Описание руин становится формой вызова радужным идиллическим мечтам, а также счастливой возможностью отойти от современности и совершить терапевтическое погружение в историю.

Желание повествователя «бродить пешком, без плана, без цели — куда глаза глядят» неизбежно сопровождается уходом в прошлое. Проводится параллель между жертвой Москвы в допетровское время и сокрушительным воздействием Просвещения на Лизину судьбу, но при этом также восславляется современная мощь России. А. Шёнле использует для характеристики московского хронотопа Карамзина непереводимый, на его взгляд, термин *modernity*. «Все три главных персонажа повести оказываются на том промежуточном участке, который введение “modernity” открывает в пространстве между уходящей “древней” и еще не вступившей полностью в свои права “новой” Россией. Лизино увлечение Эрастом означает ее постепенное отчуждение от природного мира старой Москвы и ценностной системы ее матери. А привязанность Эраста и повествователя к Лизе направляет их в обратную сторону — к природе и к прошлому. И в том, и в другом случае это нарушение культурных границ представлено как естественный результат психологической эволюции, хотя героя оно приводит к катастрофе, а повествователь так и не выходит за рамки внутренней, мыслительной жизни» [11, с. 135].

Двойственная оценка автором воображения связана с внутренней противоречивостью Просвещения как проекта. С одной стороны, там доминировала установка на замену воображения и мифотворчества позитивным знанием и его перепрочтением. С другой стороны, внедрение этого проекта было невозможно без постоянного воскрешения «идеологических противников» — мифа и воображения. Так руины стали наиболее удачной эмблемой данной амбивалентности. Увлеченность руинами является знаком такого рода рефлексии, в ходе которой колебание между приверженностью идее прогресса и ностальгией по ушедшему миру, между новым и древним, завершиться не может.

Карамзиным было предложено два образа России, взаимоисключающих друг друга. Сияющая златоглавая Москва реализует такую эстетическую установку, как парадигму «возвышенного», а развалины Симонова монастыря — отчасти противостоящую предыдущей установку «живописного». Каждая из этих двух моделей предполагает особое отношение к феномену целостности. Первое является попыткой ухватить целостность явлений на интеллектуальном уровне, после того как чувственное постижение целого потерпело неудачу. Оно строится на метафорическом отношении между конкретным видимым объектом и абстрактным познаваемым целым, утверждая тем самым банкротство воображения, на смену которому приходит концептуальное мышление. В основе второго, напротив, лежит эстетика случайного. Случайность, как и руина, представляет лишь осколок целого и предполагает участие воображения в «дорисовывании» картины. Его отношение к целому метонимично. Восстановление целостности требует особого рода взгляда, ухватывающего отдельные фрагменты и истории, и эмпирики. Введением в текст повести семантически противопоставленных образов Москвы и России Карамзин намечает тем самым проблему невозможности выявить и однозначно определить идентичность города и страны в целом. Противоречие между концептуальным, абстрактным, просветительским представлением о ее миссии, с одной стороны, и конкретным историческим опытом — с другой, неразрешимо, опрокидываясь из времени в пространство. Наглядно это столкновение двух форм мышления и двух эстетических систем проявляется в физических и интеллектуальных «блужданиях» повествователя, скользящей незафиксированности его отношения к событиям и героям, так как его симпатии к старой и новой России оказываются равными. Тем самым, как отметил А. Шёнле, повествователь в «Бедной Лице» как бы добровольно приносит в жертву самого себя [11, с. 139].

Эта повествовательная (текстостроительная) жертва сопоставима с архетипом «строительной жертвы» МТ. Допуская полемику по поводу наличия МТ в данную эпоху, подчеркнем, что тогда родился, ценою такой жертвы, язык для МТ, современный русский язык, которому Москва, по выражению А. Балдина, составила «материнское лоно, матрицу, по которой можно определить его “родовые” свойства. Первый толчок его появления дал Карамзин, его

дело продолжил Блудов[1] со товарищи, *безвестные арзамасцы*, — выходит, что все они прятались в Москве от внешнего, внемосковского пространства. Москва прячется сама в себе от этого внешнего пространства. Отсюда и язык ее — “фокусничающий”, центростремительный, бегущий от краев к центру» [3, с. 192].

Язык, который был предъявлен «вместо пространства», как и вместо истории. «Можно сказать и так: Россия не обрела большего языка, слова в пространстве: центробежного, “зрячего”, внятно располагающего ее во внешнем мире и так же осмысленно координирующего между собой ее внутренние (изначально конфликтные) движения. Россия получила язык не для эволюции, но для революции, с гипертрофией функции “сейчас”, язык нетерпеливый и нервный, с претензией на тотальность и вербальную сакральность, и при всем этом “детский”, требующий сказочной завершенности, литературности от всякого реального исторического сюжета» [3, с. 321].

Этот язык и был замкнут в МТ, примером воспроизведения которого может послужить стихотворение нашего современника Владимира Микушевича «Лизин пруд», являющегося своеобразным гимном этого текста:

В Ростокине сдавать английский
Пришлось без подготовки мне.
Доброжелательный и близкий,
Светился Лизин пруд в окне.
Туман был, словно полушалок,
Над мокрой флорою низин.
Историограф Карамзин
Совал мне пруд взамен шпаргалок.
Не поднимая серых крыл,
Глаголы плыли равномерно;
Замысловатый почерк Стерна
Курсивом воду бороздил.
И смыв белила волокитства,

[1] Д. Н. Блудов (5[16].04.1785−19.02[2.03].1864) — литератор, дипломат, государственный деятель. Один из участников и организаторов литературного общества «Арзамас» (1815), по прозвищу «Кассандра». Был делопроизводителем Следственного комитета по делу декабристов, министром внутренних дел, президентом Академии наук, председателем Государственного совета и Кабинета министров.

Жеманным басням вопреки
Горячее дыханье Китса
С дубов срывало парики.
И безответная сначала,
Не два ли века тут как тут
Утопленница подсказала,
Куда дороги все ведут.

---

1. Алленов М. М. Тексты о текстах. М. : Новое литературное обозрение, 2003.
2. Алпатова Т. А. «Московский текст» и пути формирования образа повествователя в прозе Н. М. Карамзина // Москва и «московский текст» в русской литературе и фольклоре. М. : МГПУ, 2004. С. 10−35.
3. Балдин А. Протяжение точки. М. : Эксмо, 2009.
4. Карамзин Н. М. Записки старого московского жителя. М. : Правда, 1988.
5. Марисина И. М. Пейзаж в русской культуре второй половины XVIII века // Ландшафты культуры. Славянский мир. М. : Прогресс-Традиция, 2007. С. 234−256.
6. Межуев Б. В. В. Соловьёв и Москва («Крепчайшими цепями прикован я к московским берегам») // Москва и московский текст русской культуры : сб. статей. М. : РГГУ, 1998. С. 82−83.
7. Телегин С. М. Миф Москвы как выражение мифа России (по страницам книги М. Н. Загоскина «Москва и москвичи») // Литература в школе. 1997. № 5. С. 5−21.
8. Топоров В. Н. «Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения М. : РГГУ, 1995.
9. Топоров В. Н. Петербургский текст. М. : Наука, 2009.
10. Чурбанов В. Судьба Пашкова дома. Ч. II // Пульс. № 9. С. 10−32.
11. Шёнле А. Между «древней» и «новой» Россией: руины у раннего Карамзина как место «modernity» // НЛО. 2003. № 59. С. 120−152.

И. А. Манкевич

Феномен культурологической информации: теория, методология, практика

УДК 008:304:801.73

В статье представлена концепция культурологической информации как продукта культурологического мышления и как научной категории. Автором предложены модели функционирования культурологической информации в пространстве социокультурных коммуникаций: производители текстов культуры — тексты культуры — потребители текстов культуры (личность — социальная группа — массовая общность — историческое общество). Тексты повседневной культуры рассматриваются как потенциальные источники культурологической информации. Автор отмечает культурологический потенциал классического наследия русской литературы.

Ключевые слова: культурологическое знание, культурологическая информация, социокультурные коммуникации, тексты культуры, повседневность, русская литература.

I. A. Mankevich. The Phenomenon of the Information Relevant for Cultural Research: Theory, Methodology, Practice

The article introduces the concept of the information relevant for cultural research as a product of cultural thinking and as a category of research. The author offers the models of functioning of the information relevant for cultural research within the framework of sociocultural communications: producers of texts of culture — texts of culture — consumers of texts of culture (the individual — the social group — the community — the historic society). Texts of everyday culture considered by the author as potential sources of of culturological information. The author notes the potential of cultural studies of the classical heritage of Russian literature.

Key words: knowledge gained from cultural research; information relevant for cultural research, sociocultural communications, texts of culture, everyday culture, Russian literature.

© Манкевич И. А., 2014

Активный рост межнаучных исследований, основанных на использовании методов смежных гуманитарных наук, актуализировал вопрос о культурологическом содержании текстов культуры различной семиотической и жанровой природы и необходимости изучения их как потенциальных источников культурологической информации. Последнее касается, в частности, богатейшего культурологического потенциала русской классической литературы, остающегося на сегодняшний день недостаточно востребованным в качестве источника культурологической информации о национальных моделях повседневного поведения и «жизнестроения» и генератора культурологического знания.

Для отечественного образования культурология — единственная область знания, способная заполнить пограничную зону между различными гуманитарными дисциплинами. Именно в ней скрещиваются и концентрируются потоки информации от всех других отраслей знания, формирующие, в свою очередь, культурологический вектор в исследованиях конкретных явлений различных культур. Межкультурные (межъязыковые, междисциплинарные, межнаучные) коммуникации внутри самой культурологии превращают ее в испытательный полигон для проверки самых экстравагантных научных гипотез относительно тех культурных феноменов, природу порождения и траекторию функционирования которых не может «вычислить» ни одна другая наука.

«Поэзия, философия и вообще все, что люди привыкли называть культурой, является обобщением — может быть, и обобществлением — чьих-то личных чувств. Внутри человеческой души чувства эти, однако, существуют в особой и загадочной форме. О ней можно догадываться лишь по делам культуры — по тому, что наносится кистью на полотно, рифмовано в стихах, звучит в молитвах, философских рассуждениях или политических речах... Ту же роль играют и тексты гуманитарной науки, столь же изменчивой, условной и непреодолимо субъективной» [25, с. 5]. А поскольку «культура всегда о себе что-то рассказывает», различные гуманитарные науки в силу специфики традиций, сложившихся внутри предметного поля каждой из них, интерпретируют тексты культуры по-своему. Философия культуры объясняет то, что «автор хотел сказать». Филология и искусствоведение — то, что «автор сумел сказать». А о том, что «автор сказал, сам того не желая», берет на себя смелость толковать культурология [3]. И хо-

тя по своей междисциплинарной природе культурология не следует единой системной методологии, она «не замутняет научные понятия и исторические контексты, а, наоборот, добавляет уровни саморефлексии» [2, с. 5].

Исходные дефиниции

Объективно формированию концепта *культурологическая информация* как категории социально-гуманитарного знания содействуют следующие факторы:

- активное вхождение в обыденный и научный лексикон второй половины XX в. понятия *информация* и последующее осмысление его как феномена культуры и общенаучной категории;
- развитие когнитивно-информационного подхода, основанного на синтезе достижений современной теории информации, наук о человеческом мышлении и теоретическом источниковедении;
- активизация междисциплинарных взаимодействий в научно-образовательной сфере и становление культурологии как специализированной системы знаний о культуре.

Родовое, по отношению к культурологической, понятие *информация* современная научная литература трактует как сведения и как сигналы, как количественную меру устранения неопределенности и как отражение разнообразия в объектах живой и неживой природы, как «инструментальное понятие информационного подхода, содержание и объем которого переменны и зависят от изучаемых коммуникационных и организационных явлений» [21, с. 247].

Известный российский исследователь, автор многочисленных трудов, посвященных проблемам информации и социальной коммуникации, профессор А. В. Соколов, проведя контент-анализ типичных контекстов, в которых используется слово «информация» пришел к выводу, что понятия и категории информации по своему содержанию делятся на пять групп: абстрактная фикция, элемент математической модели, создаваемой в процессе корректного информационного подхода (шенноновская трактовка информации); биологический сигнал или материальное «рабочее тело», передаваемое по каналам связи в техносфере (сигнальная трактовка информации); семантические явления — сведения, смыслы, знания (семантическая информация); метафорический оборот речи — результат некорректного информационного подхода (атрибутивная трактовка информации); мистический

фантом — «непременная субстанция живой материи, психики, сознания» [20, с. 111–112].

Весьма разнообразны и мало совместимы друг с другом и трактовки другого, родственного информации, понятия — *коммуникация*. Так, в научно-популярной литературе и СМИ наиболее распространенными являются такие его толкования, как общение, средства связи, информационный обмен, общественные связи и т. п. В справочно-энциклопедических изданиях коммуникация определяется как опосредованное и целесообразное взаимодействие между субъектами, предполагающее наличие как минимум трех звеньев: передающего субъекта, передаваемого объекта, принимающего субъекта. В зависимости от идеологических симпатий исследователей коммуникация зачастую выступает в союзе с близкими ему по духу, но, тем не менее, имеющими свои смысловые нюансы вариациями. Так, широкое распространение в гуманитарной литературе получил термин *межкультурная коммуникация*, трактуемый как «общение языковых личностей, принадлежащих различным лингвокультурным сообществам» [5, с. 10]. В культурологических изданиях приводится дефиниция *социокультурной коммуникации* как «процесса взаимодействия между субъектами социокультурной деятельности (индивидами, группами, организациями) с целью передачи или обмена информацией посредством принятых в данной культуре знаковых систем (языков), приемов и средств использования» [24, с. 277−278].

Коммуникация и информация являют собой, по сути дела, две стороны одной медали — *культуры,* что и позволяет рассматривать последнюю (как в целом, так и в многообразии ее видовых, локальных/частных форм) как информационно-коммуникационную систему. Сущность и взаимосвязь информации и коммуникации как феноменов культуры проявляются в процессе их социального функционирования. Как продукт интеллектуальной деятельности людей *информация* — идеальна, абстрактна. Она вообще не существует вне сознания познающего субъекта, однако неизбежно обнаруживает себя в лабиринтах *интеллектуальной коммуникации*, а та, в свою очередь, — в эффектах функционирования (распространения, взаимодействия, трансформации, восприятия оценки) смыслов-образов культуры, обретающих в процессе их освоения реципиентом статус информационного/коммуникационного сообщения/текста.

Информация — необходимая предпосылка формирования знания. *Знание* — результат обобществления индивидуальных образов и упорядоченная совокупность социализированных смыслов. При этом, с одной стороны, знание об исторических (биографических) событиях Большой и малых жизней вполне конкретно в своей предметности. С другой — чувственные образы и эмоциональные переживания, не поддаваясь вербализации, остаются за пределами знания. С третьей стороны, научное творчество, равно как и художественное, невозможно вне субъективности индивидуального опыта познающего субъекта. И, наконец, с четвертой стороны — масштаб поиска научной истины в той или иной степени ограничен методологической схемой и контекстом исследования. Закономерное следствие этого событийного четырехугольника — существование вечной проблемы понимания смыслов/текстов, иными словами, проблемы постижения чужой индивидуальности, в равной мере признаваемой как интуитивно чувствующими художниками, мыслящими образами изящной словесности — «Мысль изреченная есть ложь» (Ф. И. Тютчев), так и логически мыслящими учеными, оперирующими научными категориями — «…коммуникация двух разумных существ человеческого типа по сути своей есть обмен обманом» [19, с. 33].

Отмечу к слову, что культивируемое СМИ традиционное представление о культурологической информации как совокупности знаний, сведений, данных, сообщений о культурной жизни и деятельности общества, его групп, отдельных личностей, культур, учреждений и организаций, не отражает глубинную сущность исследуемого феномена. Не случайно в публикациях профессионалов-гуманитариев словосочетание *культурологическая информация* используется в контексте социально-культурного опыта, накопленного поколениями за определенный исторический период [26, с. 26−27].

С *позиции социальной/гуманитарной информатики* культурологическая информация может быть определена как научная (семантическая) информация о фактах культуры (события, явления, продукты, творцы и потребители культуры) и концепциях (идеях, теориях) в истории культуры, ориентированная на профессиональные группы потребителей (в отличие от массовой информации, адресуемой широкой непрофессиональной аудитории)» [22].

В приведенной дефиниции учтены два ключевых признака, идентифицирующих указанную разновидность научной информации, а

именно: *сфера деятельности* (научная деятельность в сфере культурологического знания) и *целевое назначение* информации, то есть ее адресата (профессиональная аудитория гуманитариев — потенциальные потребители и интерпретаторы текстов культуры как источников культурологической информации). С *позиции теоретической культурологии* культурологическая информация — продукт культурологического мышления, категория метода, метода культурологического прочтения/интерпретации текстов разной природы, включая литературные. Если, конечно, согласиться с тем, что есть такая сфера гуманитарного знания как культурология, и «есть такая партия» — культурологи.

Важно отметить, что потенциальными источниками культурологической информации являются любые социальные документы, независимо от своего происхождения и используемой знаковой системы. В общем случае к культурологической информации следует отнести те сведения об объектах/субъектах культуры, которые были выявлены, проанализированы и обобщены с позиции системного культурологического подхода. При этом в качестве источника культурологической информации текст культуры может быть рассмотрен только при условии вхождения его в отношения с другим текстом, ибо «…сознание нуждается в сознании, текст — в тексте, культура — в культуре» [13, с. 429].

Потенциально линия жизни текста культуры заключает в себе различные срезы функционирования культурологической информации:

- *производители текстов культуры — тексты культуры;*
- *тексты культуры — тексты культуры;*
- *тексты культуры — потребители текстов культуры (личность — социальная группа — массовая общность — историческое общество…)*.

Тексты культуры

Информационно-коммуникационный контекст исследования диктует необходимость ориентироваться на толкование слова «текст» как *текста культуры*, экстраполируя его в зависимости от конкретной исследовательской задачи и материала на следующие варианты:

- текст вербальный — устный, письменный, печатный — в совокупности составляющих его лексических фрагментов и бытующих внутри него мотивов, сюжетов, образов;
- текст невербальный — артефакты, модели поведения; при этом вербальные тексты культуры служат инструментом для анализа невербальных текстов;
- третье, весьма неоднозначное по своей сути толкование термина *текст,* восходит к методологии структурализма/постструктурализма, согласно которой текст есть дискурс, то есть речь или практика мышления.

Ключевые функции текста — передача сообщений, генерация новых смыслов и конденсация культурной памяти. «Текст обладает способностью сохранять память о своих предшествующих контекстах… Сумма контекстов, в которых данный текст приобретает осмысленность и которые определенным образом как бы инкорпорированы в нем, может быть названа памятью текста. Это создаваемое текстом вокруг себя смысловое пространство вступает в определенные соотношения с культурной памятью (традицией), отложившейся в сознании аудитории. В результате текст вновь обретает семиотическую жизнь» [15, с. 162].

Клод Дюше, «рискуя быть тривиальным», в статье «К теории социокритики…», под которой он понимает «способ чтения текста», дает следующий комментарий к соотношению понятий «текст» и «внетекст»: «В слове текст для нас не подразумевается никакой замкнутости; текст менее всего ограничен начинающей его заглавной буквой …или же завершающей его точкой. Природа данного предмета исследования меняется в зависимости от точки зрения (это может быть и отдельное произведение, и дискурсивная формация в смысле Мишеля Фуко), размеры его также переменны — от мельчайшей языковой единицы до более или менее определенного множества письменных сочинений. Любая область определяется своими границами — границы же текста подвижны. В случае романа, например, заголовок и первая и последняя фразы служат не более чем условными метками, отделяющими текст от внетекстуальной реальности. …Итак, вокруг текста — некая зыбкая промежуточная зона, где и решается его судьба, определяются его условия коммуникации…» [6, с. 121].

Базисное представление о культуре как тексте «привело к рассмотрению культуры как взаимосвязи значений, к существенному

распространению методов интерпретации текста также на социальные действия и к признанию их зависимости от культурных представлений… В этой перспективе возникает идея приобщить к ансамблю “текстов культуры” также и *литературные тексты*[1], дабы читать их в рамках “поэтики культуры”…, раскрывая взаимодействия и своеобразные “состязания” (negotiations) этих текстов с другими дискурсивными практиками» [1, с. 32].

Поэтика культуры. Филологическая культурология

Коммуникационный ракурс исследования текстов культуры неизбежно выводит на осмысление проблемы их функционирования в контексте традиционной для филологического знания категории *поэтика*. В историческом времени поэтика не раз меняла очертания своих природных владений, то суживаясь до пределов свода поэтических правил, то расширяясь до границ истории литературы и эстетики. В условиях стремительной культурологизации гуманитарного знания и тотальной текстуализации реалий повседневной жизни термин «поэтика» по сути дела обрел статус общенаучной категории, ибо поэтика — больше чем контекст, в котором бытуют и изучаются литературные тексты. Сама история культуры «фокусирует в себе многочисленные аспекты поэтики», которые «находятся в столь тесных отношениях, что приближаются к синтезу, а именно в нем наиболее полно раскрываются смысл и форма текстов, их отношения между собой» [23, с. 5].

Литературоцентристское прошлое России, явившее миру непревзойденные шедевры литературной культуры, по сей день питающие интеллектуальный фундамент национального самосознания, дает богатейший материал для плодотворного взаимодействия филологического и культурологического знаний. Одним из перспективных направлений, именуемого гуманитариями в зависимости от идеологических пристрастий его приверженцев как *филологическая культурология* или *культурологическая филология*, в рамках которого содружество этих наук могло бы дать позитивные результаты в научной и образовательной практике, является проблема функционирования текстов повседневности внелитературной и литературной реальности в пространстве социальных коммуникаций.

---

[1] Здесь и далее курсив в цитатах мой. — И. М.

В силу литературоцентричности русской культуры отечественная филология более других оказалась предрасположена к освоению культурологического подхода. Отсюда и специфичность русской филологической школы, питавшейся «соками» разнородных, но взаимодействующих научных идей, на пересечении которых рождались труды М. М. Бахтина, Ю. М. Лотмана, В. Н. Топорова. Тем более что принципиальных противоречий между культурологическими и литературоведческими изысканиями нет, поскольку с одной стороны, «литературовед не всегда имеет в виду концепцию литературного объекта, которую должен отвергнуть культуролог» [8, с. 54], а с другой — сама культурология изначально в своем развитии опиралась на технику литературоведческого анализа применительно к нелитературным объектам культуры. При этом культурные артефакты рассматриваются культурологией «как “тексты”, которые подлежат прочтению, а не простому учету» [8, с. 54]. И если литературоведы предпочитают руководствоваться оценочными методами, то культурология использует симптоматический анализ культурных объектов. И хотя оба метода вполне применимы как к литературным, так и нелитературным текстам культуры, «тем не менее, внимательное чтение нехудожественных текстов не предполагает их эстетической оценки, а упор на “культурную репрезентативность” литературного произведения подразумевает, что мы оцениваем этот текст в первую очередь как *документ эпохи*» [8, с. 62].

Культурологическое источниковедение

Вся историческая биография русской литературы свидетельствует о постоянном ее стремлении вырваться за пределы своего природного художественно-эстетического и поэтического пространства и стать «больше, чем литература». О причинах последнего применительно к гениям русской литературы рассуждал В. Пьецух: «Как посмотришь из нашего угрюмого далека да сообразишься с каверзной правдой жизнью, так и выходит, что задумывали они одно, а на поверку получилось совсем другое. Тут одно из двух: либо создание отчего-то бывает много самовитее, независимей от создателя, либо бунт персонажей вообще в правилах нашей словесности» [18, с. 97].

Впервые вопрос о специфики функционирования художественного образа в пространстве культуры был поставлен в работе академика М. В. Нечкиной «Функция художественного образа в историческом

процессе», отметившей, в частности, следующее: «Тема, избранная мною, расположена на границе двух наук — литературоведения и истории. Для ее постановки нужны не только опорные данные, почерпнутые из обеих наук. …Их, оказывается, недостаточно для решения вопроса. Как всегда, пограничный характер проблемы требует еще чего-то “третьего”, порождаемого самой новизной предмета» [17, с. 61−63]. Этим «третьим», по всей видимости, и должен был бы стать системный культурологический метод, позволяющий осмыслить движение художественного смысла/образа/текста в пространстве социокультурных коммуникаций, как в синхроническом, так и диахроническом ракурсе.

Особую роль в культурологическом источниковедении второй половины XX в. сыграл информационно-семиотический подход, представленный в трудах Ю. М. Лотмана и его последователей. В свете семиотического подхода снимается тезис о механическом отражении реальности в тексте. Семиотик культуры рассматривает текст как объект реального мира, как феномен культуры, формирующий идеи и представления людей. Таким образом, речь идет о функционировании текста в контексте, о функции художественного образа в пространстве социокультурных коммуникаций. Семиотический подход апеллирует к внутренней точке зрения писателя, его героев и читательской аудитории. Последнее обстоятельство способствует реконструкции моделей ценностных ориентаций всех названных субъектов в контексте культурных образцов своего времени независимо от того, имеет ли исследователь дело с высокой литературой или продуктом массового потребления. «С этой точки зрения малохудожественные, популярные произведения литературы представляют исключительно ценный источниковый материал для исследователя», являя собой свидетельство «*широкой адаптации идей, превращения их в предмет* “*массового потребления*”» [16, с. 4]. При этом самое искусство слова становится «*особым способом узнавания*» [4, с. 25].

Новая веха в эволюции источниковедческого образа художественной литературы связана с постструктуралистскими идеями прочтения текстов культуры. Введение Ю. Кристевой и Р. Бартом в широкий научный оборот понятия *интертекстуальность* по существу лишило литературный текст — «мозаику цитаций», «бессознательных и автоматических» — как реальных, так и виртуальных границ. Отрицая волю автора и утверждая свою, читательскую, постструктурализм

разоблачил претензии языка на истинность в виду «иллюзорного характера любого высказывания». Так, *текст-письмо*, трансформируясь в *текст-чтение*, приобрел бесчисленное число вариаций, зависящих от вкусовых ассоциаций и тезауруса *читающего* [7, с. 4].

Постмодернистские тенденции в развитии мировой культуры XX в., повлекшие за собой кардинальный сдвиг в методологии гуманитарного знания, привели к осознанию непреодолимости извечного барьера в любых системах социальных коммуникаций, коим является человеческая субъективность. Обращение европейских гуманитариев нового поколения к культурно-антропологическому, социально-психологическому, лингвистическому измерению прошлого активизировало стремление отечественных историков к новому герменевтическому прочтению исторических текстов. Актуализация опыта французской школы «Анналов», ориентирующего на изучение исторической эпохи как истории ментальностей, стимулировала активное проникновение в отечественную науку методов психологической реконструкции субъективных моделей бытия — поведения, мышления, чувствований замечательных и незамечательных творцов истории. Вживание исследователя во внутренний мир создателей текстов истории способствовало, в свою очередь, формированию нового методологического кругозора в отношении источниковой базы исторических исследований и пересмотру исторически сложившегося в среде ученых пренебрежения информационным потенциалом субъективных продуктов художественного творчества. Анализ работ, посвященных источниковедческому потенциалу как собственно исторических, так и литературно-художественных текстов, позволяет сделать вывод о том, что представители различных гуманитарных дисциплин сближаются в оценке их информационного потенциала с культурологическим подходом[1].

В методологическом плане одним из самых сложных аспектов исследования информационного потенциала художественного текста как носителя культурологической информации становится проблема соотношения в его пространстве художественной и научной информации. Магия художественного образа программирует на эмоциональное восприятие литературного образа (деятельность чувств) и на

[1] Подробнее см.: Манкевич И. А. Литературно-художественное наследие как источник культурологической информации // Обсерватория культуры. 2007. № 5. С. 17–23.

оперирование эстетическими категориями ценности. Задачи научного познания ориентируют на логико-интеллектуальное понимание текста (деятельность мысли) и описание его посредством семантических категорий. Существование потенциально невербализуемых смыслов — причина объективно существующего противоречия между *логикой чувств* (чувственное познание смысла, данного в ощущениях) и *логикой ума* (логическое познание смысла, воплощенного в знаковой форме).

Есть и другой аспект этой проблемы. Так, с позиции постструктуралистской теории, «язык, вне зависимости от сферы своего применения, неизбежно художественен, т. е. всегда функционирует по законам риторики и метафоры…» [7, с. 4]. Отсюда следует вывод, что и само мышление человека художественно (естественно, человека образованного, обладающего соответствующим уровнем литературной культуры), «и любое научное знание существует не в виде строго логического изложения-исследования своего предмета, а в виде полуили целиком художественного произведения…», художественность которого может не ощущаться, не осознаваться, «но которая только одна и придает законченность знанию» [7, с. 4]. В идеале задача культурологического познания литературного текста требует от исследователя «равного умения охватить предмет мыслью и уловить чувством то, что еще не поддается мысли» [4, с. 6]. Именно благодаря взаимодействию логического и внелогического внутри системы культуры рождаются новые смыслы культуры, новая культурологическая информация.

В каждом литературном произведении неизбежно, по воле автора или вопреки ей, отражаются картинки из жизни эпохи. В этой связи художественную литературу можно рассматривать как носителя и источник объективной информации о внелитературной реальности. Однако реальная действительность, получившая отражение в литературном произведении, еще не отражает всех граней и уровней его информационного пространства. Информационный потенциал литературного текста оказывается в разной степени зависимым и от реалий повседневной жизни эпохи, и от реалий повседневной жизни самого автора, и его потенциальной читательской аудитории. При этом для культуролога, в отличие от источниковедческих предпочтений историка, любой художественный текст независимо от времени его создания, а также авторской, мировоззренческой или жанровой принад-

лежности, потенциально информативен. Ибо междисциплинарное русло культурологического знания ориентировано не на поиск исторических истин и доказательств их достоверности, а на выявление фактов культуры и их культурологическую интерпретацию. Информация, заложенная автором в художественном произведении, гораздо обширнее, чем собственно его текст, что и обнаруживается в процессе межкультурной коммуникации как *диалога сознаний* и порождаемых ими текстов, принадлежащих разным культурам.

Литературно-художественный текст незримо вбирает в себя тот ментальный срез бытия человеческого, который, ускользая от вербализации, не способен быть зафиксированным ни одним историческим источником. В этом отношении произведения мировой классической литературы, чье текстовое пространство соткано из смыслов-образов разных культурных пластов, времен и народов, можно рассматривать как *романы культуры*, или как ее *гипертексты*. Эти тексты, понятные для образованного читателя своего времени, для читателя иных поколений превращаются в *архивированный файл*, хранящий мегабайты культурных смыслов, скрытых между строк в авторских ассоциациях, аллюзиях и аллегориях, равно как и в идеологических наслоениях, сопровождавших их *другую жизнь* в последующие эпохи. В руках исследователя художественный текст оказывается способным объективировать следы ментальности и пассионарности своей эпохи, благодаря чему он становится ключом к пониманию культурного бессознательного.

Литературный текст, прочитанный на языке литературной культуры его производителя и/или потребителя в контексте избранной исследователем коммуникационной ситуации, обретает статус источника культурологической информации. При этом предметом культурологического анализа становятся информационно-коммуникационные (знаковые, символические) функции художественных образов, увиденные/прочитанные в контексте мысленной интеграции макро- и микроанализа литературного текста как феномена культуры.

Повседневность — литература — повседневность

Мир повседневности соткан необозримым множеством крохотных мгновений «каждодневной реальности» [14, с. 10]. В этом мире пересекаются линии жизни культур самых разных жанров — бытовых и профессиональных, приватных и публичных. И те, и другие функ-

ционируют во взаимодействии (сближении, проникновении, отторжении) с такими условно внеповседневными сферами бытия, как религия и вера, политика и экономика, наука и искусство, досуг и праздник. Глобальные изменения в традиционной системе отечественного гуманитарного знания, произошедшие на рубеже XX–XXI вв., стимулировали интерес к культурологическим методам освоения феномена *повседневность* и переключение внимания гуманитариев на предметы, ранее считавшиеся маргинальными (частная жизнь, тело, мир чувств). Многомерность повседневной жизни и многообразие культурных форм, ее репрезентирующих, делают повседневность идеальным объектом для культурологических интерпретаций.

В подходе Ю. М. Лотмана к поэтике бытового поведения в русской дворянской культуре XVIII−XIX вв. были заложены, как минимум, два магистральных вектора движения текстов культуры. С одной стороны, исследовалась «технология» *литературного отбора моделей внелитературной жизни,* с другой — «технология» *внелитературного отбора литературных моделей жизнестроения.* Ибо самое искусство есть модель, «которой жизнь подражает» [14, с. 183]. Интересно в этой связи мнение Ирины Прохоровой, полагающей, что «идея текста как базовой конструкции в подходе Лотмана более продуктивна для исследования современной культуры, нежели культуры XVIII и XIX веков, как раз именно в плане ее поэтики, которая складывается из самого разного набора образцов, в том числе и литературных» [10, с. 119−120].

Как отмечал Д. С. Лихачев, у литературы есть своя биосфера — это окружающая ее действительность. «Литература строится из “вещества”, захваченного ею в окружающей действительности» [11, с. 50]. Обладая способностью к саморегулированию, литературное произведение «служит не только действительности и самому себе, но поддерживает рождение других произведений». Внешним источником энергии в литературе, поддерживающий ее энергетический потенциал как искусства, является талант творца, личности художника. Возникая из вседневной ауры, литературные тексты вбирают в себя осколки неофициальной картины мира, являя собой духовный опыт повседневного переживания времени их авторами и потенциальной читательской аудиторией. Попадая в пространство литературной культуры, тексты повседневности аккумулируют и преобразуют в себе пассионарность соответствующей среды обитания, будь то литера-

турная повседневность исторического общества, социальной группы, массовой общности или самого творца литературного текста. Оказавшись на воле и уже не принадлежа своему создателю, тексты литературной повседневности испытывают на себе влияние токов повседневной жизни обывателя. Дальнейшая судьба литературных образцов повседневности зависит от потенциальных потребностей и способностей субъектов СК разного статуса и уровня литературной культуры к преображению виртуальной повседневности в реальную. Вовлекаясь в поток движущихся и взаимодействующих смыслов культуры, литературные тексты «многообразно и многоóбразно» (Д. С. Лихачев) отражают своим бытием их взаимоотношения с социальным пространством и временем, породившими или «усыновившими» их. «Перестав быть образцом, литературная цитата или отсылка сама вступает в цепь преображений, в цепь трансформаций — в жернова социального механизма», отмечает Б. Дубин [10, с. 120].

Тексты *внелитературной повседневности*, будучи осмысленными на уровне художественного сознания, трансформируются в тексты *литературной повседневности,* под которой понимаются и реалии повседневной жизни, воплощенные в литературно-художественных образах, и повседневность литературных персонажей. Другое значение термина «литературная повседневность» связано с *профессиональной повседневностью субъектов литературных коммуникаций* (писатель, издатель, критик, др.). В определенном контексте можно говорить и о пространстве *окололитературной повседневности*, если иметь в виду, что образцы, формируемые литературной культурой, входят в повседневную жизнь социума не только путем их прямых заимствований человеком читающим, но и путем опосредованных влияний на человека не читающего, или читающего иные тексты. Как отмечает Ирина Прохорова, «реклама, телевидение и кино демонстрируют нам важнейшую роль текста, хотя бы в нынешнем буме экранизаций. Литература именно сейчас становится невероятно мощным ресурсом моделей, источником метафор, и если мы посмотрим на огромное количество рекламной продукции, то увидим, что она вся апеллирует скорее к литературным ассоциациям, книгам, системам имен, которые так или иначе связаны с базовыми текстами литературной классики» [10, с. 120].

Поэтика взаимодействия семантических пространств *повседневность — литература — повседневность* заключается в их потенци-

альной способности быть друг для друга *смысло-текстопорождающей средой*, в пределах которой явственно вырисовываются *типовые модели* движения смыслов культуры:

• повседневность — литература: перенос писателем сюжетов из реальной повседневной жизни в литературные сюжеты и образы; трансформация текстов внелитературной повседневности в тексты литературной повседневности;

• повседневность в литературном произведении: тексты литературной повседневности; повседневные коммуникации в пределах текстового пространства литературного произведения (пространство литературных повседневных коммуникаций; литературный герой — литературный герой);

• внутрилитературная повседневность: повседневность в профессиональной литературной среде, литературный быт (пространство литературных повседневных коммуникаций; писатели — писатели);

• литература — окололитературная повседневность: функционирование моделей повседневного поведения писателя и/или литературного героя в непрофессиональной читательской среде (пространство литературных повседневных коммуникаций; писатели — текст — читатели);

• литература — внелитературная повседневность: функционирование моделей поведения писателя и/или литературного героя во внелитературном пространстве повседневных коммуникаций; освоение социальной группой и/или массовой общностью заимствованных образцов повседневной культуры (писатель — текст — социальная группа — массовая общность);

• повседневность — повседневность/литература: порождение и функционирование новых моделей поведения в пространстве повседневных и /или литературных коммуникаций; эволюция функционального статуса текстов повседневности (вещь — знак — символ); эволюция знаковых и символических функций литературных моделей повседневных коммуникаций во внелитературном пространстве (историческое общество — историческое общество).

Перечисленные модели повседневных/литературных коммуникаций, давая представление о векторах взаимодействия семантических пространств повседневной и литературной культур, в свою очередь, могут служить основой для коммуникационного анализа текстов по-

вседневности различных жанров с учетом специфики того культурного среза повседневной жизни, который они репрезентируют[1].

Послесловие

Концептуализация проблемного поля «*культурологическая информация»*, безусловно, способствует обогащению понятийно-категориального аппарата культурологии за счет актуализации ее собственных лингвистических ресурсов. Иными словами — за счет семантической силы культурологического лексикона, приумножаемой самим процессом концептуализации культурологии как метода познания/мышления — а не путем механического заимствования, переориентации и переинтерпретации научного словаря сопредельных ей областей старшего поколения.

Сегодня в условиях масштабной смены ценностных ориентаций многие реалии и смыслы российской повседневности, отраженные в классическом репертуаре отечественной литературы, неизбежно исчезают с горизонта восприятия срединного читателя. Свою лепту в парадигмальный кризис гуманитарной культуры добавляет и молодое поколение *нечитателей*, стойко предпочитающих прогулки по интернет-чатам поклонению высокой литературе. Современные сценические и киноинтерпретации классических произведений зачастую усиливают разрыв поколений, создавая ложные представления о культуре ушедших эпох. В этой связи актуализация культурологического потенциала русской словесности как этического и образно-эмоционального компонента национального наследия и «хранительницы высших смыслов отечественной культуры» [9, с. 14], представляется не только перспективной сферой познания повседневной жизни как таковой, но и действенной стратегией самопознания человека.

---

1. Бахманн-Медик Д. Режимы текстуальности в литературоведении и культурологии: вызовы, границы, перспективы // Новое литературное обозрение. 2011. № 107. С. 32–48.

---

[1] См. например: Манкевич И. А. «Литературные одежды» как текст: мотив, сюжет, функция // Сюжетология и сюжетография. 2013. № 2. С. 12–17; Манкевич И. А. Поэтика костюма в пространстве литературных коммуникаций // Обсерватория культуры. 2008. № 3. С. 98–104.

2. Бойм С. Общие места = Common places: мифология повседневной жизни. М. : Новое литературное обозрение, 2002.

3. Вавилон культур [Электронный ресурс] / Министерство культуры РФ, Российский институт культурологии. М., 2008. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

4. Гаспаров М. Л. Диалектика Лотмана // Ким Су Кван. Основные аспекты творческой эволюции Ю. М. Лотмана. М. : Новое литературное обозрение, 2003. С. 5–10.

5. Гудков Д. Б. Теория и практика межкультурной коммуникации. М. : Гнозис, 2003.

6. Дюше К. К теории социокритики, или Вариации вокруг одного зачина // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С. 120–132.

7. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М. : Интрада, 1996.

8. Каллер Д. Теория литературы: краткое введение. М. : Астрель : АСТ, 2006.

9. Кантор В. К. Русская классика, или Бытие России. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЕН), 2005.

10. Культурные коды, социальные стратегии и литературные сценарии. «Круглый стол» журнала «Новое лит. обозрение» // Новое литературное обозрение. 2006. № 82. С. 93–121.

11. Лихачев Д. С. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб. : СПбГУП, 2006.

12. Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература. Л. : Советский писатель, 1981.

13. Лотман Ю. М. Текст в тексте // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб. : Искусство-СПб., 1998. С. 423– 436.

14. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX вв.). СПб. : Искусство-СПб., 1994.

15. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб. : Искусство-СПб., 2000. С. 150–390.

16. Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX в. как предмет семиотического анализа. М. : Новое литературное обозрение, 1999.

17. Нечкина М. Функция художественного образа в историческом процессе // Содружество наук и тайны творчества. М. : Искусство, 1968. С. 61–98.

18. Пьецух В. Русская тема. О нашей жизни и литературе М. : Глобулус, Изд-во НЦ ЭНАС, 2005.

19. Секацкий А. К. Онтология лжи. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2000.

20. Соколов А. В. Информационное общество в виртуальной и социальной реальности. СПб. : Алетейя, 2013.

21. Соколов А. В. Метатеория социальной коммуникации. СПб. : Рос. нац. б-ка, 2001.

22. Соколов А. В., Манкевич А. И. Информатика в перспективе (к вопросу о классификации видов информации в системе наук коммуникационного цикла // Науч.-техн. информ. Сер. 2. Информ. процессы и системы. М., 1971. № 10. С. 5–9.

23. Софронова Л. А. Культура сквозь призму поэтики. М. : Яз. слав. культуры, 2006.

24. Флиер А. Я. Культурология для культурологов : учеб. пособие. М. : Согласие, 2010.

25. Эткинд А. Содом и Психея: очерки интеллект. истории Серебряного века. М.: ИЦ-Гарант, 1996.

26. Якимович А. Генрих Вельфлин и другие // Вельфлин Г. Ренессанс и барокко. СПб., 2004. С. 9–47.

И. В. Сохань

Гастрономические практики власти — прошлое и настоящее[1]

УДК 130.2

В статье рассматриваются гастрономические практики власти, их архаические истоки и современные трансформации. Власть устанавливает гастрономический режим, который является инструментом эффективного управления. Голод и идеология всегда давали возможность управлять насильственным способом. Сытость, изобилие и связанная с ними идеология удовольствия являются способом мягкого дисциплинирования сегодня. Власть кардинально изменила свой гастрономический порядок.

Ключевые слова: гастрономическая культура, власть, пища, фастфуд.

I. V. Sokhan. Gastronomic practices of power — past and present

The article anylizez gastrontheir archaic origins and modern transformationomic practices of power and their archaic origins and modern transformations. Power sets gastronomic regime, which is an instrument of the effective management. Hunger and ideology always gave the opportunity to manage by the violent way. Satiety and abundance, and

© Сохань И. В., 2014

[1] В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 12-01-0001, выполненного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2013–2014 гг.

associated with this the ideology of pleasure are a way of soft disciplining today. Power changed its gastronomic order drastically.

Key words: gastronomic culture, power, food, fast food.

Специфика политической культуры, какие бы трансформации она ни претерпевала, кроется в ее архаических основаниях, более или менее определяющих ее современное состояние. Одним их таких оснований оказываются отношения власти и пищи, т. е. гастрономические практики власти, на первый взгляд, неочевидные и относящиеся к сугубо внутренней сфере, контексту повседневной жизни, они служат устойчивым маркером социально-политической иерархии и социально-политических отношений. Разговор о гастрономическом контексте властных отношений возможен в следующем направлении — прежде всего речь должна пойти о потестарных функциях пищи, и, в конечном счете, можно говорить о происходящем в настоящее время меняющемся характере власти, в связи с деконструкцией современных гастрономических практик. В исследованиях потестарных отношений раскрыта специфика запретов, которые маркируют власть, и, прежде всего, эти запреты связаны с пищей и сексуальностью, поскольку последние — первичные способы прямой реализации бессознательного, и, следовательно, контроль над ними представляет собой наилучший способ реализации власти[1]. Если представлять базовые запреты в виде табу водоразделом, отделяющим сознательное от бессознательного, то власть стремится определять и табу, позволяя себе выходить за его пределы, но одновременно следить, чтобы это табу оставалось таковым для всех остальных[2].

---

[1] Что можно наблюдать и в современной массовой культуре — гастрономическая и сексуальная символика служат практически единственным гарантом успешной коммерциализации любого бренда — от марки товара до личности политика.

[2] С этим связано понятие *непристойного наслаждения* — т. е. того наслаждения, которое власть стремится обеспечить себе за рамками ограничений, действующих для большинства. Это существование в режиме доступа к наиболее непосредственной, не сублимируемой никакими культурными факторами, реализации бессознательного. И здесь можно наблюдать закономерность — стремление власти к практикам *непристойного наслаждения* прямо пропорционально жесткости идеологии и того мировоззренческого формата, который она создает. Поэтому, к примеру, президент и император небольшой Центральноафриканской республики Жан

Гастрономические практики власти, безусловно, напрямую связаны с потестарными истоками властных отношений, и, даже будучи достаточно трансформированными по сравнению со своими первичными архаическими кодами, они содержат в себе стремление власти установить свою значительность на самом что ни на есть телесном уровне бытия. Т. Кондратьева, автор исследования «Кормить и править», проанализировала гастрономические репрезентации власти в российской политической культуре, отметив, что и в ее современном варианте очень сильна потестарная подоплека, позволяющая утверждать, что в ней реализуется «домашняя» модель властных отношений, для которой как раз и характерен акцент на гастрономическом регулировании, которое фикисирует реализуемую иерархию. Дж. Рицтер, введший термин макдональдизации [6], распространяет специфическую формулу предельной рациональности, заложенную в быстрой пище типа фастфуд, и на другие формы общественных практик. Таким образом, с одной стороны, власть тоже становится макдональдизированной; а с другой стороны, в своих гастрономических предпочтениях она отступает от идеи изобилия, оставляя ее фастфуду, и, соответственно, массам, которые его потребляют. Сама же власть предпочитает новые формы и практики удовольствия, более утонченные и по-прежнему стремящиеся к удовлетворению иррационального — например, это новые диетические стратегии, связанные с осмыслением метафизических значений пищи, и возрождением утраченных в фастфуде гастрономических ритуалов, требующих дополнительных ресурсов (невозможных для еды эконом-класса) — времени, сложных форм гастрономического этикета, финансового обеспечения, особой технологичности приготовления, утонченности в выборе при сопровождении информирования. Также следует отметить, что и здесь власть маркирует себя как власть знающая, монополизирующая право на знание в отношении того, что и как она есть. Ведь в фастфуде осуществился разрыв между качеством пищи и знанием о ней, потребитель знает только то, что он ест чистую анонимность, некую tabula rasa, обеспечивающую культурную нейтральность, пусть это и так называемые пустые калории, но без возможных

Бедель Бокасса установление диктатуры и монополизацию власти сопровождал людоедством — масштаб осуществляемой им власти призвано было символизировать нарушение базового человеческого табу — на каннибализм.

загрязняющих значений.

Итак, власть всегда стремилась определить свое отличие посредством предпочтения той или иной пищи и сопутствующих ритуалов ее потребления — как правило, это выбор пищи, отличной от пищи остального большинства, и выбор сложных гастрономических ритуалов, сопровождающих прием такой пищи и определяющий ее статус. Поэтому гастрономический выбор власти — это не набор случайных ограничений и рекомендаций, а сформулированные достаточно жестко принципы ее телесной и символической репрезентации, которые, хотя и обусловлены конкретными социокультурными обстоятельствами, содержат в себе набор инвариантных для любого времени тенденций. Власти важно обозначить свое отличие[1], дающее ей право управлять, — если изобильная пища формирует такое же изобильное тело, то гастрономические практики элиты будут именно таковыми. Как правило, такая изобильность характерна для общества, живущего в скромном гастрономическом режиме, когда голод является реальной угрозой, и идеалы благополучия напрямую связаны с сытой жизнью. Когда в период так называемой революции быта в 1920-х гг. шли дискуссии о должном гастрономическом режиме нового советского человека, то, в духе наивного сциентизма, обосновывался рацион наркома — весьма калорийный, но соответствующий его организаторским задачам, ведь шли не просто социально-политические трансформации и культурные тектонические сдвиги, а осуществлялась невиданная доселе креация нового мира великой утопии. Поэтому нарком должен был питаться гораздо лучше шахтера[2], к примеру, не говоря о том, что безработный вообще

[1] Для потестарного сознания это может быть любая выраженная аномалия — от физического уродства до психической акцентуации; с точки зрения гастрономии это может быть право есть недоступную (в силу разнообразия причин) для большинства пищу. Поэтому, например, до сих историками ведутся дискуссии относительно сытости и изобильного питания партийной верхушки в блокадном Ленинграде. Следует предположить, что все-таки такое питание имело место быть в силу того, что, исторически, власть России всегда стремилась маркировать свой статус через гастрономическое отличие — и такая логика не должна была терпеть остановки или иметь препятствия в своей реализации.

[2] В духе все того же наивного сциентизма и абсолютизации роли научного познания в деле такой же абсолютной трансформации реальности, делалось предположение, что умственная деятельность, особенно связанная с грандиозным целеполаганием, требует громадного числа килокалорий,

должен был быть обречен на голодную смерть. Власть является высшим консументом[1] в социальной иерархии: она производит только самое себя, и уже в силу этого монополизирует право на потребление без всякого дополнительного продуцирования чего-либо. В то же время те консументы, которые могут быть одновременно и продуцентами, занимают промежуточные места в иерархии и потребляют сообразно своему статусу. Наконец, наибольшие продуценты — те, кто внизу социальной иерархии и обречен на низкоквалифицированный труд, являются консументами наименьшим образом. В общем-то, большевистский пафос «кто не работает, тот не ест», был уместен в плане преобразования подобной логики общественных взаимоотношений, другое дело, что он привел просто к изменению модальностей, но не к перемене существующего положения вещей[2].

Гастрономические отличия власти в качестве монопольного консумента содержат несколько важных инвариантных сюжетов. Вообще, отношения власти встроены в сам акт питания — тот, кто питается, несомненно, обладает большей онтологической ценностью,

---

получаемых с пищей и превосходящих потребности человека, пусть и занятого самым ударным физическим трудом. Таким образом, в это время началось становление гастрономического режима номенклатуры. Впрочем, эти традиции продолжены и сегодня: правящая элита по-прежнему тяготеет к избыточному гастрономическому режиму — теперь уже не в плане количества калорий, но в отношении сложности и изобилия гастрономических кодов.

[1] Консументы и продуценты — термины, введенные в работе «Архетипические истоки и институциональные стратегии трансформации социальных иерархий» А. Г. Некиты и С. А. Маленко. Они регистрируют биовитальные особенности существования индивидов в обществе — трофические связи, характерные для природы, проецируются на социум, и обнаруживаются, что они здесь действуют все в той же динамике — кто-то кем-то питается, кто-то занимает высшее положение в социальной пищевой цепи, кто-то низшее, что-то питается, а кто-то собой кормит другого. Как тут не вспомнить космиста Н. Ф. Федорова с его пафосом отказа от гетеротрофного питания и перехода на автотрофное, что само по себе должно послужить импульсом исчезновения иерархических и паразитарных, по своему существу, связей.

[2] Что выражается в разного рода гастрономической ритуалистике, связанной с благодарностью пище; также в архаическом представлении о том, что сотрапезники становятся «родственниками» через совместно съедаемую пищу; также характерная для примитивных культур верификация чужака связана с тем, насколько он съест/не съест предлагаемую пищу. То есть, при изначальной онтологической ассиметрии акта питания можно говорить и о попытках ее символического исправления.

нежели тот, кем питаются, и кто/что является предметом поглощения. Онтологическая асимметрия является необходимой составляющей любого гастрономического акта, но включающего в себя еще и этические принципы — например, переживание благодарности тому, что съедается, как тому, что даровало жизнь. С этим связаны различного рода переживания касательно определяющего влияния на едока специфики съедаемой пищи, которые постепенно трансформировались в идею власти: то, что поглощается, становится чистым ресурсом для жизни едока, таким образом акт пищи превратился в акт власти:

– с точки зрения онтологической асимметрии едока и пищи;

– с точки зрения контроля над ресурсами пищи, специфика режима доступа к которым определяет полномочия власти;

– с точки зрения ее самоопределения — дефинирование себя посредством установления своего гастрономического статуса;

– с точки зрения монопольного консумента — максимального апогея в своем полагании власть достигает, когда она только потребляет, точно так же, как статус подвластного абсолютен, если он всегда голоден[1].

Если говорить о базовых гастрономических предпочтениях власти, то они, конечно, желательны как переход границы базовых табу. В этом плане каннибализм был бы предпочтителен, т. к. это акт уничтожения другого в целях продления и расширения своих жизненных перспектив[2]. Поэтому табу на каннибализм, определяющее для человеческой культуры, для некоторых форм потестарности оказалось необходимо нарушаемым, потому что именно в таком виде могло маркировать всесильную природу власти. Каннибализм есть нахождение в состоянии тождества: питание себе подобным; в этом смысле, когда человек ест человека, он поглощает его содержание в самом непосредственном виде. Преодоление же каннибализма выводит в ситуацию онтологической иерархии —

[1] Поэтому, появление пищи формата фаст фуд стало поистине революционным событием для власти — в ситуации, когда, наоборот, подвластные обречены не на голод, а на сытость, власть, тем не менее, утверждает себя, посредством, по сути, пищи-суррогата, симулятивного по отношению к традиционным базовым гастрономическим кодам.

[2] С этим, кстати, связаны бытовые риторики называния власти и продуцируемого ею типа политического режима — людоедским, как это звучало в отношении тоталитарных режимов.

человек питается тем, что имеет более низкий онтологический статус, т. е. природным сущим[1]. Однако, следует предположить, что все практики оформления этого сущего для того, чтобы оно перешло в формат пищи, оказываются практиками достраивания до изначального онтологического равенства — это ведь не только и не столько собственно кулинария (от базовой обработки пищи огнем до национальных вариантов кухни), но и вся гастрономическая символизация и ритуалистика. Поэтому, как ни рассматривать каннибализм, он базируется на сохранении псевдоантропологического тождества, неразомкнутом круге универсального обмена друг другом, когда сфера свободы и культурного творчества остается недоступной и закрытой. Так, отсутствие табу удерживает культуру в замкнутом, закапсулированном виде — время циклично, каждая новая форма точно воспроизводит старую. Поэтому потестарная форма власти, преимущественно представленная как власть отца (власть прошлого и постоянства традиций, по А. Кожеву [2]), и допускала ритуальный каннибализм в качестве гастрономической поддержки своих полномочий. То есть, такая власть тяготела к питанию непосредственно человеческим содержанием, в то время как подчиненный ей народ прилагал собственные усилия по расширению гастрономического применения доступного ему природного сущего. Говоря о ритуальном каннибализме власти, мы имеем ввиду, что это исторически преодоленная потестарная функция пищи, тем не менее, в качестве символической характеристики власти она актуальна в повседневном дискурсе высказываний о власти и даже всплывает в теоретических построениях.

Например, русский философ-космист конца XIX в. Н. Федоров связывал гетеротрофное питание с реализацией властной иерархии. Моральный пафос теории философа на предмет автотрофного питания связан с объединением человечества, с преодолением властной иерархии, с возможностью выйти за рамки пищевой цепи, когда кто-то доминирующий питается кем-то подчиненным. Власть выступает вершиной социально-трофической пирамиды питания,

[1] Но если природное сущее изначально имеет более низкий по отношению к человеку онтологический статус, то приведение человека в состояние пищи для каннибалистически настроенного едока требует предварительно реализованного властного акта.

поэтому переход от гетеротрофного питания к автотрофному приведет и к отмене самой иерархической структуры. Более того, само состояние иерархии связывается со смертью, которая преодолевается в отказе от питания другими, и переходом на новый вид питания — питания собою. В контексте теории философа непосредственное усвоение космической энергии, а не в ее опосредованном варианте — как она усвоена разными видами природного сущего, которые становятся пищей для человека. Еще Порфирий писал о том, что пища вовлекает человека в смертоносную эмпирию, в то время как уподобление божеству предполагает ненуждаемость в еде. Следовательно, иерархия неизбежна, и, следовательно, неизбежно и установление властных отношений.

Как минимальное зло, Порфирий воспринимал растительную пищу, в то время как мясо критиковалось как пища, возбуждающая пороки и излишества, которые ведут к растущим потребностям и вводят все человечество в состояние войны. Кроме того, мясная пища соответствует агрессивным страстям, побуждающим к экспансии, завоеваниям и доминированию — то есть тем страстям, которые благополучно сопровождают человека во власти. Мясная пища как выход за рамки положенного человеку гастрономического минимализма всегда рассматривалась также как пища, предпочитаемая властью. Более того: «...нормы поведения, связанные с распределением пищи, сформировались в результате перехода к поеданию мяса» [5, с. 34]. Ф. Бродель также говорит о специфической роли мясной пищи в качестве статусного продукта в некоторых восточных традиционных культурах: «Нужно быть очень большим барином, чтобы получить на Суматре, притом на целый день, вареную или жареную курицу», отмечая, при этом, что Европа плотоядна и, возможно, именно плотоядность лежит в основе благоприятного гастрономического режима, интенсифицировавшего социально-экономическое развитие.

Стоит отметить, что одним из гастрономических символов советской власти является колбаса — по сути, консервированное мясо долгого хранения. Микояновский мясокомбинат как символ советской пищевой промышленности выпускал так называемую колбасу для народа и отдельно колбасу для власти. Как бы ни различались эти производства, но даже колбаса для народа осталась в коллективной гастрономической памяти символом советской власти и

ее способности контролировать то, что будет есть народ[1], а также символом изобилия и дефицита одновременно, не говоря уж о психоаналитических коннотациях, неизбежно вызываемых образом колбасы. Впору говорить о том, что бессознательные механизмы восприятия власти, характерные для русской ментальности, неизбежно представлены через горячее личностное восприятие власти, сопровождаемое чувствами любви, местами резко меняющей свой вектор на противоположный, т. е. ненависть[2].

Режим голода-изобилия, задаваемый природными циклами, которые трудно контролировать, формировал специфику гастрономических стратегий власти в качестве изобильных. Таким образом, если говорить о телесной репрезентации власти, то это, несомненно, тело изобилия, символизирующее и отменное питание, и внушительность так просто неустраняемого присутствия в эмпирической реальности. Иначе говоря, это телесность, противоположная телу голода, так как голод символизирует подвластность природным циклам, которые, без должного противодействия им человека, легко могут лишить постоянного питания. А тело изобилия, тучное тело, является телом власти еще и потому, что репрезентирует идею сытости в условиях постоянной угрозы голода — власть существует несмотря ни на что, преодолевая условность наличных обстоятельств. Так, например, в исследованиях по потестарности приводится уже ставший классическим пример, как во время встречи государств антигитлеровской коалиции в Тегеране в 1943 г., У. Черчилль удивился крайней изобильности стола (встреча проходила на территории советского посольства). По представлению главы английского правительства, на фоне столь тяжелых событий такая гастрономическая роскошь недопустима и даже кощунственна. Реакция Сталина на слова У. Черчилля была предсказуемой — тиран счел, что английский премьер лжет, потому что сам не мог помыслить иной репрезентации власти, кроме именно роскоши и изобилия, полагающейся ее статусу вне всякой связи с тяжестью положения или

---

[1] Гастрономическая ностальгия по советскому то и дело реабилитирует память о ГОСТе, видя в этом, несомненно, проявление властной заботы.

[2]Наибольший апофеоз, конечно, возможен при тоталитарном режиме: «...Передо мной действительно открылся новый мир счастья, разума, и в этот новый мир привел меня великий Сталин…. Наш дорогой, наш родной отец Сталин! … Ох, народушко, мой родной! Глядите на наше солнце, на наше счастье!» (Цит. по [8, с. 93]).

судьбами народа. Это специфика российской политической культуры, которая получила название домашней модели политической культуры — в том числе и из-за многочисленности гастрономических практик, осуществляемых властью. Практики кормления, контроль над распределением продуктов, демонстрация гастрономического изобилия — все это в совокупности определяет стиль репрезентации власти, специфику управления и коммуницирования с народом.

Если потестарная функция пищи очевидна, то, по мере оформления властных институтов, она становится скрытой, но от этого не менее действенной. При этом меняется природа власти — в фуканском ключе, она становится гораздо более утонченной и реализует особые формы дисциплинирования. Телесность такой власти уже не свидетельствует об укорененности в эмпирическом мире, где она имеет доступ к изобильному питанию. Наоборот, такая власть метафизируется и становится по-настоящему продуктивной, а не репрессивной, влияя на человека достаточно позитивно — настолько, чтобы он стал ее проводником, а не оказывал сопротивления. И здесь обнаруживается, что власть, позиционирующая себя через изобилие и дисциплинирующая посредством голода, неэффективна, в то время как дисциплинирование посредством изобилия приносит свои результаты. Сегодня власть меняет гастрономические стратегии, оставаясь на позициях своего отличия от массы. При этом специфика российской политической культуры остается прежней — власть верна старым номенклатурным традициям, когда гастрономические излишества и деликатесы остаются маркером властного и элитарного потребления.

Итак, гастрономическая репрезентация власти связана с необходимостью установления отличия от народа, и тип власти может определяться интенсивностью такого намерения. Так, при демократическом режиме пищевые привычки власти и народа наиболее сближены; а при тоталитаризме, наоборот, власть наиболее проявляет свой каннибалистический характер, обнажая потестарный потенциал. В настоящее время, в эпоху изобилия индустриализированной еды и апофеоза достижений пищевой промышленности, голод перестал быть эффективной формой управления. Между тем П. Сорокин в своей ставшей классической работе «Голод как фактор» [7] пишет о многофакторной связи

этатизма и голода — если голод падает, принудительный этатизм ослабевает, и наоборот, этатизм усиливается при усиления голода, поэтому можно предположить, что голод выгоден для установления этатизма. Таким образом, преимущественный режим питания в обществе связан с характером власти и властных практик, в том числе и с идеологией[1], словно недостаток питания вызывает потребность в пище духовной — идеологического порядка, а поскольку ее поглощение связано с интроекцией[2], то наилучшим образом ее усвоение подготовлено голодом[3].

В настоящее время можно говорить о том, что голод почти преодолен, прежде всего, из-за успехов пищевой индустрии, которая пищу научилась запасать, производить практически из чего угодно, предлагая широкое разнообразие вкусов для должной широты гастрономического опыта. Сбылись пророчества касательно того, что наступит эпоха мягкого властного дисциплинирования, когда потребность в голоде как его инструменте отпадет, наоборот, таким инструментом станет принудительная сытость, что и можно наблюдать. Власть и народ соединены механизмом анонимного кормления. Анонимность здесь заключается в отсутствии персонализированного представителя кормления и в характере предлагаемой пищи — с одной стороны, она так разнообразна и испещрена различными смысловыми значениями, как гласит вездесущая реклама; с другой — производимая в огромных количествах, потерявшая связь с природными циклами, предлагаемая в качестве готовой и полуготовой еды, она приобретает статус корма. Если идеология вкупе с голодом призывает к отказу от частной жизни во имя грандиозного целеполагания[4], то, будучи сытым, человек

---

[1] Сам П. Сорокин довольно резко говорит о связи между степенью обеспеченности пищей и «подверженностью заразе коммунистической и антикоммунистической идеологии».

[2] Ф. Перлз вводит .понятие интроекции (усвоение объекта целиком) и ассимиляции (усвоение объекта с предварительным разжевыванием), поясняя связь потребления внешних объектов — пищи и идеологической информации. Голод действительно приучает человека пищу интроецировать, а не тратить время на тщательную подготовку к поглощению.

[3] В такой пище отсутствует часть кулинарного цикла, который воспроизводит повар, эта часть уже принадлежит тому, кто пищу произвел и ею кормит — следовательно, в такого рода еде усилен властный компонент.

[4] «Понимаете, есть вещи поважнее нас с вами, конкретных людей», — говаривал И. Эренбург вернувшейся на родину М. Цветаевой.

озадачен лишь поддержкой наличествующего ритма удовольствия, который будет поддерживать с гораздо большей охотой и самоотдачей, вне необходимости быть подогреваемым постоянным идеологическим контентом. Сытый гораздо более полезен власти, нежели голодный, потому что, во-первых, предсказуем; во-вторых, находится на идеологическом самообслуживании, производя желания, которые принципиально удовлетворяемы, прежде всего желание быть сытым. А паттерны гастрономического потребления успешно пролонгируемы в остальные сферы жизни, что в свое время исследовал Ф. Перлз и что описал Дж. Ритцер в «Макдональдизации общества» [6]. Теперь власти, чтобы быть, нет нужды давить тяжелым эмпиризмом своих репрезентаций — это давно отчуждено в пользу обывателя. А власть вооружается альтернативными фастфуду гастрономическими стратегиями, стремясь к утонченному потреблению, отражающему воплощение метафизического иерархического порядка, как он может быть в гастрономическом распределении и перераспределении. Ведь если в своей принужденности в гетеротрофному стилю существования человек далек от идеала, то, в любом случае, эксперименты с субординацией и стратификацией еще не закончены. На уровне хорроров опасения по поводу изменения гетеротрофных стратегий выражены в буме визуализаций в массовом искусстве существ (вампиров и зомби), питающихся людьми — их кровью или плотью. Это может выглядеть попыткой придать форму и конкретизировать страх касательно того, что, несмотря на то, что ты сам сыт, — все равно ты являешься чьей-то пищей.

---

1. Lasswell H. D. Psychopatology and politics. Chicago, 1977.
2. Кожев А. Понятие власти. М. : Праксис, 2006.
3. Кондратьева Т. Кормить и править: О власти в России XVI−XX вв. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006.
4. Некита А. Г. Архетипические истоки и институциональные стратегии трансформации социальных иерархий. Великий Новгород : Изд-во НГУ, 2009.
5. Потестарность: генезис и эволюция. СПб. : МАЭ РАН, 1997.
6. Рицтер Дж. Макдональдизация общества. М. : Праксис, 2011.
7. Сорокин П. Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. М. : Academia & LVS, 2003.
8. Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008.

В. А. Сулимов

Формирование мировоззрения: от осознания к логосу

УДК 008+37.01

В статье делается попытка определить мировоззрение как феномен современной культуры. Автор сближает мировоззрение с интеллектуальными и духовными практиками, демонстрирует его процессуальный характер. Особое место уделено структуре и способам формирования мировоззрения.

Ключевые слова: мировоззрение, субъект, смысловая матрица, текст культуры.

V. A. Sulimov. Formation of outlook: from awareness to logos

This article attempts to define the world as a phenomenon of modern culture. The author brings the world with intellectual and spiritual practices, demonstrates its procedural nature. Particular attention is paid to the structure and methods of forming outlook.

Key words: outlook, personality, sense matrix, text culture.

Мировоззрение как элемент социально-культурного анализа и моделирования личности (или=человека-в-культуре) все еще остается понятием недостаточно определенным в философии и культурологии, педагогически и практически не выстроенным, часто излишне политизированным, а то и демагогически «заболтанным».

Настоящая статья представляет собой попытку определить, во-первых, структуру и базовый смысл этого понятия, во-вторых, наполнить его культурологическим и педагогическим содержанием, показать его место в образовательном процессе.

Движение к осознанию мира — есть естественное состояние человеческой субъективности («я», «эго», «самости», «индивидуальности», «личности» и т. п.) в любом понимании разнородных терминов и понятий, свойственных современной персонологии. Личностная па-

© В. А. Сулимов, 2014

радигма бытия (Dasein) с неизбежностью разворачивает человека лицом к процедуре осознания мира как целого, как оболочки собственного, осваиваемого и проживаемого, сенсорно ощущаемого, пространства/времени. Ведомый неосознаваемым чувством познания, человек выстраивает свою директорию жизни (движения в пространственно-временном континууме) в пределах интеллектуально-миметического варианта понимания (и=повторения) известных, «чужих» высказываний, суждений и целостных текстов, обладающих достаточным социально-культурным авторитетом и информационной (кодовой) доступностью. Вырабатываемая таким способом базовая (или=частичная) картина мира не отвечает на основные вопросы интеллектуального и духовного развития и потому должна быть существенно «отформатирована» в ходе специальной интеллектуальной деятельности целевого самопознания: «самопознания для», в отличие от повседневного ситуативного «самопознания в». Осуществление интеллектуального «самостояния» (А. С. Пушкин), требующее набора сложных интеллектуальных и духовных практик, обязательно переносит сознание человека в новый для него контекст — контекст культуры как упорядоченного и систематизированного поколениями интеллектуалов информационного устройства. Это информационное устройство порождено текстами культуры и состоит из текстов культуры, способных генерировать новые смыслы и новое знание путем реализации основного типа опыта — опыта понимания (интерпретации). Особый мир смысловой коммуникации, работающий по глобальным осям познания (познание «я в мире», «мир во мне» и «мир как таковой»), совершенно необходим для идентификации личности в пространстве культуры в плане того «что она может сообщить миру и что мир может сообщить ей» [5, с. 177]. А. Маслоу понимал смысловую коммуникацию на глобальных осях понимания очень широко: «Я включаю сюда все процессы восприятия и обучения, так же как все формы искусства и творчества, рассматриваю как познание на уровне первичных процессов (архаическое, мифологическое, метафорическое, поэтическое), так и вербальную, рациональную коммуникацию, осуществляемую на уровне вторичных процессов» [5, с. 177].

Важно и другое: место мировоззрения как целостного познавательного акта в духовной и интеллектуальной сферах человеческой формы сознания. Природа или дух, опыт или экзистенциальные ощущения — что формирует предпосылки для становления мировоззрения? По всей видимости, здесь важен синтез, особое со-отношение

интеллектуального и духовного, когда бездуховность позитивного знания «перезагружается» в структуры естественного сознания в виде ценностно-ориентированных блоков-гештальтов, содержащих научный факт, высказывание, целостную теорию в аксиологизированных и эстетизированных формах — формах текстов культуры. Так, например, учебные курсы теоретической генетики и генной инженерии вполне могут содержать философско-культурологические дискурсы ценности и трансцендентальной природы человеческой жизни, эмоционально окрашенного экзистенциального ощущения неповторимости мира природы и культуры, что поможет преобразовать отрывочные знания учащихся о биологических механизмах в фрагмент целостного мировоззрения человека-в-культуре. Нетрудно выстроить такие же культурологическое парадигмы в пределах предметов ядерной физики, географии, биологии океанов, тем более истории и обществознания, которые, к сожалению, все более приобретают позитивистские и идеологизированные черты. Мировоззренческий акцент позитивного (фактического, чувственного) знания реализует известный принцип единства духовного и научного в пределах современной постиндустриальной культуры: «...наука, инновационная деятельность требуют для своего развития не только серьезных инвестиций, но и благоприятной социальной и духовной атмосферы. Иначе говоря, духовность и активная интеллектуальная деятельность не только не являются антагонистами во всех случаях, но могут взаимно подкреплять друг друга» [4, с. 137].

Мировоззрение предстает как результат синтетической деятельности сознания, способной порождать целостные миры и системы. Когнитивный синтез, выступающий в виде динамического основания мировоззрения, преобразует неподвижную картину мира в особый познавательный процесс, имеющий также чувственно-экзистенциальную «подложку». Когнитивный синтез мировоззрения как познавательного процесса, согласно Э. Гуссерлю, «не только осуществляется во всех отдельных протекающих в сознании переживаниях и не только случайным образом связывает их между собой; ведь и вся жизнь сознания, как мы уже говорили, образует синтетическое единство... (Оно) есть, таким образом, универсальное *cogito,* синтетически объемлющее в себе все отдельные, попеременно выступающие на первый план переживания, обладающее своим универсальным *cogitatum* и фундированное на различных уровнях в много-

образии особых *cogitata*» [3, с. 42]. Такое многоуровневое когнитивное «фундирование» интеллектуально обоснованной подвижной картины мира (или=мировоззрения) имманентно не только человеку как универсальному субъекту развивающегося мира, но и самому миру как универсальной сценической площадки истории, на которой разыгрывается драма индивидуального бытия. Э. Гуссерль писал в «Картезианских размышлениях»: «Это фундирование не следует, однако, понимать как некое осуществляемое во временной последовательности генетическое построение, поскольку каждое отдельное переживание возникает, скорее, лишь в результате его выделения внутри всеобъемлющего сознания, которое всегда уже предполагается как единое. Универсальное *cogitatum* есть сама универсальная жизнь в ее открыто-бесконечном единстве и целостности» [3, с. 43].

Таким образом, определяя мировоззрение в качестве сложного духовно-ценностного и, одновременно, интеллектуально ориентированного понимания, мы говорим о нем как о когнитивном синтезе не отражающем, не наблюдающем жизнь, а всегда включенном в бытие, вырастающем из него и врастающем в него. Это не «картина мира», это «проживание мира» в наиболее ярких интеллектуальных и духовных формах.

Следует осознать, что возможности мировоззрения как «расширенной», многоаспектной, текст-ориентированной универсальной каузации не могут быть реализованы ни в рамках политической идеологии, как правило, лишенной смысловой и социально-экономической «подложки» и принципиально не транслируемой культурой в межпоколенческом варианте, ни в рамках дисциплинарного парадигмального знания, ограниченного задачами «предметного» (всегда — частичного или гипертрофированного) представления мира. Мировоззрение — это не набор идеологем, а актуализированный и каузированный социально-культурный габитус, образовавшийся на основе «природного» габитуса, предоставленного интериоризированным способом существования и контекстом того социального «поля» (национального, семейного, группового, интеллектуального), продуктом которого является данный субъект. П. Бурдье определил габитус как «продукт характерологических структур определенного класса условий существования, т. е.: экономической и социальной необходимости и семейных связей или, точнее, чисто семейных проявлений этой внешней необходимости (в форме разделения труда между

полами, окружающих предметов, типа потребления, отношений между родителями, запретов, забот, моральных уроков, конфликтов, вкуса и т. п.)» [1, с. 86].

Именно в виде габитуса возникает начальная социально-культурная каузация, предполагающая, конечно, информационную и аксиологическую надстройку в виде креативной единицы — социально-культурной личности, однако не предполагающая слом либо катастрофический разрыв, практически неизбежный при переходе «социального тела» индивидуума из индивидуально ориентированного (проживаемого) социального пространства культуры в индивидуально осмысляемое (понимающее) интеллектуальное пространство культуры. Система социально-культурной каузации «выдерживает», как правило, нагрузки перемен, экономической и социальной нестабильности, часто возникающие в условиях рыночного типа организации производства и распределения. Более того, обосновавшись в индивидуальном сознании, мировоззренческие смысловые элементы *активно влияют* на построения индивидуумом своего «типа реальности», расширяя тем самым поле культурно-созидательной и проектной деятельности.

Мировоззрение не формируется из произвольно избранных информационных источников, не воспринимается как «чужой» проект и не выучивается как набор позитивных «знаний». Мировоззрение постигается в ходе чувственного ощущения интеллектуальных изменений, происходящих в индивидуальном сознании под воздействием текстов культуры. Такое предположение позволяет связать в единое целое три эпифеноменальных источника мировоззрения как имманентной основы индивидуального сознания. Эти три источника можно представить в виде трех информацонно-коммуникативных областей, составляющих повседневность массового образования:

а) *область текстов культуры*, охватывающих исторический процесс становления национального семиозиса, очерчивающих границы семиосферы (границы — всегда область порождения смыслов), демонстрирующая тезаурусный контекст действующего (актуального) сознания человека-в-культуре (пределы социально-культурной заданности);

б) *область интеллектуальных практик*, позволяющих осваивать интеллектуальное пространство современной культуры (систему позитивных и философско-культурологических знаний), информацион-

ное пространство современной культуры (систему электронных коммуникаций, интернет, электронные базы данных), коммуникативное пространство современной культуры (информационные и сетевые сообщества, коммуникативные проекты, варианты научной, художественной и личностной коммуникации, телевизионные и массмедиа технологии;

в) *область социальных практик*, охватывающую специальную коммуникацию, гражданскую и правовую активность, социально-культурное проектирование.

«Эпифеноменальность» этих областей объясняется тем обстоятельством, что они не образуют активную действующую творческую личность автоматически — в условиях отсутствующего мотивирующего элемента сознания — некоторого интеллектуально-чувственного мифа *оправдания собственного бытия,* а концентрируют информационно-аналитический материал, который может быть использован для фундаментации личностно мотивированного мировоззрения. Такая фундаментация требует нравственного усилия, точно так же, как приобретение нового человеческого качества всегда требует пренебрежения чем-либо и/или утраты чего-либо. Личность, открытая, инкорпорированная в мировоззрение, есть сознательный акт преображения, требующий, конечно, немалой духовной энергии. Именно здесь *духовность* и *интеллектуализм* составляют матрицу культурного поведения и культурной деятельности человека-в-культуре.

Поэтому указанными выше областями не исчерпывается пространство, порождающее человека-в-культуре, но триада *текст культуры — интеллектуальная практика — социальная практика* должна составлять основу образовательной деятельности на любых этапах обучения, формируя глобальную систему каузации индивидуального сознания, укоренение которой и приведет к качественному скачку — обретению мировоззрения как устойчивой, динамичной и трансформирующейся (с развитием культуры, со сменой когнитивных или системных координат), действенной (активированной) картины мира, содержащей в сердцевине своей значимый элемент духовности. Представим схему такой системной каузации:

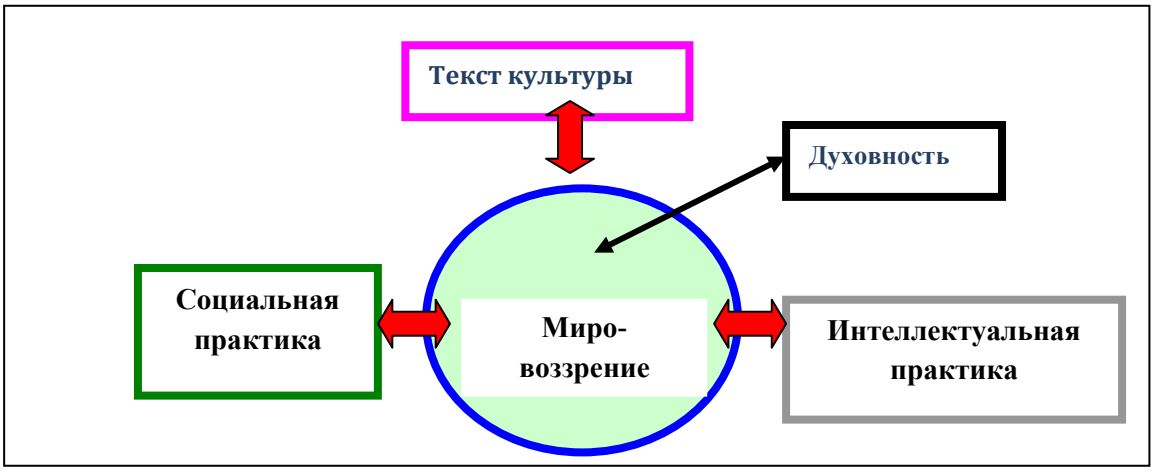


Схема 1

Местом существования системной каузации индивидуального образа мира (фактически — способом его оправдания) оказывается собственно мировоззрение как универсальный регулятор осмысленности [8][1]. Согласно Ж.-М. Шефферу, в конечном счете, экзогенной по своей природе идеологической составляющей (фактически политическому мифу или когнитивному насилию), мировоззрение противопоставляет эндогенную «матрицу понимания», построенную на интериоризированных элементах смысла: «оно компенсирует дисфоричность всего не соответствующего ему, показывая, что это всего лишь локальные и преходящие явления» [8, с. 308]. Очевидно, что погруженное в область духовности мировоззрение испытывает информационный нажим, поступающий от трех эпифеноменальных областей (текстов культуры, социальных и интеллектуальных практик). Это воздействие настолько существенно (особенно в их сочетании), что приводит человека к ситуации нравственного выбора, душевного движения, повседневных перемен. Такой, «очеловеченный», характер каузации хорошо иллюстрирован, например, блестящим романом В. Каверина «Два капитана», где решение главного героя стать полярным летчиком подкрепляется сильной нравственно-психологической доминантой поиска пропавшей экспедиции капитана Татаринова. Мировоззрение явно и определенно формируется в условиях нравственного выбора.

Мировоззрение из относительно статической картины мира (предполагающей нечто стабильное, «семиосферное») все более пре-

[1] Не осмысленная система расширенных (вторичных, ассоциативных) каузаций есть миф, традиционный, политический или социальный.

вращается в подвижную смысловую матрицу, включающую внешние (социальные) и внутренние (когнитивные, духовные) элементы, из калейдоскопического смешения которых возникает новая культура интеллектуальной повседневности. *Слом габитусов* в пространстве интеллектуально ориентированного *семиозиса* и их трансформация в систему освоенных индивидуумом когнитивно и социально эффективных интеллектуальных практик есть основной признак современной культуры.

Смысловая матрица (как действующая (и=порождающая) система национально ориентированных интеллектуальных и социокультурных практик)[1] формирует процессуальность познания не на базе ретромифа о системности «идеологического целого», однажды предельно означенного («выученного») и не подвергающегося сомнению, а на основании единственно оправданного мифа — мифа желаемого будущего. Именно так, в перманентном режиме ассоциативно-образного и логико-когнитивного порождения мира, а не в ситуации вынужденного достижения прагматических целей повседневности, по сути дела, перелицованной био-физиологической процедуры выживания или, в другом контексте, ситуации доминирующих *когнитивных теней* — образов прошлого («фонарей заднего вида» по М. Маклюэну). Мировоззренческая инициация (включающая и интеллектуального Демиурга — источник мировоззренческого авторитета) есть акт интеллектуально-аксиологического *преображения*, зачастую намного более важный и адекватный современности, нежели попытка преображения в религиозном обряде.

Мир повседневности сопротивляется формированию человека-в-культуре. Длительная переходность культуры, с которой мы имеем дело сегодня, означает катастрофическую утрату смыслов. Смыслы бытия растворяются в амбивалентности микшированного информационно-денежного мира. А. Секацкий пишет, что в «иллюзионе» современной экономики «система денежно-информационных обменов воспроизводится как универсальный метаболизм социального организма — круговорота, который после долгой насильственной ассими-

[1] В этом смысле идея построения советской идеологемы *Кодекса строителя коммунизма* на основании текста Нагорной Проповеди была актом ничтожения (обнуления) текста-симулякра на фоне бессмертного Текста культуры, входящего в смысловую Матрицу бытия. Цинизм этого действа хорошо, к сожалению, понимали «авторы Кодекса» Г. Х. Попов и А. Аджубей, нимало посмеявшиеся над своими действиями в воспоминаниях.

ляции вобрал в себя остатки прежних насильственных метаболизмов: сакрального знания, потлача, мироустроительного жертвоприношения. Ассимиляция, соответственно, сопровождалась подчинением прежних территорий юрисдикция новостей и денег как раз и обеспечивает желаемую прозрачность, разрушая архаические барьеры прежних суверенитетов и обессмысливая ценности, которые не могут передаваться путем облегченных универсальных обменов» [6, с. 32]. Навязанный индивидууму материально-хаптический мир делает его рабом неэффективных способов деятельности, низкого качества жизни и утраты ценностных смыслов, — фактически выводит за пределы культуры, делая его заложником массовидных или субкультурных форм коммуникации и тем самым бесцельного *проживания* своего отрезка исторического времени. Обезличивание человека в глобальной сети «информационных продуктов», невозможность реального выбора ввиду массированного навязывания «универсальному потребителю» широко рекламируемых версий выбора (т. н. «простых или эффективных решений»)[1], самоорганизация общества в малые недетерминированные большими национально-культурными сообществами (например, этносом, народом, нацией) социально-культурные группы («тусовщиков», однокашников, земляков, «силовиков», «либералов», «правильных пацанов», сотрудников корпораций, игроков, болельщиков, «ботанов», хакеров, фанов и т. д.), живущих по неписаным, но строгим корпоративным правилам — все это служит постепенной десоциализации, атомизации общества, утрате общих социально-культурных перспектив. Экзистенциальное человеческое начало, замешанное на чувственно-ассоциативной основе и противоречивый экстракорпоральный мир, построенный на хаосе социального, можно объединить только большим интеллектуально-нравственным усилием. И основания для этого усилия находятся в каузативной системе мировоззрения, выстраивающего свою самость на скрещении эк-

[1] Чего только стоит в этом смысле пропаганда (в отношении небольшого круга) и антипропаганда (в отношении громадного круга) высших учебных заведений и специальностей в них, попытка вообще «понизить» социальный статус высшего образования и науки. Эти действия предпринимаются не только отдельными негосударственными образовательными учреждениями, явно ведущими борьбу за символический капитал, но и органами государственной власти и управления, привлекающими для этого странные и даже бессмысленные «критерии оценки эффективности», использующими методы «черного пиара» и т. п. Государственная логика в подобных действиях просто отсутствует.

зистенциального ощущения бытия-в-себе и когнитивного представления *оплотняющейся* (все более сложной, противоречивой и многоаспектной) индивидуальной картины мира. Мировоззрение, таким образом, является «связующим звеном, границей между нонсенсом и смыслом», его «невозможно редуцировать только к рациональному аспекту, актуализирующемуся в концепте «картины мира». В мировоззрение неизбежно входит и субъективный, личностный компонент, реализуемый через единичные акты «всмысливания», «обретения смысла» [2]. Эти акты благодаря своей сверх-интенциональности преобразуют сознание индивидуума в эффективный поисковый инструмент, способный осуществлять выбор, интеллектуально-нравственную обработку и решение сложных научных, социальных и личностных задач[1]. Такое преобразованное сознание способно представить образ (проект) желаемого будущего в его личностно-релевантном, приватном и даже интимном инварианте.

Мировоззрение в том виде, в котором оно нами представлено, может быть описано графической схемой, учитывающей его смысловое и функциональное окружение:

Схема 2

Эта схема демонстрирует**:** (а) относительную независимость компонентов схемы, (б) возможную вариативность качества и степени

[1] В повседневности такое качество человека называют целеустремленностью и ошибочно воспринимают его отдельно от мировоззрения.

выраженности компонентов, (г) идеационную направленность целевых структур сознания, (д) мировоззрение обладает явной виртуальной — символически-знаковой природой, проецируя на себя структуру семиотического треугольника, преобразованного в категориях социально-культурной модели высокого уровня абстракции.

Проект желаемого будущего «рождается» и удерживается в сознании под воздействием мировоззрения как универсального социального антидепрессанта. Мифопоэтические образы экзистенциального восприятия выстраиваются в систему этического совершенствования и эстетического воспроизводства себя-в (мире красоты, мире чувств и/или мире мысли). Этот процесс встраивания индивидуума в виртуальные миры может быть целевым, профессионально-ориентированным. Тогда он являет собой целенаправленную (символическую) деятельность по формированию, присвоению, трансляции и развитию символического капитала как одного из наиболее эффективных способов совершенствования мира. Пьер Бурдье подчеркивал, что «символическая власть есть власть конструировать реальность, устанавливая гносеологический порядок: непосредственное мироощущение (и в особенности — чувство социального мира)...» [1, с. 89]. Образование, тем более образование с «креативной подложкой», позволяющее индивидууму создавать тексты культуры (вербальные, невербальные, художественные, научные, технические или конструирующие, *модельные*) есть один из способов наделения этой властью, осмысления себя в обществе в качестве инициативной, действенной, иногда — решающей силы. При этом и действенность, и эффективность символического действия (формирующего символический капитал) будет напрямую зависеть от философско-социального уровня, «задаваемого» мировоззрением, от умения приблизить (детализировать) или удалить (схематизировать) мир в постоянной борьбе за освоение (понимание, принятие) и трансформацию его символических ресурсов. Реализацию этих ресурсов в виде символической деятельности (в т. ч. — художественной) все более принято понимать в виде наиболее динамичной, доступной и всеобъемлющей программы развития человека и общества, неисчерпаемого социального резерва интеллектуально-художественных практик, способных не только фиксировать и «декорировать», но и изменять мир. А. Я. Флиер справедливо считает, что «символическая деятельность и ее продукция в ее основных проявлениях (искусство, религия, этно-

графические ритуалы, социальный этикет) нужны обществу в первую очередь для обучения людей правилам нормативного социального поведения и стимулирования их добровольного исполнения этих правил, демонстрации эталонных примеров одобряемого и осуждаемого поведения, иерархии предпочитаемых ценностных построений и т. д.» [7, с. 80]. Вместе с тем все социальные установления культурной среды, ограничивающие человека в выборе способов осуществления символической деятельности и распоряжения приобретенным символическим капиталом носят рамочный характер (полный произвол языка текстов культуры и произведений искусства ослабляет его трансляционный потенциал, «встраиваемость» в историко-культурную парадигму). Сущностью, смыслом символического производства (творчества) является интеллектуальная и образно-ассоциативная *свобода*, позволяющая работать на границе, в пространстве Между и потому неумолимо ведущая к вечному обновлению культуры.

Одной из наиболее остро поставленных современной социально-культурной ситуацией России проблем есть проблема интеллектуального выбора. Актуальность этой проблемы, напрямую связанной с проблемой формирования мировоззрения, объясняется следующими факторами:

1. Неопределенностью когнитивной политики страны на современном этапе.

2. Фрагментарностью образовательной стратегии, сводимой только к отдельным ссылкам на «международный опыт и практику».

3. Обострением борьбы за символический капитал между группами элит, регионами, «центром» и «периферией», ввиду общего дефицита бюджетных и внебюджетных средств, направляемых на науку и образование (менее критического порога в 2 % ВВП).

4. Практическим отказом государства и бизнеса от поддержки идеациональных институтов общества (культуры и образования, детского воспитания, информационных систем, СМИ в области образования и культуры, теле-, кино- и книгопроизводства в отношении «немассовых» интеллектоемких культурно-образовательных проектов, например, историко-культурного и документального кино, телевизионных историко-культурных образовательных проектов, учебных фильмов по культуре и

искусству, серий книг по отечественной культуре, культуре регионов для детско-юношеской аудитории и т. п.

5. Снижением государственного и общественного интереса к краеведческой и музейной деятельности, перевод этой деятельности с государственных, профессиональных основ на использование волонтерских, любительских и местных ресурсов.

6. Прекращением государственного финансирования национально-регионального компонента государственных образовательных стандартов.

Именно эти факторы препятствуют формированию базовых национальных тезаурусных платформ, способствующих ускоренному развитию эффективных интеллекуальных и художественных практик, становлению личностного мировоззрения как креативной *порождающей системы*. В этих условиях возрастает роль регионального управления социально-культурными процессами, выраженная (в том числе) в сильной региональной культурной политике. Эта политика должна быть, на наш взгляд, симметричной структурным и функциональным аспектам мировоззрения и включать:

1. Существенные смысловые основания регионального социально-культурного мифа, его «привязку» к актуальным событиям интеллектуальной и культурной жизни региона. При этом миф не может носить признаки «провинциальной» вторичности, смысловой незавершенности (для Европейского Севера России весьма привлекателен миф об Арктогее (вариант Биармии), который нуждается в очень хорошем научном и художественном обосновании). Этот миф легко «разворачивается» в сторону возможного (желаемого) будущего, включающего в себя образ Северного и Заполярного культурно-научного образовательного (проектного) центров, воспроизводящих наиболее эффективные практики культурной (символической) индустрии как возможности (и=направления) развития и саморазвития человека-в-культуре. «Вперед к Арктогее» («Вперед к Биармии») — есть некоторый прообраз универсального слогана для социально-культурной модернизации.

2. Возможность выбора для интеллектуального и витального развития, решения круга «жизненных проблем» (в данном случае подходят модернизированные, философски обоснованные, культурологически насыщенные вертикали гуманитарного и

технического образования, «разомкнутые» на перспективы широкого межрегионального и международного сотрудничества). Сочетание «оседлого» и «кочевого» (вахтового, дистанционного) способов реализации себя в регионе, объединение региональных и общенациональных значимостей своего социально-культурного бытия (например, в виде создания общероссийских и международных социально-экономических и культурных институциональных кластеров (типа интеллектуальной и культурной / художественной сетевой индустрии, участия в «больших» социально-культурных проектах, не требующих обязательного выезда за пределы региона, а также обязательного приезда в регион на постоянное место жительства и т. п.

3. Определение своей духовно-нравственной позиции в отношении основных политико-правовых и социально-культурных проблем страны и региона, определение *своего места* в решении этих проблем. Фундаментация широкого общественного движения «ориентации на Север», противостоящего любым деструктивным социально-культурным трендам.

4. Готовность к духовному действию во имя решения поставленных перед собой нравственно-этических задач.

С учетом смыслофункциональных системных связей мировоззрения, показанных нами выше, можно представить схему формирования устойчивого мировоззрения в духовном пространстве региона. В ней обязательно должно учитываться соотношение целе-мифа, духовно-ценностных опор и проблемы выбора образовательной парадигмы как акта включения в процесс символического обустройства региона. Очевидно, что стабильность образовательного выбора в условиях северного региона, его направленность на символическое *самостроительство* этого региона обуславливается уровнем взаимодействия мифо-целевых, духовно-нравственных (ценностных) и собственно мировоззренческих элементов индивидуального сознания, а также, конечно, способом представления возможного выбора как нравственного решения. По всей видимости, в этом сопряжении ориентационных действий и заключаются когнитивно-социальные возможности формирования человека-в-культуре в регионе и для региона.

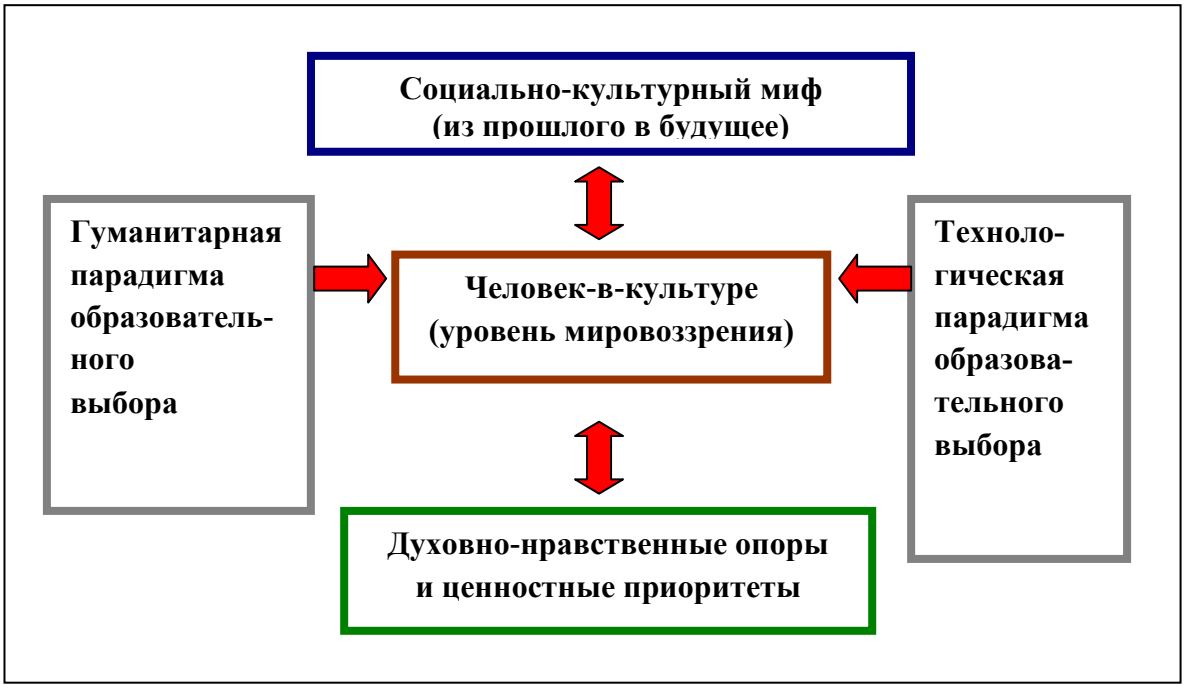


Схема 3

---

1. Бурдье Пьер. Социология социального пространства. М. : Ин-т экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2007, С. 87−96.

2. Важенин Е. С. Мировоззрение как когнитивный механизм // Аналитическая культурология. Вып. 2. 2012. URL. www. analiculturolog.ru

3. Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления / пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб. : Наука : Ювента, 1998.

4. Келле В. Ж. Духовность и интеллектуальное начало культуры (заметки) // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество / Рос. институт культурологии. М. : Академический Проект; РИК, 2005. С. 125−137.

5. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / пер. с англ. 2-е изд., испр. М. : Смысл : Альпина нон-фикшн, 2011.

6. Секацкий А. Последний виток прогресса (От Просвещения к Транспарации). Исследование. СПб. : Изд-во К. Тублина, 2012.

7. Флиер А. Я. Культурная среда и ее социальные черты // Мир культуры и культурологии: Альманах Научно-образовательного культурологического общества России. Выпуск III. СПб. : Изд-во христианской гуманитарной академии, 2013. С. 78−87.

8. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М. : Новое литературное обозрение, 2010.

И. Е. Фадеева

Символ и концепт: к вопросу об экзистенциальной концептуализации

УДК 008+130.2+130.31

В статье представлен анализ современной культуры сквозь призму когнитивных и семиотических процессов. Сопоставляя символ и концепт, автор статьи утверждает, что современная культура, характеризуясь распадом коммуникации, включает в себя две противоположные тенденции. С одной стороны, это тенденция деперсонализации (особенно характерная для массовой культуры); с другой — тенденция актуализации экзистенциального опыта личности, усиливаемая ситуацией «конца социального». Автор приходит к выводу, что символические формы, характеризующие современную культуру, коррелируют с процессами концептуализации (т. е. порождения новых смыслов) и создают для них экзистенциальные и персонологические основания.

Ключевые слова: семиозис, символ, экзистенциальная концептуализация, эстетический опыт.

I. E. Fadeeva. Symbol and Concept: the question of existential conceptualization

The article presents an analysis of contemporary culture through the prism of cognitive and semiotic processes. Comparing the symbol and concept, the author argues that modern culture, which is characterized by the disintegration of communication, includes two opposing trends. On the one hand, this trend of depersonalization (especially characteristic of mass culture). On the other hand — the tendency to actualize the existential experience of the person, a situation reinforced by the "end of social". The author concludes that the symbolic forms that characterize contemporary culture, correlate with the processes of conceptualization (ie, the generation of new meanings) and providing the existential and personological foundation for their.

© Фадеева И. Е., 2014

Key words: semiosis, symbol, existential conceptualization, aesthetic experience.

Современный семиозис: эффекты присутствия

Современная культура в многообразии ее форм, интеллектуальных уровней и аксиологических доминант не всегда дает возможность увидеть когнитивные, художественные, антропологические процессы и изменения, которые выплескиваются на поверхность часто в непонятном, неудобном, а иногда и в эстетически непривлекательном обличии. Исследовательская интенция этой статьи — попытка обнаружить за пестротой обыденного «арматуру» эйдетического и за чувственной представленностью выраженного — когнитивные модели интеллигибельного.

Говоря об исчерпанности европейского герменевтического проекта, в своей знаменитой статье «Против интерпретации» С. Зонтаг писала: «В современном искусстве многое мотивируется желанием спастись от интерпретации» [6, с. 15]. Характерное для художественных практик XX−XXI вв. стремление «восстановить в правах магию мира» обращает восприятие искусства от когниции к его «эротике», или, говоря словами Х. У. Гумбрехта, к «негерменевтическому полю» «присутствия» материальных факторов [4, с. 27]. Признавая в существенной мере справедливость такой позиции, особенно если речь идет об интерпретации искусства (в этом контексте нелишне вспомнить слова А. А. Ахматовой из предисловия к «Поэме без героя»: *«Никаких третьих, седьмых, двадцать девятых смыслов поэма не содержит. Ни изменять ее, ни объяснять я не буду. “Еже писахъ — писахъ”»*), все же отметим неуничтожимость герменевтических практик. Эстетический опыт, который, согласно Гумбрехту, колеблется между «эффектами присутствия» и «эффектами значения» [4, с. 16], не поддается истолкованию в качестве субъективного переживания эстетического, однако именно искусство является чуть ли не единственным путем к герменевтике сознания; сознание в его полноте предстает в художественных формах, и герменевтика искусства становится герменевтикой онтологии сознания.

Ситуация достаточно просто описывается с учетом нетождественности значения и смысла, понятия и концепта, знака и символа. И если школярский вопрос «что нам хотел сказать автор» (говорящий о стремлении найти метаязык для каждого художественного казуса) за-

водит в тупик аннигиляции смысла, то вопрос о том, что этот смысл создает и как возможно его понимание, обращает сознание к его собственным основаниям, превращая процесс интерпретации в экзистенциальный акт самообоснования и приращения смысла. Или, иначе говоря, *парадокс значения и смысла*, будучи решенным в пользу значения (как попытка исчислить семантику, например, путем перечисления коннотативных значений и расшифровки метафор), оказывается путем в никуда, попытка же понять смысл становится двойственным процессом выхода за границы текста — в собственное «Я» интерпретатора и транцендированием этого «Я» в текст.

Основная проблема этой статьи — экзистенциальный характер эстетического опыта (в обоих значениях этого понятия — эстетического как чувственного и эстетического как связанного с миром собственно эстетических ценностей) и его семиотических экспликаций (что, по нашему убеждению, и составляет основание современной концептуализации и современного культурогенеза) и, как следствие, связь эстезиса и семиозиса. Эстезиса как экзистенциального акта переживания чувственно данного и семиозиса как его трансцендирования в тексты культуры.

Процесс формирования экзистенциальной семиотики смысла — взамен устойчивых жанровых и художественных форм, всегда предполагающих систему устоявшихся значений, — приходится на начало XX в., ярко выражаясь в творчестве А. П. Чехова и В. В. Розанова. При этом речь не идет об экзистенциальной философии, представленной творчеством Ф. М. Достоевского (и не только Достоевского). Речь идет о формировании отдельного философско-художественного *кода*, наиболее точно соответствующего глубинному экзистенциальному опыту, причем представляющего, а не выражающего этот опыт, поскольку семантический «зазор» между представляющим и представляемым стремится к нулю, создавая иллюзию, говоря словами Гумбрехта, «присутствия».

Эта проблема может быть рассмотрена и в другом аспекте. Речь идет о субъективности как определяющем начале экзистенциальной семиотики: экзистенциальный опыт субъективен, и стремление к все большей полноте его представления в мире «материальных факторов» — это стремление к все большей субъективности, персонологичности, которое, между тем, будучи полностью реализованным, становится отказом от семиотизации (отсюда — разные варианты эстетиза-

ции тишины и молчания, которыми богаты современные художественные практики). Смерть субъекта как субъекта картезианского cogito становится началом его иного бытия — не только в полноте бессознательного и телесного, но и в его инобытии — в культуре, все более обретающей характер непрерывного экзистенциально-персонологического культурогенеза, «заявления-о-себе», хотя порой и в эпатажных или деструктивных формах и действиях.

Экзистенциально обоснованный семиозис, с одной стороны, — это формирование новых языков и, как результат, все большая «плотность» субъективности и персонологичности текстов (а поэтому основание современного культурогенеза), с другой же, он может стать путем к отказу от семиотизции вообще, к деперсонолизации и к десубъективации. Современная культура в изобилии представляет такие десемантизированные и десубъективированные формы. Реалити-шоу и исторические реконструкции, «реальное телевидение», ведущее передачи онлайн, и беспредметное искусство (не «отражающее», но творящее реальность реальности), литература non fiction и стилизация документализма в кинематографии, новый автобиографизм и поп-арт, перформанс, инсталляции и коллажи — вот широкий спектр прямого (*как бы*) присутствия реальности в реальности как таковой. К этому можно добавить широкую популярность видеохостинга You Tube и интерактивного телевидения, соединяющих повседневность и ее виртуальные продолжения.

У этих процессов есть и другая, не менее важная, сторона. Иллюзия снятия дистанции между реальным и воображаемым, материально присутствующим «в жизни» и имитациями оказывает свое влияние не только на характер семиотических процессов, но и на собственно эстетическое переживание. Снятие интеллектуальной и эстетической дистанции между творящим человеком и миром, творцом и творением, предстает как апофеоз физиологически отталкивающего, некрасивого, безобразного. Телевизионные проекты наподобие «Уральских пельменей» или Театра Евгения Петросяна эксплуатируют безобразное в его единичности: стремление к «заявлению-о-себе» гипертрофирует единичное за счет отказа от традиционно еще присутствующих в индивидуальном и массовом сознании представлений о прекрасном, все более смещающихся, как следствие, в сторону глянцевых образцов.

Единичное проявляет себя в формах безобразного и отвратительного, на долю прекрасного остается десубъективированное «общее»: гламур. Над всем этим многообразным однообразием царит наиболее универсальная для современной культуры эстетическая фигура — комическое, причем в ее предельной, стремящейся к растворению культурного в биологическом, форме — в форме хохота. Обезличенный, десубъективированный хохот — смех, не имеющий субъекта — наиболее точно иллюстрирует закадровый смех. В доминирующем единичном — если использовать метафору из знаменитого «Дневника» Р. Барта («Ролан Барт о Ролане Барте») — «задается не трагический вопрос Безумного “Кто я такой?”, а комический вопрос Одурелого “Есть я или нет?”» [2, с. 261]. Означающее не предполагает означаемого, и единичное безоговорочно утверждает: «Я есть».

В истоках наблюдаемых явлений обнаруживается экзистенциальная проблема, связанная с парадоксами «индивидуализированного общества» и «конца социального». Констатируя собственно социальные изменения, не стоит забывать об изменениях в характере семиотических и коммуникативных процессов: конец социального, точно зафиксированный социально-культурологической мыслью конца XX в., заявляет о себе в первую очередь распадом коммуникации. Поворот к «реальному» парадоксально спровоцирован ситуацией технической воспроизводимости искусства, обнаруженной Вальтером Беньямином еще в первой половине XX в. Утрата «ауры» непосредственной сопричастности творческому присутствию творца в его творении определяет отчуждение культуры от ее субъекта, десубъективируя и деперсонологизируя коммуникативное и информационное пространство, но стремится заместить ее, используя выражение Гумбрехта, «материальным фактором» (не только в разных вариантах «реалити» массмедиа, но и в торжестве материального потребления). Став массовой, коммуникация реализует себя не в б*о*льшей по сравнению с предшествующими эпохами смысловой насыщенности, а, напротив, — в девальвации смысла. Аннигиляция субъекта в процессах коммуникации приводит к аннигиляции смысла. Но не приводит к экзистенциальной аннигиляции, поскольку именно современная эпоха способствует еще большему, чем все предшествующие, переживанию «заброшенности» и экзистенциального одиночества субъекта, ощущению его маргинальности и отторгнутости от некого «мы» (родового — «материнского», поглощающего, или интеллектуального — в

силу информационного «обвала», тоже поглощающего индивидуальное сознание, а не поглощаемого им). Наличие того, что Беньямин, говоря об искусстве в эпоху его технической восппоизводимости, назвал «далью», эстетически фиксирует разрыв, который образовался в результате, говоря словами К. А. Свасьяна, «в результате укрощения мысли» [10, с. 39]. «Дофилософская мысль без остатка идентична миру», — утверждает Свасьян, и рождение философии совпадает с рождением личности. Но в таком случае утрата «дали» становится основанием для возврата в дофилософское прошлое — возврата к доличностному состоянию сознания.

Наблюдаемые в массовой культуре процессы — лишь пена на поверхности, верхушка айсберга происходящих эпистемологических смещений: производство культуры все более становится, говоря словами У. Х. Гумбрехта, «производством присутствия». Среди десяти пунктов различий между присутствием и значением [4, с. 86–92] особая роль, по Гумбрехту, принадлежит различию *вещи* как единства субстанции и формы, вокруг которой разворачивается присутствие, и *знака* — как единства означающего и означаемого (значения): в отличие от знака, вещь производит, говоря словами Гумбрехта, «эффект осязаемости». «Евхаристичность», «интенсивность присутствия» — характеристики вещи в ее отличие от знака [4, с. 92]. Именно это сближает ее с символом. Художественная деталь — «присутствие» реальности в тексте — не отсылает к чему-либо иному, не замещает это иное и не указывает на него. И символ — это не вещь, указывающая на другую вещь. Символ, пишут М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, это «такая странная Вещь, которая одним своим концом “выступает” в мире вещей, а другим “утопает” в действительности сознания» [8, с. 26]. В начале XX в. символ и символизм становятся способом реализации культурной идентичности, способом осуществления русского, используя слово В. Ф. Эрна, λογοζ’а. Но это время — время начала XX в. — это и начало эпистемологического «поворота» «от реального к реальнейшему»: в рамках символистской «теургии» или в б*о*льшей субъктивации, чувственной ощутимости художественного текста (например, у И. А. Бунина) или значимости художественной детали у А. П. Чехова. Художественная деталь или частность индивидуального бытия не только символически представляют целое — «жизнь», но заменяют ее. В. В. Розанов, например, го-

ворил о большей значимости своей приходно-расходной книги по сравнению с историей И. С. Тургенева и П. Виардо…

Неизменным остается сущностно свойственная символу связь с тем, что выходит за его пределы: символ — *граница* чувственно представленного и трансцендентного (будь то «жизнь» или Абсолют), семиотического и эстетического, культуры и природы.

Символ и Эрос

Пограничная природа символа подтверждается его этимологией: слово «символ» указывает на связь, соединение и именно поэтому фиксирует границу. Отсюда изначально присущая символу эротика: связь имманентного и трансцендентного в сознании предстает как платонический Эрос, как влечение к трансцендентному. Открытая Платоном связь Эроса и познания, Эроса и Пайдейи реализуется как открытие символического смысла, трансцендентного по отношению к индивидуальному сознанию и в то же время связанного с ним посредством экстаза / инсайта, симультанного «схватывания» — в конечном счете, *концепта*. Призыв С. Зонтаг к отказу от герменевтики искусства в пользу его «эротики» [6, с. 23] или Ф. Р. Анкерсмита — к «возвышенному историческому опыту», экзистенциально переживающему «стон истории», демонстрируют очередной поворот: поворот к «зоне абсолютно нового и небывалого опыта сознания», к области его «первоначальных самоданностей» [10, с. 121]. Эрос — одно из бесчисленных имен сознания, устремленного к трансцендентному, к красоте выходящего за его собственные пределы, ключевая мифологема символического. Об этом свидетельсвуют философские и богословские[1] интуиции, начиная с Платона и Ареопагитик и заканчивая символистами и психоанализом. Любовь как центральная фигура психического опыта индивида (эпистемологическая метафора, на феноменальном уровне семантизирующая неартикулируемый опыт психики) сохраняет свой метафорический характер — характер переноса, суб-

[1] «Принципиальная возможность гармонии тварного эроса и Божествоенной любви (традиционно связываемая с любовью супружеской), — пишет С. С. Хоружий, — является оправданием и обоснованием постоянного употребления эротических образов и параллелей в дискурсе мистической любви к Богу» [13].

лимации, переключения; сам перформативный (декларативный) способ ее бытия указывает на иносказательность перформатива.

Согласно теологическим обоснованиям христианских духовных практик, в любви происходит «расширение собственного … личного бытия, границ …индивидуальности» [3]. Любовь предстает как акт трансцендирования, как трансцендентный сознанию «избыток». «Любящий Бога включается в жизнь Божества», — пишет С. С. Хоружий [13]. В этом контексте неслучайна телесно-эротическая метафорика от Дионисия Ареопагита до Григория Паламы, утверждавшего: «Каждый посвятивший жизнь Богу, возглашает к Богу вместе с Давидом: “Возжаждала Тебя душа моя, сколь же больше плоть моя”» [3, с. 41]. Говоря об опыте христианской аскезы, С.С. Хоружий отмечает связь смерти и любви, причем именно любовь становится, по мысли исследователя, основанием преодоления апологии смерти, характерной еще для учения каппадокийцев. Хоружий цитирует Исаака Сирина: «Кто достиг любви Божией, тот не желает снова пребывать здесь … Любовь сладостнее жизни», и комментирует: «В этих словах святого нет никаких следов дуалистического рассечения человеческой природы или спиритуалистического презрения к телу — но в них звучит глубокое, радостное принятие смерти» [11].

Смерть, пишут М. Мамардашвили и А. Пятигорский, — это факт сознания, «который своими неуловимыми для менталитета свойствами оттеняет для нас вообще “структуру сознания” …» [8, с. 151]. В «Опавших листьях» В. В. Розанов замечает: «*Какой это ужас, что человек (вечный филолог) нашел слово для этого — “смерть”». Разве это возможно как-нибудь назвать? Имя — уже определение, уже “что-то знаем”. Но ведь мы же об этом ничего не знаем. И, произнося в разговорах “смерть”, мы как бы танцуем в бланманже для ужина или спрашиваем: “сколько часов в миске супа?” Цинизм. Бессмыслица*» [9, с. 107].

На наш взгляд, можно говорить, что и красота, также являясь фактом сознания, «оттеняя» его структуру и так же представляя опыт экзистенциального переживания, способна «индуцировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания» [8, с. 151]. «Поэты, — писал в начале XX в. И. Ф. Анненский — говорят обыкновенно об одном из трех: или о страдании, или о смерти, или о красоте» [1, с. 335]. Символичность красоты, являвшаяся предметом анализа начиная с антич-

ности и средневековья (описывавшего ее с позиций Ареопагитик как проявление Божественного Света) и до романизма начала XIX в., основана как на очевидном, начиная с Платона, присутствии в ее переживании Эроса, так и на ее амбивалентном характере, что поэтически выражено, например, Н. С. Гумилевым («Шестое чувство»). Анненский пишет: «…идеи муки и красоты иногда сближаются, и сочетания их вызывают при этом своеобразные символы…» [1, с. 337].

Отражения символического смысла (как влечения к трансцендентному — самотрансцендирования) посредством его текстовых экспликаций субъективно переживаются как экзистенциальная необходимость «шестого чувства». Это чувство не может быть адекватно означено; его выражение — стон, крик или «изнеможение» (о чем еще раз см. Н. С. Гумилев). Собственно говоря, сам предмет поэзии метафизичен и, как в свое время отметила Л. Я. Гинзбург, экзистенциален. В рамках романтического культурного кода символическое предстает в метасемиотических, требующих экзистенциального сопереживания формах — фигуры умолчаний и эвфемизсов, интермедиальных созвучий, поэтических символов и метафорических переносов сублимируют «невыразимый» экзистенциальный опыт.

Но при этом несказанность символа становится трансценденцией концепта. *Концепт — оборотная сторона символа*, поскольку, неспособный быть выраженным в знаке и не имеющий значения, символ порождает концепт — акт схватывания целостного духовного опыта, опыта понимания или умолчания, выражая тем самым допредикативное «присутствие». Исторически время доминирования символического является и временем появления идеи концепта и концептуализации: концептуализм Абеляра соседствует с мистицизмом XII столетия. «Допредикативная очевидность», — пишет К. А. Свасьян, — не проблема, не понятие, не объект исследования», и предикаты этой очевидности “открытость, тишина, изумление”» [10, с. 122].

Сверхчувственное в*и*дение исихастов, «умными очами» созерцающих Свет Фаворской горы, — одна из ранних интуиций феноменологической редукции. По словам С. С. Хоружего, исихастский опыт, «будучи методичным и отрефлексированным изначально, “в себе”, в своей собственной имманентной организации чрезвычайно близок к структуре феноменологического (интенционального) опыта», включая в себя «стадии редукции, интенционального всматривания и <…> ноэзиса» [12]. С точки зрения феноменологии Э. Гуссерля,

сознание, обремененное, говоря словами К. А. Свасьяна, «просто знаниями, добытыми через органы чувств в непосредственном опыте или опосредованно унаследованными через традиции, умственные стереотипы и т. д. и не пропущенными через фильтр самосознания» [10, с. 124], должно было предстать в своем чистом *эпохе*. Эпохе исихастов — это сосредоточенность на умной молитве, на безмолвном созерцании Света, предполагающем «вынесение за скобки» всех знаний в устремленности к смыслу. Божественная бесконечность открывается путем созерцания сверхчувственного (которое, кстати, по мысли Свасьяна, может вовсе не содержать в себе ничего мистического). Исихастские практики с этой точки зрения предшествуют философско-феноменологической редукции, когда бесконечность «достигается не бесконечными актами внимания, а, напротив, одним актом бесконечного внимания, и этот акт идеации помогает …узреть моментально весь бесконечный горизонт сознания во всей его допредикативной самоданности» [10, с. 117]. Подобно феноменологической идее интенциональности, концептуализация «трезвения» в исихазме представляет собой «событие интеллектуального узрения» [12], интеллектуальный инсайт непосредственного схватывания смысла.

Священнобезмолвие исихастов, демонстрируя смирение разума («вынесение за скобки» всех знаний и, соответственно, слов, их означивающих), становится безмолвием интеллектуальным: отказом от концептуализации, прорываясь, однако, в оксюмороне, парадоксе, в мистических интуициях «Имен Божьих» Дионисия Ареопагиа, в учении о Божественной Энергии Григория Паламы.

Протохудожественная концептуализация сознания посредством образов «сверхсветлого мрака» или Фаворского света предвещает романтические грезы о чувственной явленности сверхчувственного. И именно романтизм образует разрыв, зону неопределенности между *до*семиотическим «остатком» символа и метафизическим (*над*семиотическим) «избытком» концепта, зону, позволяющую видеть в поэтических фигурах умолчания указание на глубинный смысл: символический. Но *означивания* символического как такового не происходит — *знание* символического не исчерпывает его смысла; жесткие границы культурных кодов подменяют *смысл* значением, а *время* экзистенциального переживания и его трансцендирование — пространственным аналогом, «бумажной» проекцией глубины. Собственно же символическое *эпохе* в парадигме экзистенциальной коммуникации и

означивания сокровенного предстает в двух ипостасях: метафорической фигуры, образа — и концепта. Причем и то, и другое сохраняют, используя выражение С. С. Хоружего, «апофатичность и антиномичность …мистического дискурса» [12].

Сказанное вновь возвращает к символическому статусу любви — к ее перформативности, поскольку «*сказать о*» представляет собой наличие экзистенциального опыта, понимаемого допредикативно, как утверждение, как «есть». Однако акт говорения уже свидетельствует о неистинности, об открывающемся зазоре между «истинным» и сказанным. В этом смысле практики психоанализа важны не экспликцией содержания психического, но переходом от мучительности понимаемого, но невыразимого — к непонимаемому, но выраженному, в ложное знание «значений». *Сказать — значит выйти из пространства символа в пространство знака*. Культурно-историческая мистерия перевода «символов сознания в знаки культуры» исторически же неоднородна. Веер ее траекторий — от простого означивания в знаках до «реального» представления реальности сознания посредством концептов и метафор, множащих параллельные миры, живущие самостоятельной жизнью.

В этом аспекте интерес представляют трансформации понимания символической природы Эроса в современной культуре. Процитируем Ж. Лакана вслед за С. Жижеком: «любить — значит давать что-то, чего не имеешь, кому-то, кому этого не нужно» [5, с. 436]. «…Истинная любовь, — говорит Жижек, — далека от открытости “трансцендентной тайне возлюбленного Другого”: настоящая любовь прекрасно знает, что, как выразился бы Гегель, избыток любимого, то, что ускользает в нем от моего схватывания»; «пространство вписывания моего собственного желания в любимый объект» [5, с. 437]. Перенос центра внимания из сферы трансцендентного горнего в сферу бессознательного — трансцендентного сознанию («трансцендентного дольнего») — лишь переводит ситуацию в иной регистр: любовь остается символической фигурой самотрансценденции «Я».

Неосимволика и экзистенциальная концептуализация

В качестве границы символ не поддается однозначной и даже многозначной семантизации: знак не подменяет и не может подменить «чтойность» вещи и глубинный экзистенциальный опыт не может быть выражен (отсюда — бесконечные литании романтизма про-

тив страха невыразимого). В то же время опыт любви, красоты, смерти — или музыки, бытие которой, согласно А. Ф. Лосеву, есть бытие «гилетическое» [7, с. 214][1]) именно в силу своей пограничности, открытости небытию должен быть сублимирован в понятном и узнаваемом. Пограничная зона между экзистенциальным опытом и множеством параллельных миров (метафорических и концептуальных) его означивания — зона расширения пределов; символически втягивается в семиотическое. И хотя понимание и рефлексия, согласно М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорскому, оказываются по разные стороны символической природы сознания [8, с. 100−101], в совокупности они определяют его внешние границы, не позволяя ему рассыпаться в области параноидально-шизоидного бреда.

Но после очевидно свойственного XIX и XX вв. перевода «символов сознания в знаки культуры», что совершенно точно отмечено М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорским [8, с. 102], сегодня наблюдается противоположная тенденция: *от знаков культуры к символам сознания*. Результатом ее действия становится символика неомифологии, ремифологизация социокультурного пространства, причем идеологемы, имеющие отчетливо выраженный когнитивно-семиотический характер, трансформируются в мифологемы — символические образования, хранящие в себе следы утративших семантику знаков. Это с одной стороны, а с другой — все большую значимость приобретают механизмы концептуализации. Причем оба процесса оказываются связанными и одновременными: ресимволизация — обоюдоострый процесс, который может привести как к распаду когнитивно-семиотической сферы и фактически к зомбированию обыденного сознания посредством манипулятивных технологий, основанных на суггестии первичной символики смерти, эротики, гламура, так и к прорывным философским и художественным открытиям.

Именно концептуализация становится сегодня признаком деятельности интеллекта как индивидуального процесса выхода за пределы стереотипизированного социального опыта и интеллектуально-дискурсивных habitus’ов. Концептуализация, в отличие от понятийного мышления, ориентированного на систему устоявшихся кодов,

[1] «”Гиле” Э. Гуссерля, — пишет К.А. Свасьян, — это “интендированное вещество, вещество, взятое в смысле, но не в абстрактном смысле, а в самом конкретном, т. е. оно не есть не абстрагированное вещество, а идеированное”» [10, с. 70].

представляет собой экзистенциально и символически заданный процесс удержания/собирания смысла в фокусе индивидуального сознания. Смысла, который, по выражению К. А. Свасьяна, «ищет самообоснования и не может найти его в себетождественности» [10, с. 124]. Концепт — момент удержания смысла, воспринимаемый сознанием как инсайт, симультанное прозрение смысла. Но акт концептуализации повторяет опыт переживания символического: симультанное и аффективное — катарсическое — понимание смысла целого, внезапно сложившийся кубик Рубика.

При этом следует различать, на наш взгляд, протоконцептуализацию и собственно концептуализацию. Протоконцептуализация осуществляется в рамках обыденного сознания и не требует индивидуального интеллектуального усилия, представляя собой воспроизведение готовых стереотипов и «прецедентов». Национальная концептосфера нижним своим «ярусом» уходит в толщу коллективного бессознательного (неспособного удержать ее от распада и обеззначивания), верхний ее «ярус» определяется персонологическим и экзистенциальным актом порождения смысла. В случае концептуализации речь идет о расширении границ сознания путем его трансцендирования (или, используя выражение В. Франкла, «самотрансценденции» «Я»). С этой точки зрения, концептуализация — *выход* за пределы знака и кода в сферу когнитивной рефлексии и языка.

При этом обыденное сознание (особенно сознание маргинализированной части современного социума) останавливается на «прецеденте», концепт как результат трансцендирования символа подменяется промежутком — casus'ом: вещь (случай, факт), переставшая быть символом, встраивается в систему стереотипизированных кодов; смысл остается в границах случайного «употребления».

Можно утверждать, на наш взгляд, что современная культура в ее интеллектуальной «верхушке», отбрасывающей вполне ощутимую тень в область культуры массовой, все больше уходит от одномерности понятия и однозначности кода к экзистенциальной обоснованности концепта. Причем необходимым аспектом производства концептов — концептуализации смысла — становится деконцептуализация, на рефлексивном уровне представляющая феноменологическую редукцию — эпохе Э. Гуссерля. «Вынесение за скобки» знаний, представленных в кодах и понятиях (всегда имеющих конвенциональный, то есть надсубъектный характер), становится путем деконструкции

уже устоявшихся концептуальных схем — основанием для инсайтного, целостного, индивидуально переживаемого опыта и его осмысливания. Прыжок от непроясненности целостного переживания символического к целостному смыслу концепта, постоянно «распирающему» границы лексемы, — основа современных когнитивных и аксиологических моделей.

Но и массовое сознание по-своему «уходит» от системы культурных кодов: процесс семиотической деструкции, все более сжимая лексическое многообразие национального языка, тем самым все более редуцирует сферу смыслов, сводя ее к ситуативным (или, напротив, к стереотипным) значениям. Понятие и код все больше обретают статус симулякра, означающего, порождающего фантомные означаемые, но не имеющего под собой ни экзистенциальных, ни трансцендентных оснований. В основе современных художественных процессов — в их массовом или же в интеллектуальном варианте — лежат процессы деконцептуализации и растождествления, предстающие как актуализация символического, как попытка посредством феноменологического *эпохе* вернуть миру его смысловую осязаемость и экзистенциальную достоверность. Лозунг Э. Гуссерля «назад, к вещам» обретает в современном искусстве иную, по сравнению с предшествующими реалистическими парадигмами значимость: «реальности» представления сознания.

Так что же происходит в современной культуре — и в ее неизменном говорящем зеркале (иногда в «Кривом зеркале») — в искусстве? Происходит двойственный процесс *ресимволизации*: превращения знаков культуры — в символы, в «евхаристическое» присутствие смысла в единично представленных созерцанию зрителя «вещах» и casus'ах, с одной стороны, и обретения новых языков сознания посредством деконцептуализации и метафорических растождествлений. При этом неопределенность, целостность символических смыслов становится основанием концептуализации, включающей в себя экзистенциальный и культурный опыт индивида, и именно поэтому основанием современного культурошгенеза.

---

1. Анненский И.Ф. Символы красоты у русских писателей // И. Ф. Анненский. Избранное. М. : Правда, 1987. С. 335−343.

2. Барт Р. Дневник // Ролан Барт о Ролане Барте. М. : Ad Marginem / Сталкер, 2002. С. 246−261.

3. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М. : Канон, 1995.

4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М. : Новое литературное обозрение, 2006.

5. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М.: Европа, 2008.

6. Зонтаг С. Против интерпретации // С. Зонтаг. Мысль как страсть. М. : Русское феноменологическое общество, 1997.

7. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // А. Ф. Лосев Из ранних произведений. М. : Правда, 1990. С. 193−390.

8. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М. : Школа «Языки русской культуры», 1999.

9. Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // В. В. Розанов. Уединенное. М. : Политиздат, 1990. С. 87−203.

10. Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М. : Академический проект; Альма Матер, 2010.

11. Хоружий С. С. Исихастская диалектика смерти / Институт Синергийной Антропологии. URL. http://vital-int.ru/article/isihastskaya-dialektika-smerti

12. Хоружий С. С. К пределам феноменологии: Шпет, Гуссерль и интенциональность в мире духовной практики // Собрание статей С. С. Хоружего / Институт Синергийной Антропологии. URL. http://synergia-isa.ru/

13. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. Аналитический словарь христианской антропологии. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. URL. http://azbyka.ru/dictionary/01/horuzhiy_k_fenomenologii_askezy_05-all.shtml#_3

ИСТОРИЯ

А. К. Гагиева

Индустриализация Европейского Севера России в условиях модернизации XVIII века

УДК 93

Известно, что в XVIII−XX вв. Россия включилась в процессы перехода от аграрного к индустриальному обществу. В каждом регионе страны они шли по-разному и с разной степенью интенсивности. На это влияли как экономические, так и политические факторы. В результате перехода в ряде регионов наблюдались подвижность на селения, освоение новых территорий, переплетение традиций и новаций в производственной, управленческой и социальной сферах. Индустриализация явилась толчком к развитию новых производств, появлению новых предприятий, что в конечном итоге вело к формированию новых экономических анклавов. К особенностям данного процесса на Европейском Севере России следует отнести наличие на преобладающей части территории свободного от крепостной зависимости населения и отсутствие в отдельно взятых регионах Севера целенаправленной государственной поддержки индустриализации.

Ключевые слова: Европейский Север, индустриализация, модернизация, крестьянская община, волость.

A.K. Gagieva. Industrialization development in the European North of Russia in terms of modernization in XVIII century

It is known that the XVIII−XX centuries, Russia was involved in the processes of transition from agrarian to industrial society. In each region of the country they went differently and with varying degrees of intensity. It

© Гагиева А. К., 2014

influenced both economic and political factors. Because of transition in some regions were the mobility of the population, development of new territories, the combination of the traditions and innovations in production, administrative and social spheres. Industrialization was the impetus for the development of new industries, the emergence of new enterprises that eventually formed new economic enclaves. The special features of this process in the European North of Russia, should be included the presence of a prevailing part of the territory free from serfdom and the absence, in separate regions of the North — targeted state support of industrialization.

Key words: European North, industrialization, modernization, peasant community, volost.

В настоящее время изучение процессов модернизации занимает все больше места в исторической науке, где они рассматриваются как переход от традиционного к современному индустриальному обществу. Модернизация не дифференцируется по уровням осуществления, что немаловажно в первую очередь для практического исполнения. В Институте истории и археологии Уральского отделения РАН, в рамках программы «Опыт российской модернизации XVIII−XX вв.: взаимодействие макро- и микропроцессов» разработана стройная концепция модернизации, учитывающая соответствия, согласования между разноуровневыми модернизационными процессами и явлениями. В результате исследования авторы пришли к справедливому, на наш взгляд? выводу, что «модернизация — всеобъемлющий, многосторонний, многомерный процесс, протекающий на различных уровнях (мировом, цивилизационном, страновом, региональном, локальном, индивидуальном)» [4, с. 9]. При этом особую актуальность приобретает изучение модернизации на локальном, низовом уровне, которая до настоящего времени изучена недостаточно.

Цель настоящей работы — исследовать развитие индустриализации на территории Европейского Севера России в условиях модернизации XVIII в. Для более полного анализа происходящих процессов мы изучили один из типичных районов Европейского Севера — Коми край. Здесь до XVIII в. отсутствовали крупные промышленные объекты, за исключением одного, население было представлено крестьянским сословием, причем оно не знало крепостной зависимости, выплачивало налоги и исполняло натуральные повинности в пользу государства. Последнему принадлежали все земли и недра.

Рассматривая локальный вариант модернизации на отдельно взятой территории, мы признаем, что данное явление базировалось, в первую очередь, на индустриализме, который был основой для всех последующих экономических процессов.

Изучение истории индустриализации в Коми крае имеет давнюю традицию. В обобщающих работах по истории Республики Коми исследовались различные сюжеты, посвященные данному вопросу [2]. Вместе с тем до настоящего времени не стала предметом специального рассмотрения такая проблема? как изучение индустриализации на отдельно взятой территории в условиях промышленной модернизации.

Основными источниками для написания данной работы стали архивные документы, сосредоточенные в фондах Яренской воеводской канцелярии и Берг коллегии, хранящиеся в Российском Государственном архиве Древних Актов [5]. Неопубликованные документы представлены как краткими погодными записями о рассмотренных делах, так и конкретными делами. Практически все архивные документы включали не один, а несколько сюжетов.

Коми край — термин условный. Он получил свое название по имени народа, населявшего бассейны различных рек: Вычегды, Печоры, Двины и их притоков на северо-востоке страны. В административном отношении к началу изучаемого периода она входила, по реформам Петра I, в Архангелогородскую и Сибирскую губернии, которые делились на уезды. Губернатору подчинялись уездные власти. Однако, в силу обширности территорий, руководить ими из губернского центра было сложно, поэтому в 1719 г. губернии были разделены на провинции. Архангельская губерния стала состоять из четырех провинций: Двинской (или Холмогорской), Вологодской, Великоустюжской и Галицкой. Уезды упразднялись, вместо них вводились дискриты. Однако на изучаемой территории дело свелось к переименованию уездов в дискриты. Пустозерский дискрит вошел в Двинскую губернию, Сольвычегодский и Яренский дискриты в Великоустюжскую провинцию. Хлыновский дискрит находился в составе Вятской провинции Сибирской губернии [2, с. 218–223].

В 1726 г. отменяется искусственное деление провинций на дистрикты и восстанавливается историческая административная единица — уезд. В 1727 г. городовые магистраты полностью подчиняются губернаторам и воеводам, а их компетенция значительно сокращает-

ся. Система местного управления была закреплена специальной инструкцией от 12 сентября 1728 г. Она устранила неразбериху в местном управлении и административно-территориальном делении, порожденную реформой 1719−1720 гг. Органами управления и суда в губерниях стали губернаторы, а в провинциях и уездах — соответственно провинциальные и уездные воеводы. Свои полномочия они осуществляли через канцелярии: губернские, провинциальные, уездные. Такая система местного управления просуществовала до середины 70-х гu/ XVIII в. [2, с. 221].

7 ноября 1775 г. по «Учреждению о губерниях» произошла реорганизация административно-территориального деления страны. Она включала: создание новых органов управления и судебную реформу. Административно-территориальными единицами отныне становились губернии и уезды. В основу их формирования был положен фискальный принцип. В губернии должно было проживать от 300 до 400 тыс. ревизских душ, а в уезде — 20−30 тыс.

Во главе губернии стоял губернатор, назначаемый и смещаемый монархом. В своей деятельности он опирался на губернское правление в составе губернского прокурора и двух советников. Губернатору принадлежала вся полнота исполнительной власти и контроль над губернскими учреждениями. Ему были подчинены все воинские части и команды, находившиеся на территории губернии. Всеми финансовыми вопросами ведала губернская администрация, которая возглавлялась вице-губернатором. Административно-полицейские функции в городах осуществляли городничие, назначавшиеся центральной властью. Сфера полицейского управления была обширна: обеспечение «тишины и спокойствия», руководство пожарными командами, исполнение судебных решений, организация народных развлечений и празднеств, торговый контроль и санитарное состояние городов.

Яренский уезд был разделен на четыре части: Пысская волость отошла к Мезенскому уезду Архангельской области, четыре нижневычегодских волости к Сольвычегодскому уезду Великоустюжской области, а на остальной территории были образованы Устьсысольский и Яренский уезды, относившиеся к Великоустюжской области. В 1784 г. Архангельская область была преобразована в наместничество. В 1796 г. Архангельское и Вологодское наместничества преобразовали в губернию, Великоустюжская область была ликвидирована.

В 1797 г. по указу Павла I проведена очередная реформа, в результате которой произошло укрупнение волостей: в Яренском уезде осталось пять волостей, а в Устьсысольском — восемь [2, с. 221−224].

В исследуемое время на изучаемой территории произошло перемещение административного центра. Город Яренск, который был центром края, постепенно пришел в упадок. В источниках исследуемого периода указывалось, что «нынешний город Яренск весьма бедное представляет селение» [5, д. 67]. Весь город был построен в одну улицу и разделен буераками. Внешнюю картину упадка дополняло и падение значения яренского купечества. В 1763 г. яренские купцы, «по причине многих платежей за неимущих и умерших, записались в другие купечества и цехи и убыли» [5, д. 54]. Однако причина упадка Яренска связана не только с тем, что яренские купцы были не в состоянии платить причитающиеся подати и покинули город, но и с тем, что основной торговый путь, связывающий Коми край с центром страны, в изучаемое время переместился на юг, при этом Яренск остался в стороне.

Представленная выше административно-территориальная система не учитывала этнические особенности населения, но следует признать, что она показала свою жизнеспособность до 1917 г. На протяжении исследуемого времени население края постоянно возрастало. Так, в 1745−1763 гг. оно выросло, по сравнению с началом исследуемого периода, на 13% и превысило 53 тыс. человек. Причем увеличение наблюдалось во всех районах, за исключением нижневычегодских волостей. Наиболее высокий прирост был на верхней Вычегде (26 %) и Сысоле (20 %). На Выми прирост составил 11 %, а на северо-западе — 5 %. Авторы «Истории Коми с древнейших времен до наших дней» связывают подобную динамику с «неурожаями, вызвавшими повышенную смертность и отток населения с нижней Вычегды, Вашки и Мезени в верхневычегодские волости, на Урал и Сибирь» [2, с. 225]. Это не совсем так. В указанный период на территории Коми края, а особенно на Сысоле и Вычегде, начинается активная промышленная колонизация, связанная со строительством здесь железных заводов. На Выми же издавна существовал промышленный район, представленный Сереговским солеваренным заводом, где наблюдалось постоянное увеличение населения на протяжении всего изучаемого периода.

Рассматривая индустриальное развитие Коми края в XVIII в., нельзя не остановиться на вопросе определения ее уровня. Естественно, говорить о создании на данной территории крупных индустриальных центров, например, таких как Уральский горнозаводской район — не приходится. Мы наблюдаем здесь раннюю индустриализацию колонизационного типа, когда мануфактура возникала без промежуточных связей и не за счет конкурентоспособности и вытеснения мелкотоварного производства, а с помощью «самовольного» захвата территорий, на которых и формировались предприятия. Основной отраслевой единицей, при этом, оставалась крестьянская община, а не предприятие. В итоге мы наблюдаем не металлургию, а горнозаводское дело, которое объединяло ряд смежных областей — добыча руды, металлообработка, транспорт и т. д. При этом главную роль играл частный капитал, которому покровительствовало государство в лице уездных и губернских чиновников. Они не только поддерживали заводовладельцев, но и активно вмешивались в производство и управление [4, с.172−175].

Созданные на изучаемой территории предприятия граничили с крестьянскими союзами, границы которых соответствовали границам волостей. Каждая волость включала в свой состав несколько деревень, которые также являлись крестьянскими организациями. Это были хозяйственные системы, включающие сложные, многофункциональные хозяйственные комплексы. Основными их задачами на протяжении длительного времени являлись: сохранение общины как поземельной организации, передача следующим поколениям накопленного опыта хозяйственной деятельности и обеспечение нормальной жизнедеятельности каждого члена общины [1]. Государство возложило сбор податей и выполнение натуральных повинностей на выборное крестьянское управление, как волостное, так и деревенское. Оно, посредством «мирского» схода и выбираемого из среды крестьян управления, решало вышеназванные задачи. Участниками сходов были в основном мужчины, женщины приглашались лишь в качестве свидетелей.

Первым промышленным предприятием на изучаемой территории был существовавший с XVII в. и специализирующийся на добыче соли Сереговский солеваренный завод. Его история начинается с 1637 г., когда Григорий и Данил Панкратьевы «заводят» в Вымской волости Яренского уезда соляной промысел [2, с. 249]. В 1705 г. была

установлена государственная монополия на продажу соли, поэтому самостоятельность владельцев в сфере сбыта продукции была ограничена, однако само производство оставалось собственностью частных предпринимателей. На протяжении всего XVIII в. завод наращивал производство соли. Так, в 1747 г. было выварено 111,011 пудов соли, в 1759 г. — 143,352, в 1771 г. — 178,266 [2, с. 251]. Сереговская соль обходилась казне дешевле пермской. Казна при этом получала прибыль свыше 40 тыс. рублей в год. Власти неоднократно подчеркивали, что из всех соляных промыслов Вологодской губернии «самый лучший и надежный есть Сереговский» [2, с. 253].

На заводе работало 200 вольнонаемных. В основном это работные люди из Сольвычегодского, Холмогорского и Олонецкого уездов. Были среди них и выходцы из Коми края. Однако их было немного. Местное население в основном нанималось на подсобные работы: заготовка и подвоз дров, сплав судов с солью, заготовкой сена и т. д. [2, с. 251]. Кроме этих категорий, на заводе трудились и крепостные крестьяне. Так, по первой ревизии 1719−1725 гг. на заводе жили 64 крепостных («домовых людей», «дворовых людей»). В 1722 г. они о себе сообщали, что «Мы гостя Панкратьева дворовые люди живем в Сереговском Усолье в доме помянутого гостя Панкратьева изстари. А пашенные земли от него, Панкратьева, мы не пашем и с своей собственной пашенной земли промыслов не имеем, а живем в доме ево и отправляем ево дела при соляном промысле и питаемся денежным и хлебным ево жалованием» [2, с. 250]. Указание на то, что население не занималось хлебопашеством, а обеспечивалось через денежное и хлебное содержание со стороны заводовладельцев позволяет говорить о начале формирования на данной территории социальной дифференциации общества, его пролетаризации. Возможно, что с помощью выдачи денежного и хлебного содержания заводовладельцы Сереговского Усолья пытались «привязать» работника к производству и обеспечить его всем необходимым. Формирующийся здесь промышленный округ не нуждался в «бедном и убогом» работнике.

Этим же объясняется и так называемое «задатчивание» проживающих по соседству крестьян, когда управляющий заводов выплачивал аванс крестьянским организациям в счет будущей работы на заводе. Деньги обычно шли на уплату податей и налогов. Так, в 1700 г. 216 дворов из Ляльской, Княжпогостской, Турьинской волостей подрядились поставлять к Сереговскому заводу 2000 сажен дров в год, за

что заводчики платили в казну денежные налоги [2, с. 250−251]. Данное предприятие играло определенную роль в формировании промышленной сферы в Коми крае, но оно не было единственным.

Начавшаяся в XVIII в. индустриализация Урала оказала существенное влияние на создание инновационных индустриальных центров на изучаемой территории. Речь идет о железоделательных заводах на р. Сысоле. Известно, что в Яренском уезде на р. Сысоле запасы железной руды были открыты еще в XVI в. [2, с. 167]. Как показывают исторические источники, местные коми кузнецы использовали болотную руду, откуда добывали кричное железо. В конце XVII в. кузнец Максим Татарин держал из оброка болото в Княжпогостской трети, которое было ему дано «для железной руды». За пользование этими угодьями кузнец вносил ежегодный оброк в сумме «20 алтын 4 деньги» [2]. В 1730 г. крестьяне Петр Модянов и Петр Москательников построили на этом месте первый в Коми крае небольшой кустарный железоделательный завод, который состоял из восьми ручных плавильных горнов. Работал он также на основе болотной железной руды. Деятельность предприятия приносила доход, и уже в середине исследуемого периода на Сысоле появились крупные по тем временам заводы [2, с. 253]. В 1757 г. — Нючпасский, в 1761 — Нювчимский и в 1775 — Кажымский. Каждый из них занимался выплавкой чугуна и перековкой его в железо. Объемы выпускаемой продукции на протяжении изучаемого времени постоянно росли. Так, в 1762 г. выковка железа на Нювчимском заводе составила 7,193 пудов, а в 1795 — 34,827, на Кажымском заводе она возросла с 30,912 пудов в 1770 г. до 56,084 в 1796 г. [2, с. 253−259].

Вышеназванные предприятия не только выпускали определенную продукцию, но и соединяли в региональном масштабе различные этнокультурные ландшафты, что приводило к неповторимости данного региона. Это проявлялось в том, что профессиональными рабочими были в изучаемое время привезенные русские мастеровые, так как среди местного населения специалистов подобного профиля не было. По данным Горного департамента в 1799 г. на Нювчимском заводе было 126 работных и мастеровых людей, на Нючпасском — 3мастеровых, на Кажымском — 35 мастеровых и 115 работных [2, с. 253−259]. В основном это были выходцы из Костромы, Тотьмы, Вологды. Они постепенно «врастали» в традиционную жизнь коми-

зырян и становились «своими», перенимая не только обычаи коми-зырян, но и их язык и культуру.

Появление индустриального центра оказывало мощное влияние и на местное население близлежащих к заводам волостей. Коми-зыряне в изучаемое время занимались в основном неквалифицированным трудом: заготовкой дров, сена для лошадей, добычей руды, рубкой леса и другими видами работ. Кроме этого, в связи с тем, что заводы ставились на крестьянских землях, с которых необходимо было платить налоги, крестьянские «миры» вступали в контакты с администрациями заводов с целью получения с последних денег на уплату налогов. Так, крестьяне Гривенской волости заняли в 1758 г. через поверенных у заводовладельца Курочкина (Кажымский завод) «300 рублей для оплаты доимок». При этом обязались «работать 4 года по 30 человек на новостроящихся Нючпасском и Кажымском заводах, каждый год по два месяца» [5, д. 236, лл. 47 об., 48]. В том же году крестьяне Ужгинской волости заняли у того же владельца «900 рублей, обязавшись отработать их за 5 лет, работая в год по 50 человек, каждый по 91 дню» [5, д. 48, л. 3]. Подобные договоры заключались ежегодно [5, д. 236, 237 и др.]. В том случае, если крестьянские «миры» не выполняли своих обязательств, то заводовладельцы через управляющих требовали возврата взятых сумм. Дело доходило до судебного разбирательства. В фонде Яренской воеводской канцелярии находится челобитная от владельца Кажымского и Нючпасского заводов о невыполнении населением более 30 волостей своих обязательств. Например, в 1780 г. только Нювчимская контора насчитывала 1256 рублей долга на 255 крестьянах [5, д. 237 л. 5−9]. Аналогично поступали и крестьянские «миры». Если заводчики не платили причитающиеся суммы за пользование крестьянской землей, то крестьяне через своих представителей отстаивали интересы «мира» в Яренской воеводской канцелярии [5, д. 48, 63 и др.].

Индустриальное развитие в Коми крае подтолкнуло и развитие новых производств. В изучаемое время начинается добыча нефти на р. Ухте, причем это был первый в России нефтяной промысел. Всего за исследуемое время здесь было добыто 270 пудов 27 фунтов нефти, что составляло 38 % от общего объема добытой нефти по России [6, д. 2720, лл. 465−1801]. Добытая нефть отправлялась в Москву и Санкт-Петербург и использовалась в основном для освещения, иллюминации, а также в медицинских целях. Спрос на нее был не велик, а пере-

возка дорогостоящей. В итоге нефтяной промысел прекратил работу, найденные на р. Ухте «нефтяные ключи» оказались невостребованными. Наряду с нефтяным на изучаемой территории действовали также кирпичный и два винокуренных завода.

Развитие промышленной сферы в крае привело к формированию дорожной инфраструктуры. География населенных пунктов и основные пути сообщения издавна формировались по берегам рек. Наибольшее значение играли Печора и ее притоки: Уса, Ижма, Цильма, Щугор, Илыч; Вычегда и ее притоки: Сысола, Вымь, другие реки. В середине XVIII в. была открыта первая грунтовая дорога, соединяющая губернский и уездный центры Вологодской губернии. Дорога была построена и ремонтировалась силами местных крестьян. За каждой общиной был закреплен соответствующий участок, который необходимо было держать «в надлежащем состоянии… засыпать глубокие ямы, образованные речным разливом и ремонтировать» [3, с. 41−47]. И если по части дороги, пролегающей в Усть-Сысольском уезде, можно было ездить и летом, то вятская часть становилась проезжей только с наступлением зимы. При этом она имела «первостепенную важность для всей восточной части Вологодской губернии». По этой дороге шли многочисленные обозы из Вятской губернии к Ношульской пристани и отправлялись разные товары в Усть-Сысольск [3, с. 44−45]. Существовала также еще одна зимняя дорога для перевозки железа из Кажымского и Нючпаского заводов на Кобринскую пристань [3, с. 45].

Начавшаяся в XVIII в. модернизация страны привела не только к эволюционным изменениям в структуре управления, но и к развитию промышленной сферы. На территории Коми края к уже существующим производствам добавились новые промышленные предприятия. Их появление было связано не только с потребностью в тех или иных продуктах производства, но и с модернизацией, начавшейся в изучаемое время на Урале и продолжившейся на периферии, в нашем случае — в Коми крае. Процесс освоения новых производств, строительство новых предприятий, расширение и освоение новых территорий приводили к созданию инновационных центров индустриализации. Они влияли на развитие крестьянских общин, которые благодаря высоким адаптивным свойствам оказались готовы приспосабливаться к разным хозяйственным системам, подвергаясь при этом изменениям. Следует

отметить, что индустриализационные процессы в изучаемом регионе базировались, как и на соседних территориях, на феодальной основе.

Промышленное развитие Коми края можно рассматривать как один из региональных вариантов российской индустриализации. Наличие железной руды создавало определенные предпосылки для промышленного развития региона. Начавшаяся в изучаемое время русская колонизация включала не только аграрное освоение, особенно на юге изучаемой территории, но и торгово-промышленное. Значение для всего Севера приобрело Сереговское солеварение. Торговыми центрами стали Усть-Сысольск, Туглим и другие. И если уральская металлургия вырастала при активном участии государственной инвестиционной политики, мощного развития металлургии для военных и гражданских нужд государства, то на территории Коми края основную роль играл частный капитал, частная инициатива и смекалка. Владельцы железоделательных и солеваренных заводов организовывали не только строительство заводов, но и производство продукции. Построенные в изучаемое время предприятия возводились не на средства государственной казны, как это было на Урале, а за счет личных сбережений. Оборудование и квалифицированные кадры завозились из центральных районов. Строительство и производство осуществлялось под контролем назначенных владельцем управляющих.

Для исследуемой территории был характерен очаговый характер модернизации, который приводил к созданию анклавов, окруженных сохранявшейся традиционной аграрной периферией. В силу местных особенностей развития феодализма отношения между владельцем предприятия и проживающим там населением, особенно на стадии формирования промышленного анклава, приобретали определенную остроту. В процессе модернизации территории широко применялись традиционные институты и социальные технологии — внеэкономическое принуждение для мобилизации трудовых ресурсов и феодальные привилегии для обеспечения экономической элиты производственными ресурсами. В основу этого был положен принудительный труд мастеровых и работных, занятых на основном производстве и нанятых на вспомогательных работах государственных крестьян. Колонизационный характер промышленного развития Коми края был обусловлен отсутствием таких экономических предпосылок, как развитый рынок поземельной собственности, труда, капитала и сырья.

1. Гагиева А. К. Община крестьян Коми края во второй половине XVIII века : дисс…канд. ист. наук. Сыктывкар, 1987. НА Коми НЦ УрОРАН.ф. 5 оп. 2, д. 401.

2. История Коми с древнейших времен до конца XX века : в 2-х т. Т. 1. Сыктывкар : Коми книжн. изд-во, 2004.

3. Мацук М. А., Шаньгина В. В. Торговля и пути сообщения в Коми крае в XIX веке. Сыктывкар, 1996.

4. Опыт российских модернизаций XVIII−XX вв.: взаимодействие макро- и микропроцессов / В. В. Алексеев, Е. В. Алексеева, К. И. Зубков и др.; Ин-т истории и археологии. Екатеринбург : Банк научной информации, 2011.

5. Российский Государственный Архив Древних актов (РГАДА) Ф. Яренская воеводская канцелярия (609). Оп. 1.

6. РГАДА Ф. Берг Коллегия (271) Оп. 1.

О. В.Золотарев

О советском периоде истории интеллигенции

УДК 93

В статье рассматривается советский период истории интеллигенции. Анализируются особенности мировоззрения советской интеллигенции. Выявляются исторические и социальные основания для особой роли и ответственности интеллигенции

Ключевые слова: интеллигенция, советская интеллигенция, интеллигенция и власть, мировоззренческие ориентиры.

O. V. Zolotarev On the soviet period of the history of intelligentsia

The article considers the soviet period of the history of intelligentsia. The world view of the soviet intelligentsia analyzed. The historic and social bases for the special role and responsibility of the intelligentsia are revealed.

Key words: intelligentsia, soviet intelligentsia, intelligentsia and the authorities, world view key points.

© Золотарев О. В., 2014

Отношение к советскому периоду истории в сегодняшней России весьма различно. Однако нельзя отрицать тот факт, что XX век в истории России — это эпоха прорыва, крупного подъема. Нельзя забывать и о том, что одна из важнейших проблем исторической науки — проблема преемственности в истории. Историю нельзя уложить в рамки политического устройства. Поэтому к советскому периоду истории надо относиться как к весьма важному, неотъемлемому временному промежутку истории нашей страны. Надо помнить, что российская история целостна и непрерывна. Помимо этого, надо учитывать и тот факт, что Октябрьская революция была и гигантским социальным экспериментом, и порывом к свободе [5, с. 5].

А идеи социальной справедливости, что проповедовались революцией, не могли не привлекать образованных и порядочных людей в России [7, с. 27], т. е., прежде всего, интеллигенцию. Однако несмотря на это, советская эпоха характеризовалась весьма непростыми отношениями власти с интеллигенцией. На эти взаимоотношения серьезное влияние оказывали как обстоятельства частной жизни, так и политическая ситуация.

Особенно сложным взаимодействие власти и интеллигенции было в начальный период существования коммунистической власти. Во многом это объяснялось неоднородностью интеллигенции в политическом плане, соотношение группировок внутри интеллектуального слоя быстро менялось. К тому же немалая часть мыслящей элиты (и не только элиты) все же, несмотря на привлекательность идей социальной справедливости для интеллигенции, негативно восприняла приход большевиков. В. И. Ленин в этой связи отмечал: «главная масса интеллигенции старой России оказывается прямым противником Советской власти» [7, с. 132]. Интеллигенция не могла понять сущности новой власти и испытывала страх перед «грядущим хамом» — революционным народом. Ситуация осложнялась и тем, что у значительной части представителей правящей партии было развито «махаевское» отношение к интеллигенции, в интеллигенции видели практически один из эксплуататорских классов. Конечно, само руководство партии, в отличие от рядовых членов, прекрасно понимало, что без знаний и навыков буржуазных специалистов будет невозможно поднять хозяйство, что заставляло думать об обеспечении хотя бы относительной лояльности интеллектуалов новой власти. Для этого

важно было избежать консолидации различных слоев интеллигенции, требовалось обеспечить возможность замены нужных специалистов, если возникнет опасность их сопротивления или саботажа. Именно поэтому режим все же пытался бережно относиться к представителям умственного труда и старался обеспечить их поддержку созданием выгодных для специалистов условий, не без основания полагая, что жизнь неминуемо приведет основную часть интеллигенции в союзники большевиков. В. И. Ленин требовал, чтобы «спецам, как особой социальной прослойке… жилось при социализме лучше, чем при капитализме, в отношении материальном и правовом» [8, с. 351]. Тем более что сделать это было несложно — численность интеллектуального слоя была в тот период относительно невелика.

Положение осложнилось в нэповский период. Переход к нэпу был воспринят частью интеллигенции как начало изменения Советской власти, ее дрейфа в сторону демократии (именно эти настроения породили течение сменовеховства). В то же время в процессе обеспечения народного хозяйства квалифицированными работниками обострились две важные проблемы: во-первых, отношение к старой интеллигенции (оно было в целом все же враждебным). И, во-вторых, потребность в специалистах, которая росла по мере развития народного хозяйства. Невозможность полностью удовлетворить нужду в кадрах путем привлечения дореволюционной интеллигенции вынудила власти (надо помнить и о политической стороне этой проблемы) поставить задачу создания новой социалистической интеллигенции из крестьян и рабочих, интеллигенции, которая была призвана обслуживать нужды общества на новом этапе развития.

Таким образом, уже в первые послереволюционные годы мы наблюдаем в Советской России четкое разделение интеллигенции по идеологическому признаку: на старую и новую. При этом старая интеллигенция, получившая свою подготовку еще до 1917 г., хоть и преобладала численно, но была в политическом плане пассивна: ее активная часть либо эмигрировала, либо погибла в ходе Гражданской войны. Она даже и не думала о какой-либо оппозиции режиму, хотя и в своем большинстве не принимала новый строй. Негативное отношение к власти не мешало сотрудничеству с ней.

Потребность в интеллектуальном труде определила и весьма четкий дифференцированный подход в вопросах материального обеспечения интеллигенции: труд нужных властям технических специали-

стов уже в нэповский период начинает хорошо оплачиваться. Высококвалифицированные инженеры получают на производстве в 5−6 раз больше рабочего, а вот, например, учительские оклады — в 2−3 раза меньше заработной платы рабочего. Реальная зарплата ученых в этот период не дотягивает и до половины дореволюционной [10, с. 382]. Такая политика властей вела к тому, что в рядах старой интеллигенции, утратившей свое место в обществе, наметилось расслоение по социальному признаку. Произошло выделение «специалистов» («спецов»). Это были интеллектуалы, продолжавшие работать по своей профессии (в основном по технической специальности). Они были просто нужны власти, ибо их было некому заменить. Но их относительное благополучие было крайне неустойчивым: они осознавали, что власть их только терпит, пока не подготовлена достойная смена из числа преданных коммунистической идеологии новичков. «Спецам» была противопоставлена категория «бывших». Это представители профессий, чья актуальность была потеряна при смене общественного строя. К ним можно отнести и представителей враждебных для новой власти слоев и тех, кто был переменами отброшен в число деклассированных элементов. Можно говорить о том, что в этот период «функции представителей интеллектуальный профессий свелись к функции носителей прежде всего технических знаний» [2, с. 125].

А вот численность новой интеллигенции была невелика, хотя ее ряды быстро росли за счет части интеллектуалов, сформировавшихся еще до революции, для которых новый режим виделся привлекательнее старого. Кроме того, этот слой стал стремительно расширяться за счет выдвиженцев из молодежи, из рабочих и крестьян. Надо заметить, что студенчество основных технических и экономических институтов в тот период формировалось из рабфаковцев на 80−90 %. Таким образом, рабфаковцы в плане пополнения рядов интеллигенции становятся основным источником. Это объяснялось тем, что новое поколение прочно усвоило марксистские ценности и взгляды (что для власти было чрезвычайно важно).

Подчеркнем, в первое десятилетие советского режима противопоставление старой и новой интеллигенции прослеживалось достаточно четко. Здесь критерием была партийность: новый интеллектуальный слой состоял из членов ВКП(б) и комсомола. Однако постепенно и из старой интеллигенции выделяется категория беспартийных, готовых сблизиться с новой интеллигенцией.

Именно новая интеллигенция в нэповский период численно быстро росла. И это отвечало чаяниям власти. Ведь режим стремился создать новый средний слой за счет рабочих [1, с. 119]. Но роль специалистов в развитии экономики оставалась решающей, что вынуждало к лояльному отношению к старой интеллигенции. Впрочем, обострялось и противостояние старой и новой интеллигенции: выдвиженцы отмечали в старых специалистах идеологическую отсталость, а старая видела худшую профессиональную подготовку новых интеллигентов.

Между тем, несмотря на все старания большевиков привлечь на свою сторону старых интеллектуалов, среди них по-прежнему сохранялось настороженное отношение к новой власти. И это не могло не вызывать определенный скептицизм партийных руководителей — большевистские лидеры полагали, что только рабоче-крестьянская интеллигенция в скором будущем может стать их надежной опорой. Ее социальное происхождение будет гарантией не только близости рабочему классу, но и верности Советской власти. Забегая вперед, заметим, что позднейшие события показали ошибочность подобных умозаключений, однако тогда, не сумев добиться ясно выраженной поддержки у старой интеллигенции, большевики, создавая пролетариев умственного труда, думали, что новая интеллигенция постепенно вытеснит старую. Данными настроениями и была обусловлена волна репрессий в отношении старой, буржуазной интеллигенции в начале 1930-х гг.

Началось все с действий против бывших. Затем давление режима на старую интеллигенцию распространилось и на «спецов». Власть пыталась ликвидировать особый интеллектуальный слой, настроенный критически к режиму, органически не принимавший новых ценностей. Она видела, что ряды новых интеллектуалов значительно выросли, и полагала, что ликвидация старой интеллигенции уже не нанесет особого ущерба. Развернувшаяся кампания имела и иную цель: сделать хотя бы часть старого интеллектуального слоя полностью советским. Этим и объясняется ее поддержка лояльной старой беспартийной интеллигенции.

Однако в середине 1930-х гг. характер режима меняется. Был взят курс на национально-государственное выживание Советского Союза, в рамках его проводилось широкое общественное и политическое реформирование страны. В действиях сталинской группировки все

больше проглядывались национально-государственные, а не идеологические тенденции. Для сторонников сталинской линии опасность происходила уже отнюдь не от старой интеллигенции, а от новой номенклатуры и новой интеллигенции. Именно против этой группы и было направлено острие репрессий конца 1930-х гг.

Меняется и отношение к интеллигенции. Исчезает категория «лишенцев», устраняются привилегии рабочих и крестьян при поступлении на учебу, снимаются ограничения на прием интеллигенции в партию. Хотя можно говорить и об усилении идеологического контроля над деятельностью интеллигенции. Но в целом различия между старой и новой интеллигенцией практически исчезают. Это связано как с уходом старой интеллигенции от активной деятельности (просто в силу возраста), так и возрастанием лояльности интеллигенции в целом по отношению к режиму.

Немалое значение имело и то, что постепенно партийные лидеры осознавали важность позиции интеллектуальных кругов в деле укрепления власти. И. В. Сталин подчеркивал: «Ни один класс не может удержать власть и руководство государством, если не сумеет создать собственной интеллигенции, то есть людей, которые отошли от физического труда и живут умственным трудом». И предостерегал от пренебрежительного отношения к интеллигенции: «У нас часто бывает так: работал рабочий у станка, потом пошел учиться, стал образованным человеком и к нему сразу пропало всякое уважение. Я считаю, что это дикость. При таких взглядах мы можем действительно загубить государство, загубить социализм». И. В. Сталин постоянно акцентировал внимание на том, что новая, социалистическая интеллигенция, которая неизбежно придет на смену буржуазным специалистам, не может не быть интеллигенцией рабочего класса, его классовым отрядом работников умственного труда [12, с. 164].

Помимо этого, осознание важности повышения культурного уровня народа для обеспечения успеха индустриализации привело к усиленному вниманию властей к развитию школы и образования. И. В. Сталин задачу повышения образованности молодого поколения определил, как «некоторый фундамент для того, чтобы сделать через некоторое время всех рабочих и крестьян интеллигентами…Тогда мы будем непобедимы» [12, с. 166]. Эти мысли вылились не только в простую и эффективную сталинскую образовательную реформу, но и в серьезное повышение уровня материальной обеспеченности совет-

ской интеллигенции. В итоге происходит формирование и значительный численный рост новых социальных групп с широким образованием. Идет и своеобразная статусная революция, усиление социального и идеологического расслоения, не исключавшая, впрочем, нормализации социального климата и придания устойчивости режиму [6, с. 11].

Военное время только усилило сближение партии и интеллигенции. Власть, преследуя свои цели, становилась все ближе старой интеллигенции. Последней импонировало обращение к патриотизму, возвращение к дореволюционным традициям, создание послевоенной Советской империи. Режим, ориентируясь на положение в Российской империи, сознательно и весьма последовательно поднимал престиж ученого и специалиста. Заработная плата инженерно-технических и научных работников начинает превышать доходы рабочих. К 1930-м гг. даже оклады учительства становятся выше средней заработной платы по стране. Пик материального благополучия представителей интеллектуальных профессий, когда заработная плата интеллектуалов наиболее значительно превышает доходы рабочих, приходится на середину 1950-х гг. Именно в это время советская интеллигенция во многом приблизилась к своему дореволюционному статусу [4, с. 152]. И это становится немаловажным фактором того, что старая интеллигенция становится одним из явных сторонников режима. Кроме того, она оказывалась более восприимчивой к повороту властей к великодержавности, нежели сформировавшаяся в традициях интернационализма новая интеллигенция 1920-х гг. Поэтому после окончания Второй мировой войны, в условиях начавшейся холодной войны, склонные к западному влиянию (вследствие своего интернационализма) новые интеллектуалы становятся главными жертвами кампании против космополитизма. И это приводит к расколу в рядах новой интеллигенции. Одна ее часть поддержала антизападные настроения властей, другая не восприняла обращение к русским национальным ценностям и встала в глухую оппозицию к режиму.

Впрочем, наблюдавшаяся в последние сталинские годы некоторая устойчивость в интеллигентских кругах была похоронена Н. С. Хрущевым. В хрущевский период происходит определенное возвращение к интернационализму (возможно, данный поворот был вызван самой личностью нового лидера, сформировавшейся в 1920-х гг.). Эти веяния были созвучны настроениям части новой интеллигенции,

не разделявшей великодержавность сталинского режима. Появляется поколение «шестидесятников», которые, хотя и продолжали считать себя коммунистами, но все больше воспринимали западные ценности. Конечно, отношениям «шестидесятников» с властью сильно вредили зигзаги Н.С. Хрущева, его колебания из крайности в крайность. Но все же именно «шестидесятники» были, пожалуй, единственной стратой общества, негативно воспринявшей падение Н. С. Хрущева.

Роднит хрущевский период с 1920-ми гг. и стремление к «выдвиженчеству». Возрождается практика определенных льгот для выходцев из рабоче-крестьянской среды при поступлении в вузы (что неизбежно вело к снижению уровня знаний будущих студентов), проявляется тенденция к ухудшению материального уровня обеспечения интеллигенции. При Н. С. Хрущеве идет активный процесс профанации высшего образования. Происходит резкий рост численности студенчества, который сочетается с серьезным ухудшением его качественного состава. Особо тяжелые последствия это имело для советской науки: идет расширение штатов научно-исследовательских структур, в науку приходят люди, не имеющие ни необходимого багажа знаний, ни призвания к научной работе. В конце концов это привело к изменениям далеко не в лучшую сторону качественного состава интеллигенции. Способствовала нарастанию данных негативных тенденций и непродуманная хрущевская реформа образования. Именно выходцы из «хрущевского призыва» заняли к концу 1970-х — началу 80-х гг. в силу естественных процессов руководящие посты в научном сообществе.

Во многом данные явления были результатом возвращения при Н. С. Хрущеве «полумахаевского» отношения власти к интеллигенции. Именно тогда вновь, как в первое десятилетие Советской власти, стало преобладать обесценивание интеллектуального труда, явно возродились тенденции к дискредитации интеллектуальной элиты. Н. С. Хрущев сознательно и открыто унижает интеллигенцию в сравнении с рабочим классом. Социальный престиж квалифицированных работников, начиная с хрущевских времен, последовательно снижался.

Еще одной особенностью хрущевского десятилетия становится феминизация целого ряда интеллектуальных профессий. Это относится в первую очередь к образованию и медицине.

Идет при Н. С. Хрущеве и очередная волна «коренизации» и «национализации» интеллигентских кадров. Это опять же роднит хрущевскую эпоху с 1920-ми гг. Данная линия мало чем отличалась от политики «орабочивания» интеллигенции. И реализовывается теми же методами: путем предоставления различного льгот при поступлении в вузы. Происходит этот процесс во многом в ущерб качеству подготовки кадров.

Данные особенности подготовки высококвалифицированных кадров при Н. С. Хрущеве были опять-таки связаны с пропагандистскими соображениями. И имели немалые негативные последствия: наблюдаются профанация интеллектуального труда, образования, снижение общественного престижа и статуса интеллигенции. Подобная линия проистекала из представления об интеллигенции как «классово-неполноценном» элементе общества, который именовался «прослойкой».

К тому же разоблачение «культа личности» если и привело к определенной переоценке ценностей, но в целом мало что изменило в отношении открывающихся перед интеллигенцией творческих перспектив. Явно негативный характер носили и постоянные, некомпетентные и грубые по форме попытки вмешательства Н. С. Хрущева в дела культуры. Дискуссии вокруг журнала «Новый мир» и «дело Пастернака» весьма четко показали границы либерализации в отношениях между властью и интеллигенцией [2, с. 130–131] и вызвали серьезный кризис в сознании советских интеллектуалов, осознавших, что они не в состоянии открыто противостоять власти. Интеллигенция была вновь просто вынуждена приспособиться к новому идеологическому курсу.

Сохранению подобной линии в 1970–80-е гг. в немалой степени способствовала и весьма настороженная позиция по отношению к интеллигенции главного идеолога партии М. А. Суслова. Хрущевская политика была отвергнута, но возвращения к позднесталинскому периоду так и не произошло. В итоге деградация интеллектуального слоя в советском обществе, начавшаяся при Н. С. Хрущеве, к началу 1980-х гг. стала фактом. Регресс в интеллектуальной среде остановить не удавалось, хотя власть относилась к интеллигенции уже не враждебно, скорее равнодушно, пытаясь отмахнуться от идейных противоречий, довольствуясь внешней лояльностью. Однако разочарование несостоявшейся либерализацией породило столь скептические на-

строения среди интеллектуальных кругов, что создало условия для такого нового явления, как диссидентство.

Здесь надо помнить, что именно интеллигенция, специалисты и служащие среднего звена играли в Советском Союзе роль среднего класса. Они считали себя более компетентными, нежели вышестоящие чиновники, поэтому стремились «вырваться из тесных авторитарно-индустриальных рамок современного общества» [14, с. 33–34]

Кроме того, научно-техническая революция уже стала важным фактором, который влиял как на жизнь советского общества, так и на интеллигенцию. Она не только породила особую престижность научных профессий, но и создала своеобразную духовную атмосферу «научно-технического романтизма». В итоге в деятельности советской интеллигенции огромное значение приобретают нравственные категории: события оценивались прежде всего с точки зрения их справедливости [11, с. 352].

Поэтому появление диссидентства можно охарактеризовать как определенное возвращение к нравственным ценностям, свойственным еще дореволюционной интеллигенции, но уже в совершенно иной социальной обстановке. Дело в том, что немалая часть советской интеллигенции брежневского периода уже не воспринимает всерьез коммунистические идеалы, но продолжает оставаться на позднесталинских антизападных, патриотических позициях. Наиболее ярко эта линия выразилась в движении «писателей-деревенщиков». Но большая часть интеллигенции, причем самая социально активная, состоящая из «шестидесятников» и их последователей, представляла западническое течение. Она постепенно встала на путь полного принятия западной точки зрения на мировой процесс, отрицая советский опыт. Надо заметить, что активная часть «шестидесятников» воспринимает брежневский режим уже как враждебный. Именно так появляется диссидентство. Впрочем, подавляющее большинство прозападной интеллигенции никак не показывает свою оппозиционность, оставаясь в политическом плане пассивной. Более того, «шестидесятники» находят определенную опору во власти, формируя прослойку разного рода номенклатурных консультантов и советников (именно из них и вырастает «пятая колонна» времен перестройки). Вера в коммунистические идеи приобретает у прозападной интеллигенции ритуальный характер, многие «шестидесятники» цинично вступают в партийные ряды исключительно из карьерных соображений. Сама власть, нуждаясь

в услугах интеллигенции, развращает приближенную к себе часть интеллектуалов подачками и наградами. В творческой среде формируются настроения иждивенчества и меркантилизма, исчезает достоинство и нравственная стойкость, способность отстаивать свои идеалы. Многие представители обласканной властью элитной интеллигенции постепенно теряют нравственные качества, утрачивает высоконравственное культурное призвание, формируя «номенклатурную интеллигенцию», которая на словах горячо поддерживая коммунистическую идеологию, была готова ради материальных выгод быстро сменить свою позицию (что и произошло в начале 1990-х гг.).

Подобный дрейф в сознании российской интеллигенции во многом ведет свое начало именно из противоречий, возникших в конце 50-х — 60-е гг. в советском обществе. Речь идет о конфликте между возросшей ролью интеллигенции в общественном производстве, ведь наука становилась производительной силой, и падением социального статуса интеллигенции. Последнее было связано с заметно снизившимся уровнем материального обеспечения интеллигенции по сравнению с рабочим классом. Уже к началу 1970-х гг. заработную плату ниже рабочих имеют почти все представители интеллектуальных профессий. Становится ясно, что высшее образование перестало быть тем ключом, что открывал дорогу к материальному благополучию. Слово «инженер» стало в брежневский период синонимом слова «нищий», ведь доходы представителей инженерного корпуса были существенно меньше, чем у рабочих. В схожем положении находились и самые массовые интеллектуальные профессии — учителя и врача [9, с. 431]. Помимо этого, и общественные фонды потребления удовлетворяли в основном нужды представителей рабочего класса. В результате профессии умственного труда теряли свой былой статус, что вызывало вполне понятное недовольство интеллигенции и, что было весьма тревожнее для властей, нежелание работать по вузовской специальности. Последствия этого не заставили ждать. Происходит резкое увеличение слоя «рабочих-интеллигентов» — лиц с высшим образованием на рабочих должностях, что явно говорило о нерациональном и неэффективном использовании научно-технического потенциала общества, ведь нередко единственной привлекательной чертой в положении советского интеллигента оставалась возможность заниматься хоть и скудно оплачиваемой, но не физической и грязной

работой. Наблюдается и замедление научно-технического прогресса: этот процесс достиг своего апогея к 1980-м гг.

И еще, несмотря на то, что интеллигенция в послевоенный период качественно и количественно росла, ее функции усложнялись, менялась ее доля в составе различных профессиональных групп, эти перемены не носили принципиального характера. Положение интеллигенции в социальной структуре не претерпело существенных изменений, и она оставалась «промежуточным, межклассовым слоем» [13, с. 204].

Анализируя создавшееся положение, следует помнить, что советская интеллигенция была в первую очередь интеллигенцией технической. Или, как ее чаще называли, научно-технической. Именно это обстоятельство заставило одного из поэтов воскликнуть: «Что-то физики в почете». Эта новая интеллигенция создала мощную экономику сверхдержавы, вывела Советский Союз в число ведущих стран, сделала примером для развивающихся народов.

Однако новые условия постиндустриального общества, когда был востребован массовый интеллектуальный труд, привели к значительному численному росту интеллигенции. Фактически численность людей, занятых интеллектуальным трудом, к 1980-м гг. достигла едва ли не четверти всего трудоспособного населения Советского Союза. Такой рост был явно гипертрофированным. Удельный вес интеллигенции в составе населения увеличился столь значительно, что это подрывало возможности хоть какого-то ее внутреннего единства.

Конечно, во многом это стало результатом доступности образования. Подготовка специалистов и связанное с этим процессом увеличение числа учебных заведений имели, помимо прочего, и еще одну цель — лишить интеллигенцию своего относительного привилегированного положения. Темпы подготовки специалистов, особенно технического профиля, опережали истинные потребности общества и экономики. Нередко они были вызваны политическими соображениями. Но интеллигенция, пережив количественный рост, потеряла в качестве. В обществе теперь превалировало не противопоставление «невежество — культура», а «массовая культура — культура истинная». Подобные перемены не могли не сказаться на интеллигенции. Она распалась на массу тех, кто только в силу занятия интеллектуальным трудом может быть назван интеллигентом, и отдельных личностей — действительных интеллигентов.

Таким образом, с разрушением структуры интеллигенции размылся и термин «интеллигенция». Уже в конце советской эпохи вряд ли было возможно определять интеллигента по уровню образования. Нередко главным для установления интеллигентности становились порядочность, чувство собственного достоинства. Это свидетельствовало о том, что интеллигентность стремилась стать нормой для немалой части общества. Вместе с тем это говорило и об исчезновении интеллигенции в первоначальном понимании этого термина, что было вызвано отмиранием ее функции в обществе. Интеллигенция была оторвана от реального дела социальных трансформаций, что неизбежно вело к усилению оппозиционных настроений в интеллектуальных кругах. К тому же образованная страта советского общества была и наиболее идеологизированной. Ее образование и статус были напрямую связаны с идеологией, поэтому в глазах советских рабочих и крестьян значительная ее часть была заодно с режимом. И это вызывало определенную отчужденность интеллигенции как от власти (от которой она пыталась безуспешно дистанцироваться), так и от народа.

---

1. Бажанов В. А. Восхождение к абсолютной власти: большевики и социалистическое государство в 20-е годы. Минск : Тесей, 2004.

2. Байрау Д. Интеллигенция и власть: советский опыт // Отечественная история. 1994. № 2. С. 122–135.

3. «За эти годы сложилось несколько поколений интеллигентоведов…» (Интервью Е. М. Раскатовой с В. С. Меметовым) // Интеллигенция и мир. 2014. № 1. С. 9–29.

4. Зезина М. Р. Складывание командно-бюрократических методов руководства культурой // Режим личной власти Сталина. К истории формирования. М. : Изд-во Московского ун-та, 1989.

5. Красная эра. О советском периоде в истории России // Завтра. 2014. № 19.

6. Левин М. Советский век. М. : Европа, 2008.

7. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. М. : Изд-во политической литературы. Т. 39.

8. Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 44.

9. Народное хозяйство СССР за 70 лет. М. : Финансы и статистика, 1987.

10. Пайпс Р. Россия при большевиках. М. : РОСПЭН, 1997.

11. Скатов Н. О культуре / сост. Ю. Б. Зобнин. СПб. : СПбГУП, 2010.

12. Сталин И. В. Соч. Т.18. Тверь: Информационно-издательский центр «Союз», 2006.

13. Федюкин В. А. Партия и интеллигенция. М. : Политиздат, 1983.

14. Шубин А. В. Диссиденты, неформалы и свобода в СССР. М. : Вече, 2008.

ФИЛОЛОГИЯ

А. А. Боброва

Лингвистическая реализация архетипов мужественности и женственности в мультипликации Уолта Диснея

УДК 80+7

В статье рассматривается конструирование гендера в мультипликационных фильмах Уолта Диснея дофеминистского и постфеминистского периодов. В мультипликации первого периода наблюдается конструирование «традиционной» феминности и маскулинности в рамках патриархальной гендерной идеологии. В мультипликации второго периода традиционные гендерные стереотипы и оппозиции нейтрализуются.

Ключевые слова: конструирование гендера, мультипликация, гендерный архетип, гендерный стереотип, гендерный дискурс.

A. A. Bobrova. The linguistic realization of male and female gender archetypes in Walt Disney's animated cartoons.

The article highlights the reproduction of gender stereotypes in Walt Disney's animated cartoons, which can be subdivided into two periods the borderline between which is the year 1985. In the animated films, created after 1985, the role of female personages is increasing. The distribution of gender roles undergoes changes.

Key words: конструирование гендера, мультипликация, гендерный архетип, гендерный стереотип, гендерный дискурс.

© Боброва А. А., 2014

Каждая культура четко дифференцирует поведение человека в зависимости от пола, предписывая ему определенные социальные роли и манеру поведения. В этом смысле быть мужчиной или женщиной — это значит следовать определенным социальным ожиданиям, предъявляемым обществом к человеку на основании «правил пола». Конструирование гендерных различий протекает через определенную систему социализации, разделение труда между женщинами и мужчинами и принятые в обществе культурные нормы, роли и стереотипы. При этом гендерные роли и нормы не имеют универсального содержания и значительно различаются в разных обществах.

Быть мужчиной или женщиной в социальном смысле — значит подчинять свое поведение нормативным требованиям и социальным ожиданиям относительно мужских и женских ролей в социуме. Каждому из полов обществом приписывается набор соответствующих качеств, играющих важную роль в создании прототипа мужского и женского в общественном и индивидуальном сознании. Речь идет о комплексе архетипических признаков, объединенных терминами «мужественность» и «женственность».

Впервые термин архетип (от греч. arche — начало + typos — образ) был введен в научный обиход швейцарским психоаналитиком К. Г. Юнгом, для которого архетип — это психическая структура коллективного бессознательного, ассоциированная с инстинктами, присущая каждому и диктующая необходимость личностного развития [4, с. 23]. В своей теории Юнг говорит об информации, которая сохраняется в некотором пространстве человеческой психики и представляет собой определенные паттерны, которые отражаются в реальной жизни в виде определенного мировосприятия, поведения и соответствующего ему жизненного сценария. Таким образом, архетипы рассматриваются им как «базисные структурные образования человеческой психики», т. е. не сами образы, а схемы образов, их психологические предпосылки, их возможность.

По замечанию Ю. М. Лотмана, культура каждой эпохи создает свой идеал мужского и женского. Автор приводит в пример русское мужское самосознание времен декабристов, для которого таким образцом сначала был средневековый аскетически-мужественный рыцарь, борющийся со злодеями, колдунами и великанами во имя добра и справедливости, а позже — римский республиканец, рожденный не для службы, а для подвигов во имя отчизны. Девичьи мечты и реаль-

ные женские судьбы того времени также ориентировались на несколько канонизированный женский образ. Это был образ преданно любящей женщины, чьи мечты и чувства разбиты о жестокость мужского общества [3, с. 265].

Выделение мужских и женских архетипов в материале данной работы проводилось путем фреймирования эмоциональных, характерологических и других параметров личности мультипликационных персонажей и соотнесения их с вербальным репрезентантом в форме культурно маркированного, узнаваемого слова или словосочетания. При этом один и тот же персонаж может воплощать два и более архетипа (защитник и возлюбленный и т. д.). Материал исследования составили 19 мультипликационных фильмов компании “Walt Disney Studios”. Воспроизводство гендерных смыслов анализировалось в двух временных срезах: (1) мультфильмы, созданные в промежуток 1939 — 1985 гг., и (2) мультфильмы, выпущенные кинокомпанией после 1985 года. За основу авторской классификации в данной исследовательской работе принята женская представленность (качественная и количественная) в кинотекстах, а именно: резкое возрастание значимости женских персонажей в сюжетной линии фильмов, четкая смена мотивов и линий женского поведения, пробуждение бунтарской натуры героинь, отмеченное в фильмах, снятых после 1985 г. в процессе изучения отобранного материала в хронологическом порядке.

В материале исследования первого периода наиболее очевидно просматриваются следующие архетипы мужественности: «герой», «защитник», «возлюбленный», «добытчик» и «юный воин, мечтающий о подвигах». Реже прослеживается архетип «алчный властитель», т. е. мужчине скорее свойственна роль положительного героя, заступника и смельчака, чем негативно представленного персонажа. Среди женских же ролей злые мачехи или колдуньи встречаются с завидным постоянством. К иным архетипам женственности в мультфильмах Диснея относятся архетипы «добрая красавица», «возлюбленная», «мать», «добрая фея». Наиболее широко представлены архетипы «возлюбленная» и «добрая красавица», которые чаще всего являются смежными для героинь рассмотренных мультфильмов и не встречаются отдельно друг от друга. Практически всегда у героини есть «он», и вокруг взаимоотношений с «ним», как правило, и строится сюжет.

В кинотексте первого периода наблюдается явное неравенство (выраженное как количественно, так и качественно) в конструировании категорий мужественности и женственности. Это отражает общую тенденцию патриархальной культуры оценивать мужчину выше, чем женщину. В материале исследования женщина стабильно представлена как продолжение мужчины, и, даже если главным действующим лицом мультипликационного фильма является именно женщина, она находится в поиске своей любви и обретает счастье лишь в лице своего возлюбленного.

В этой связи актуальна мысль Ж. Лакана, по мнению которого, спецификой феномена женского в целом является то, что «женщина должна искать свое означаемое, свою идентичность в ком-то Другом (в мужчине или рожденном ребенке)» [2, с. 9].

Такая несвобода женского образа от мужского является исключительно односторонней. В исследуемом материале данного периода встречаются мультфильмы, главными героями которых являются мальчики или подростки, а не взрослые мужчины («The Sword in the Stone»), и в сюжетах таких мультфильмов женские персонажи представлены лишь негативными образами (колдунья-злодейка Мадам Мим). И дело в данном случае не только в возрасте действующего персонажа, доказательством чего служит мультфильм “The Jungle Book”, чей герой по возрасту примерно равен мальчику Артуру из фильма “The Sword in the Stone”, однако в финале он все же находит девочку, на которую готов променять жизнь в джунглях со своими друзьями. Данный пример позволяет прийти к выводу, что в отличие от женщины, мужское счастье может заключаться не только в любви, но и в долгожданном определении своего места в жизни, как это случилось с Артуром.

В целом архетип юного воина, мечтающего о приключениях, подвигах и героизме, является довольно распространенным в произведениях Диснея. Мальчики с самого детства обладают такими идеальными стереотипно мужскими чертами характера, как храбрость, решительность, непоколебимость и героическая мужественность.

Подобные качества проявляет маленький Маугли при встрече с грозой джунглей — Шерханом (“The Jungle Book”, 1967):

– *Run? Why should I run?*

– *Why should you run (удивленно)? Could it be possible that you don’t know who I am?*

– I know you, all right. You are Shere Khan.

– Precisely. Then you should also know that everyone runs from Shere Khan.

– You don't scare me. I won't run from anyone.

– Ah. You have spirit for one so small.

Еще одним наглядным примером выделенного архетипа является отрывок из мультфильма "Robin Hood" (1973), где крольчонок Скиппи изображает героя своего народа Робина Гуда (notorious Robin Hood), а Леди Мэриан и ее верная служанка Леди Клак с удовольствием подыгрывают ему.

Maid Marian: *"Oh, he's [Robin Hood] probably forgotten all about me"*.

Skippy: *"Oh, not Robin Hood. I bet he'll* ***storm the castle gates****, fight* ***the guards****,* ***rescue*** *ya and drag ya out to Sherwood Forest."*

Lady Kluck: *"Oh, just a moment there, young man! You've forgotten Prince John."*

Skippy: *"****That Prince John don't scare me****, nuh."* (сражается с Леди Клак)

Maid Marian: *"Oh,* ***save me, my hero****,* ***save me****!"*

В данном отрывке также ярко представлен архетип доброй красавицы, который традиционно объединен с архетипом возлюбленной. Роль женщины в большинстве мужских сражений, согласно иллюстрациям диснеевских мультфильмов, всегда сводится лишь к пассивному наблюдению и надежде на свое спасение возлюбленным.

Женщине первого периода вообще несвойственны активность и самостоятельность. В контексте исследованных кинотекстов положительно оцениваются лишь такие женские качества, как внешняя привлекательность, молодость, хозяйственность, материнство. При этом кинотипаж матери отличается от остальных женских архетипов. Героиня-мать в материале исследования первого выделенного периода — это единственный женский персонаж, которому свойственны такие качества, как мужественность, отвага и самопожертвование (во имя спасения ребенка).

Так, гуляя со своим сыном по территории болот в поисках свежей весенней травы, пробившейся сквозь снег ("Bambi", 1942), мать-олениха чувствует присутствие человека и исходящую от него опасность.

– Bambi. Quick! The thicket! Faster! Faster, Bambi! Don't look back! Keep running! Keep running!

Пропустив олененка вперед и дав ему возможность первому скрыться в чаще леса, мать сама задерживается в поле зрения охотников и выстрел застает ее на открытой местности. Путем спасения своего чада, олениха падает жертвой человека.

Вербально речь матери в данном примере выражена скорее «мужским» образом. Краткость, лаконичность, строгость высказываний, а также выражение побуждения в форме приказов свойственны в первую очередь мужчине. Таким образом, становится очевидным, что в подобной ситуации опасности мать заменяет ребенку мужественного отца, ей становятся свойственны такие традиционно «мужские» качества, как смелость, отвага — все то, что характерно для мужского архетипа «защитник».

Сама по себе роль матери преподносится в мультипликации как своего рода святыня, а материнский инстинкт, присущий каждой женщине, даже не ставится под сомнение: *"Oh, I knew there'd be no problem with the mother thanks to the maternal instinct, but…I wasn't so sure about Rama, the father."* ("The Jungle Book", 1967).

Приведенный выше пример, описывающий момент, когда Багира подкидывает человеческого детеныша с семью волков, доказывает, что любая мать питает материнские чувства не только к своему чаду, но и к чужому, осознавая, что в первую очередь он все-таки является ребенком, и только во вторую — принадлежностью другому биологическому виду. Для отцов же приоритеты расставлены в обратном порядке.

В том же мультфильме изображается патруль джунглей (стадо слонов) под командованием полковника Хати (Colonel Hathy), который учится военному искусству: они изо дня в день маршируют до изнеможения, не осмеливаясь оспаривать приказы Полковника. Когда Маугли потерялся один в джунглях, пантера Багира спешит сообщить об этом лесному патрулю, прося о помощи, на что Хати холодно отвечает: *"Oh, absolutely impossible. We're on across-county march."* Однако выслушав проблему Багиры, жена Полковника (Winifred) вышла из строя и, грозно ворча, устремилась к мужу-командиру:

– This has gone far enough. Fa r enough. — Обращаясь к мужу: — Now just a minute, you pompous old windbag!

– Winifred! What are you doing out of ranks?

– Never mind. How would you like to have our boy lost and alone in the jungle?

– Our son? W-well…But, Winifred old girl, that's an entirely different matter.

– Huh?

– Different. Entirely.

– That little boy is no different than our own son. Now you help find him, or I'm taking over command.

В материале исследования не отмечено ни одного эпизода, где бы у героини-матери обнаруживались некие отрицательные качества. По наблюдениям А. В. Кирилиной, сходная картина просматривается и в других лингвокультурах, в частности в немецком и русском языках [1, с. 120].

Выявленная закономерность, безусловно, не случайна. Как отмечает К. Г. Юнг, с архетипом «мать» ассоциируются «такие качества, как забота и сочувствие; магическая власть женщины; мудрость и духовное возвышение, превосходящее пределы разума: любой полезный инстинкт или порыв; все, что отличается добротой, заботливостью или поддержкой и способствует росту и плодородию» [4, с. 216]. Материнство также является вершиной самореализации и счастья для женщины, что в английском языке отражено устойчивым словосочетанием *happy motherhood*.

Многие архетипы, характерные для кинотекстов первого рассматриваемого периода, сохраняются и в мультипликации конца XX — начала XXI вв. Из «традиционных» архетипов наиболее стабильным, не претерпевшим значительных изменений является архетип «мать». К этому архетипу восходят женские образы в мультфильмах обоих выделенных периодов, т. е. материнство продолжает оставаться доминантной идентичностью женщины. Мать нового периода по-прежнему нежна, преданна, но самоотверженна и готова к самопожертвованию (“Finding Nemo”, 2003), она способна идти наперекор воле мужа ради счастья своего чада (“Tarzan”, 1999).

Героизм и мужественность матери наглядно изображены в одном из первых эпизодов того же мультфильма, когда горилла Кала, потерявшая своего собственного ребенка, обнаружила маленького Тарзана в человеческом жилище и принесла его в свое племя.

– Kerchak, I saved ***him*** *from Sabor.*

– Kala, ***it*** *won't replace the one we lost.*

*– I know that. But…**he** needs me.*
*– But, Kala! Look at **it**! **It**'s not our kind. No, you have to take **it** back.*
*– Take **him** back? But **he**'ll die!*
– If the jungle wants him…
– I want him! (категорично)
– Kala, I cannot let you put our family in danger.
– Does he look dangerous to you?
*– (рычит)…Was **it** alone?*
*– Yes. Sabor killed **his** family.*
– Are you sure?
– Yes, there are no others.
– Then you may keep him.
– Kerchak, I know, he'' be a good son.
– I said he could stay. That doesn't make him my son.

Данный диалог в очередной раз доказывает открытость, доброту, искренность и бескрайнюю любовь сердца матери. Материнский инстинкт, как и прежде, способен преодолеть любой запрет или иное препятствие, в то время как отец противится принимать ребенка, ссылаясь на его принадлежность другому роду.

На вербальном уровне интерес в рассматриваемом фрагменте представляет употребление мужчиной и женщиной разных личных местоимений. Мать, которая в любом маленьком существе умеет разглядеть именно ребенка, говорит о нем как о своем сыне (he), а Керчак отождествляет его с чем-то чужеродным, не смея причислять его к знакомым ему созданиям мужского пола, о которых обычно говорят "he".

К разряду новых во втором периоде можно отнести архетип «женщина-мастер» (a tinker), «женщина-воин» (a warrior), а также «женщина-начальник» (a Council woman, Queen Clarion), который был представлен еще в самом начале первого рассматриваемого периода ("Snow White and the Seven Dwarfs", 1937), однако, лишь фрагментарно и непоследовательно.

Новые архетипы, с одной стороны, обладают характеристиками (вербальными и невербальными), которые отличают их от традиционных типов женственности, а с другой — демонстрируют «привычные» женские качества. Весьма показателен, с данной точки зрения, мультфильм "Tinker Bell" (2008). Главная героиня, юная фея Динь-Динь, представляет собой собирательный образ феи-мастерицы, кото-

рая, с присущей ей женственностью, выполняет ручную, стереотипно «мужскую» работу. Девушка кокетливо реагирует на комплимент, сделанный ее коллегами: пожимает плечиками, склоняет голову, мило и застенчиво улыбается и наивно хлопает ресницами; во время работы Динь-Динь сдувает челку с глаз и исподлобья поглядывает, насколько аккуратно она лежит; из платья с широкими полами и длинными рукавами она делает короткое и открытое, что свойственно модницам и кокеткам; однако широкий спектр женственной жестикуляции, мимики и просодики противопоставляется довольно грубым вербальным рядом (*"Being a tinker* ***stinks****", "I don't wanna be* ***just a stupid tinker****!","If you could take flight for a few* ***measly*** *seconds…"* и т. д.).

На лексическом уровне значимо также обильное употребление единиц «женского языка», выделенное Робин Лакофф еще в дофеминистской эпохе: слова и фразы диффузной семантики, смягчающие категоричность ее утверждений (*"It's* ***kind of*** *a workin progress"*); косвенно выраженное побуждение с помощью наклонений и вводных слов (*"****If you could*** *teach me your talents, any of them,* ***may be I could*** *show the Queen I can work with nature, too"*), аффективные прилагательные (*"It's* ***incredible****!"*), специализированный «женский» словарь (*"Being a tinker is really* ***swell****…"*).

Еще один пример, наглядно демонстрирующий двойственность женской натуры нового типа, — это мультфильм "Mulan" (1998), где героиня, пожалев больного отца, отправляется вместо него на войну. В связи с тем, что в Китае в изображенный период времени доминируют устойчивые патриархальные традиции, женщина не имеет права служить в армии, поэтому Мулан вынуждена изображать из себя мужчину. Экранное превращение молодой девушки на выданье в грубого военного реализуется посредством комплекса лингвистических (просодия, лексика, грамматика) и паралингвистических (внешний облик, жесты, мимика, боевые приемы, ловкое обращение с оружием) средств: прежде у героини были красивые длинные волосы, теперь она обрезала их мечом до коротких и завязала в пучок на затылке; раньше она носила длинное женственное кимоно (в том числе, розовое) и яркие аксессуары, теперь стала носить мужскую военную форму; раньше была слаба и хрупка, теперь свободно выполняет задания военной подготовки наравне с мужчинами. Параллельно со сменой внешности идет и вербальное огрубление, а также усвоение типично

«мужских» неэтичных привычек (здороваться ударом по плечу собеседника, сплевывать и т. п.).

С языковой точки зрения, «сильная» позиция героини акцентируется властным тоном и резким тембром голоса, рубленым ритмом речи и обилием глаголов в повелительном наклонении (*“Shang, go! Chien-Po, get the Emperor!”*).

Что касается мужских архетипов, то в фильмах феминистского и постфеминистского периода некоторые из них исчезают либо становятся гендерно нейтральными. Вместе с тем появляются новые мужские архетипы, например, «отец» — мужчина, смыслом жизни которого становится его сын. В мультипликационном фильме “Finding Nemo” (2003) отец-одиночка (рыбка-клоун), который потерял свою жену и весь помет икры, кроме одной икринки, примеряет на себя роль матери вместе со всеми присущими ей характеристиками. Он становится заботливым, любящим и нежным папой для единственного сына, чрезмерно опекая его и слишком беспокоясь за его здоровье. В самом начале мультфильма, когда Немо (сын) застрял головой в трубчатой водоросли, имеет место следующий диалог:

– *Nemo! Nemo, don’t move. You’ll never get out of there yourself. I’ll do it. Unh!* (вытаскивает сына) *You feel the break?*

– *No.*

– *Sometimes you can’t tell ‘cause fluid rushes to the area. Now any rushing fluids?*

– *No.*

– *Are you woozy?*

– *No.*

– *How many stripes do I have?*

– *I’m fine!*

– (настойчиво, строго) *Answer the stripe question!*

– *Three.*

– *No! see? Something’s wrong with you! I have one, two, three…That’s all I have? Oh, you’re OK!*

На вербальном уровне можно даже отметить обильное количество элементов «женского языка»: эмфатические конструкции слова диффузной семантики (*“I actually **do** know one [joke] that’s **pretty** good”*), разделительные вопросы (*“You didn’t think you’d get the whole ocean, **did you**?”, “So you **do** like it, **do you**?”*), косвенные побудитель-

ные конструкции (*“I would feel better if you’d play on the sponge beds”*) и т. д.

В остальном же Марлин (отец) не отличается от типичного мужчины патриархального образца: он смел и отважен в своем путешествии, он решительно отдает команды, используя для этого прямое побуждение (*“Coral, get inside the house. No, Coral, don’t. Just get inside — you, right now!”*), однако вся его строгость и решимость в общении с любимым сыном сменяются нежностью и теплотой любящей матери.

В этом смешении традиционных знаков мужского и женского, размывании жестких границ заключается одна из особенностей нового гендерного порядка, воспроизводимого в кинотексте второго периода.

Таким образом, вербальное и невербальное поведение персонажей мультфильмов первого рассматриваемого периода соответствует стереотипным признакам мужественности и женственности, на основе чего удается выделить такие основные архетипы женственности, как «возлюбленная», «добрая красавица», «мать», «злая колдунья», и мужественности — «возлюбленный», «защитник», «герой». Исследование же кинотекстов второго периода продемонстрировало смещение смысловых акцентов в пользу большей сбалансированности в изображении феминности и маскулинности. В мультфильмах конструируются самые разные типы женственности и мужественности, что сопровождается выявлением новых, нехарактерных патриархальному мировоззрению архетипов: «женщина-мастер», «женщина-герой», «мужчина-отец».

---

1. Кирилина А. В. Гендерные исследования в лингвистике и теории коммуникации : учебное пособие для студентов высших учебных заведений. М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. 252 с.

2. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции «я» // Инстанция буквы или судьба разума после Фрейда. М. : Логос, 1997. С. 7–14.

3. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. — М. : Языки русской культуры, 1999. 464 с.

4. Юнг К. Душа и миф. Киев, 1996. 384 с.

В. В. Катермина

Музыкальные мотивы в русской фразеологии: музыкальные инструменты

УДК 81’372

Статья посвящена рассмотрению музыкальных мотивов в русской фразеологии на материале фразеологических единиц с компонентом «музыкальный инструмент». В тексте проводится анализ единиц с семантическим компонентом «музыкальный инструмент», отражающих нормы жизни русского народа. Автор подчеркивает, что фразеологические единицы с данным компонентом являются одним из значимых элементов, которые помогают выявить национально-культурные особенности определенного этноса.

Ключевые слова: музыка, фразеология, пословица, музыкальные инструменты, язык, национальная культура.

V. V. Katermina. Musical motifs in Russian phraseology: musical instruments

The article is devoted to the description of musical motifs in Russian phraseology based on the phraseological units with the component “musical instrument”. The text analyzes the linguistic units containing semantic component “musical instrument”, reflecting the norms of the Russian people. The author emphasizes that phraseological units with this component is one of the most important elements that help identify national and cultural peculiarities particular ethnic group.

Key words: music, phraseology, proverb, musical instrument, language, national culture.

Лингвистика XXI в. активно разрабатывает направление, в котором язык рассматривается как культурный код нации. Язык — это путь, по которому человек проникает не только в современную мен-

© Катермина В. В., 2014

тальность нации, но и в воззрения древних людей на мир, общество и самих себя. Язык является средством общения между индивидами, а культура отражает определенный уровень развития общества. Каждое общество имеет национально-своеобразную культуру, получающую отражение в языке. Язык — достояние коллектива, представляющее собой общественно-историческое явление, непременное условие развития человеческой культуры. Язык воплощает в себе своеобразие целого народа и представляет знаковую систему, используемую для целей коммуникации и познания. Обычный, или естественный, язык складывается стихийно и постепенно, история языка неотделима от истории народа. В языке сосредоточен опыт многих поколений, особый взгляд целого народа на мир [17, с. 1038]. Язык связан с мышлением людей, при помощи языка люди выражают свои мысли и чувства. Важнейшей функцией языка является передача и хранение культуры народа, формирование национального характера, этнической общности нации. Вся многовековая культура народа отражается в его языке, каждый язык специфичен и уникален, так как по-разному фиксирует и отражает деятельность человека. При изучении развития истории мышления народов, формирования культуры большую роль играет изучение особенностей ФЕ, в результате которого возможно получение правильного представления о семантическом развитии лексической и фразеологической системы языка [14, с. 16–17]. В. А. Маслова пишет: «Отзвуки давно минувших лет, пережив века, сохраняются сегодня в пословицах, поговорках, фразеологизмах, метафорах, символах культуры и т. д.» [12, с. 3].

Исследователь указывает на тесную связь фразеологических единиц с фоновыми знаниями носителя языка, с культурно-историческими традициями народа, говорящего на данном языке. По ее мнению, фразеологические сочетания приписывают объектам признаки, которые ассоциируются с определенной картиной мира, выражают свое отношение к ним и дают им свою оценку [12].

Фразеология любого языка — это ценнейшее лингвистическое наследие, в котором отражается видение мира, национальная культура, обычаи и верования, фантазия и история говорящего на нем народа.

Известный русский языковед Б. А. Ларин писал: «Фразеологизмы всегда косвенно отражают воззрения народа, общественный строй, идеологию своей эпохи. Отражаются — как свет утра отражается в

капле росы» [10, с. 125]. Ф. И. Буслаев утверждал, что фразеологизмы — это своеобразные микромиры, которые содержат в себе «и нравственный закон, и здравый смысл, выраженные в кратком изречении, которые завещали предки в руководство потомкам» [2, с. 37].

Фразеологизация — универсальное лингвистическое явление, и в каждом языке она имеет свои особые формы выражения. Это зависит от степени участия экстралингвистических факторов, обусловливающих национальный характер фразеологии. Обозначаемые фразеологизмами понятия воспринимаются носителями разных языков одинаково, но образы, которые лежат в их основе, специфичны, так как выражают этнопсихологию народов.

Образы, заложенные в ФЕ, служат отражением национальной самобытности народа. А. М. Мелерович высказывает мысль о том, что «именно в ФЕ в наибольшей степени отражена неповторимость образных систем национальных языковых картин мира» [13, с. 261].

Дискуссионным остается вопрос об отнесении тех или иных видов фразеологических единиц в состав ФЕ. В отношении объема фразеологии исследователи придерживаются различных точек зрения.

Те языковеды, которые видят основной критерий фразеологичности в устойчивости, считают фразеологическими единицами все виды устойчивых сочетаний, включая пословицы и поговорки (В. Л. Архангельский, Л. А. Булаховский, А. В. Кунин, Н. М. Шанский, И. И. Чернышева и др.).

Пословицы наиболее совершенны из всех фольклорных жанров и наиболее «обкатаны» в общенародном многовековом употреблении. Они наиболее лаконичны, содержательны, легко удерживаются в памяти носителей языка, носят подлинно народный характер, отражая национальный менталитет народа и «возводя выражаемые идеи в ранг непререкаемых истин» [11, с. 45].

И. И. Чернышева пишет о том, что есть пословицы, неизменно употребляющиеся в определенных жизненных ситуациях. В процессе общения они извлекаются как готовые выражения, обладающие меткостью, образностью и выразительностью. Речь идет о включении в фразеологию «лишь той части пословиц, которая отличается высокой частотностью употребления, воспроизводимостью, общеупотребительностью» [18, с. 78]. Соглашаясь с вышеназванным положением, мы включаем в состав фразеологии пословицы, выражающие общие

закономерности жизни, относящиеся к сфере общечеловеческой культуры.

Существует и другая точка зрения по данному вопросу (Н. Н. Амосова, В. П. Жуков и др.). Сторонники этой точки зрения считают, что «вопрос о включении пословицы во фразеологическую систему остается нерешенным» [7, с. 389].

Основное возражение против отнесения пословицы в разряд фразеологизмов заключалось, как известно, в том, что она в качестве произведения фольклора представляет, как правило, ритмически организованные суждения назидательного, реже побудительного характера (в последнем случае они суждениями не являются). В отличие от слов и словосочетаний, именующих объекты, пословицы — логические единицы, выражающие то или иное суждение в яркой, меткой форме, обобщающие многовековой опыт народа. К тому же количество пословиц в языке очень велико. Большинство из них носителю языка остаются неизвестными, таким образом, то основное свойство, которое является конститутивным для фразеологии — воспроизводимость, — у пословиц как единиц паремиологии отсутствует.

По словам В. В. Виноградова, «во фразеологическом единстве значение целого никогда не равняется сумме значений элементов. Это — качественно новое значение, возникшее в результате своеобразного химического соединения слов» [3, с. 343]. Как считают ученые, придерживающиеся узкого понимания фразеологии, пословица представляет собой разложимое сочетание слов, в котором значение каждого слова не меняется от употребления его вне этого сочетания. Но само это сочетание стало устойчивым в силу своего частого употребления в ритмичной форме выражения, верно передающего общественный опыт, народное наблюдение.

Принимая определенную доказательность утверждений сторонников узкого понимания фразеологии, мы, тем не менее, будем включать устойчивые фразы разных структурных типов, обладающие различными семиотическими функциями, в разряд фразеологизмов, что, как нам кажется, является наиболее научно продуктивным, ведь именно при таком подходе существует возможность рассмотреть весь класс единиц, объединенных универсальными признаками устойчивости и воспроизводимости [8].

Язык и музыка являются «продуктом национального духа и составляют нерасторжимое диалектическое единство, поэтому законо-

мерно искать рекуррентность тем и символов не только в грамматике и словаре естественного языка, но и в музыкальном континууме нации, так как существуют некие общие закономерности, которые определены единством картины мира, воссозданной и в национальном языке, и музыке» [1, с. 7].

Занимая огромное место в жизни человека, музыка обладает способностью выражать мысли, эмоции, а также служит средством общения людей.

Музыка — это «вид искусства, отражающий действительность в художественных звуковых образах и активно воздействующий на психику человека. Средством воплощения музыкальных образов служат музыкальные звуки, организованные определенным образом. Основные элементы и выразительные средства музыки: лад, ритм, темп; мелодия, гармония, инструментовка. По исполнительным средствам музыка подразделяется на вокальную, инструментальную и вокально-инструментальную. Применяют и подразделение на роды и виды (опера, камерная музыка), жанры (песня, танец и др.)» [15, с. 841]. Таким образом, сюда можно отнести не только основные элементы и выразительные средства музыки, но также и музыкальные инструменты.

В процессе изучения языкового материала (фразеологические словари русского языка) было установлено, что среди ФЕ, связанных с музыкой, выделяется небольшое количество единиц, в состав которых входит компонент «музыкальные инструменты».

Прежде всего, определимся с группами музыкальных инструментов. Как свидетельствуют примеры, в состав ФЕ входят следующие инструменты.

Дуда/дудка — народный великорусский музыкальный ***духовой*** инструмент:

дудеть в одну дуду (дудку) — 1) прост. ирон. поступать, действовать одинаково или вместе; 2) настойчиво, надоедливо и тупо повторять одно и то же;

дудеть в свою дуду — прост. презр. узко, ограниченно понимая что-либо, поступать по-своему, не считаясь с мнением других;

в одну дудку — прост. пренебр. настойчиво, постоянно (твердить, повторять) одно и то же.

ни в дудочку, ни в сопелочку — устар. ирон. несообразительный, неспособный, ни на что не годный человек.

дуть в дудку — разг. неодобр. поступать в интересах кого-либо, действовать в зависимости от воли, желаний кого-либо.

Волынка — музыкальный ***духовой*** инструмент:

тянуть волынку — прост. пренебр. медлить с чем-либо, затягивать какое-либо дело;

заводить волынку (заводить шарманку) — разг. пренебр. говорить надоедливо, повторяя одно и то же; много раз возобновлять один и тот же разговор;

кончать волынку — прост. пренебр. прекращать делать что-либо бесполезное, утомительное, длящееся очень долго.

Труба — медный ***духовой*** инструмент:

хоть в трубу (в трубы) труби — разг. экспрес. как угодно кричи, шуми (это не помешает);

в трубу трубить — прост. экспресс. распространять какие-либо слухи, известия, сплетни о ком-либо, о чем-либо.

Барабан — семейство ***ударных*** музыкальных инструментов:

под барабан, по барабану (вставать, ложиться, ходить и т. п.) — под звуки, при звуках такого инструмента;

по барабану — неважно, без разницы.

Балалайка — народный музыкальный ***струнный*** инструмент:

бесструнная балалайка — пренебр. болтун, пустомеля;

мартын с балалайкой — прост. о чудаковатом, несуразном человеке.

Скрипка — смычковый ***струнный*** инструмент:

первая скрипка — книжн. экспрес. о человеке, которому принадлежит в чем-либо ведущая роль;

играть вторую скрипку — неодобр. занимать не главное, подчиненное положение в каком-либо деле;

играть первую скрипку — экспрес. быть ведущим, главенствующим.

Большинство анализируемых единиц несут в себе отрицательную коннотацию, выраженную как негативными словарными пометами *презр., пренебр., неодобр.*, так и отрицательным оценочным компонентом «надоедливо», «тупо», «узко», «ограниченно», «не считаться с мнением других», «болтун», «пустомеля», «медлить», «затягивать».

Более того, значения ФЕ с компонентом «дуда/дудка» и «труба» связываются с назначением инструментов: *дудеть — играть на дудке*

или каком-либо другом духовом инструменте; трубить — извлекать звуки, дуя в трубу.

Использование фразеологизмов с анализируемым компонентом во вторичной номинации связано с реализацией одного из значений.

Так, например, переносное значение глагола «дудеть» — разг. однообразно и надоедливо говорить о чем-либо; повторять, твердить одно и то же, что получает свое воплощение в таких ФЕ, как *дудеть в одну дуду (дудку) — 2) настойчиво, надоедливо и тупо повторять одно и то же; в одну дудку — прост. пренебр. настойчиво, постоянно (твердить, повторять) одно и то же,* а значение глагола «трубить» — перен., высок. широко сообщать, оповещать, провозглашать, превозносить — представлено в единице *трубить во все трубы — громогласно, во всеуслышание, нарочито сообщать, распространять какие л. слухи, сведения, известия и т. п., стараясь привлечь внимание к к-л., к ч-л.*

Отметим, что вторичная номинация представлена метафорическим переносом.

По справедливому замечанию Дональда Дэвидсона, истолкование метафор несет на себе отпечаток и творца, и интерпретатора. Понимание (как и создание) метафоры есть результат творческого усилия: оно столь же мало подчинено правилам [6, с. 173].

Ученые называют метафору фундаментальным чувством, помогающим понимать мир, они говорят о метафоре как о средстве оформления реальности. Метафора предстает как ключ к пониманию основ мышления и процессов сознания национально-специфического видения мира. План содержания метафоры, а также закрепленные за ней коннотации сами становятся знанием, т. е. источником когнитивного освоения. Именно поэтому образно-мотивированные слова (метафоры) становятся экспонентами культурных знаков [12]. Таким образом, метафора по своей природе антропометрична, создавая новое знание, она соизмеряет разные сущности, пропуская их через человека, соизмеряя мир с человеческим масштабом знаний и представлений, с системой культурно-национальных ценностей; она отражает фундаментальные культурные ценности, ибо основана на культурно-национальном видении мира [12, с. 91].

Рождение метафоры, как правило, связано с концептуальной системой носителей языка, с их стандартными представлениями о мире, с системой оценок, которые существуют в данной лингвокультуре и

лишь вербализуются в языке. Эффект метафорического использования апеллятивов применительно к человеку состоит не только в выявлении экспрессивных и эмоциональных оттенков значения слова посредством контекстов разного объема, но и в актуализации соответствующей системы общепринятых ассоциаций в данной лингвокультуре [9].

Так, например, через название музыкального инструмента, исходя из наших наблюдений, можно выразить такие качества русской языковой личности, как «болтовня», «лидерство»: *бесструнная балалайка — пренебр. болтун, пустомеля; первая скрипка — книжн. экспрес. о человеке, которому принадлежит в чем-либо ведущая роль*.

Данное понимание обеспечивается образным представлением музыкального инструмента без одной из его составляющих (балалайка без струн), а также выделением одного из ведущих инструментов оркестра (первая скрипка).

Следует также остановиться на синонимичном использовании ФЕ с компонентом «музыкальные инструменты». Практический материал позволил выделить следующие синонимичные единицы: *заводить волынку / заводить шарманку — разг. пренебр. говорить надоедливо, повторяя одно и то же; много раз возобновлять один и тот же разговор.* В данном примере синонимичными являются действия при различных музыкальных инструментах, которые, однако, схожи по своим музыкальным параметрам.

В следующем примере отличаются не только инструменты, но и действия, при помощи которых совершается действие: *заводить волынку / заводить шарманку — разг. пренебр. говорить надоедливо, повторяя одно и то же; много раз возобновлять один и тот же разговор // дудеть в одну дуду (дудку) — 2) настойчиво, надоедливо и тупо повторять одно и то же.*

Отличия могут быть замечены на уровне предлогов: *плясать* ***под*** *дудку — ирон. во всем безоговорочно подчиняться кому-либо, поступать так, как угодно кому-либо // плясать* ***по*** *дудке — устар. ирон. во всем безоговорочно подчиняться кому-либо, поступать так, как угодно кому-либо.*

Анализ словарных статей, номинирующих музыкальные инструменты, из «Толкового словаря живого великорусского языка» В. И. Даля позволил выделить такие «ведущие» инструменты, как «дуда/дудка», «труба», «барабан». Их выбор не является случайным,

так как именно эти компоненты представлены в русских ФЕ по заявленной тематике.

Согласно словарю В. И. Даля, ***барабан*** — «муж. военно-музыкальное орудие: высокая обечайка и два дна из телячьей шкуры, на обручах, стягиваемых поперек обечайки бичевкой, чем и дается барабану строй» [4, с. 46].

Военное предназначение этого инструмента объясняется следующими пословицами: *Иному гром — не гром, а страшен барабан. Отдать под барабан (в солдаты).*

Метафорическое значение данный инструмент приобретает в такой пословице, как *Кто не слушается отца-матери, послушается телячьей шкуры.*

Как известно, в фольклоре ключевое слово может иметь так называемое репрезентативное, представительное значение. Выбор данного слова определяется звуковой формой (рифмой, аллитерацией): *Утки в дудки, тараканы в барабаны (о примере, подражании).*

Труба музыкальная — «медная, в один (и б.ч.) долгий оборот, согнутая цевка, с губником и с раструбом; у охотников: рог, рожек, прямой, без обороту» [5, с. 435–436] .

Первичное значение — игра на музыкальном инструменте — представлена с следующих пословицах:

В трубы, литавры играют, гостей потешают.

Играть на трубе.

С трубами свадьба, и без труб свадьба (о пышных пирах).

Не тем красен пир, что трубят в трубы, а тем, что люди людям любы.

Дуда/дудка — «народное музыкальное орудие у пастухов, ребят, нищих, редко употребляемое вместе с прочими народными музыкальными орудиями (гудком, балалайкою, волынкою, рожком); она делается из бузинной трости, камыша, тростника, из снятой раннею весною коры с ивового прута, и пр., сиповка, южн. сопелка, оренб. чибызга; зап., твер., пск. Волынка» [4, с. 499–500].

Репрезентативное значение дудки выражено в таких пословицах, как *Иван в дудку играет, а Марья с голоду помирает. Ты за дудку, я за гудок. Ваня за дудку, Спиря за гудок. Утки в дудки, тараканы в барабаны. Играй, дудка: пляши, дурень! Поехали с дудой, и тебя звали с собой. Взял бы в руки дудку да играл бы побудку, солдатск. Коли си-*

деть на ряду, так не играть в дуду. Коли орать, так в дуду не играть.

В пословице *Станешь ты по моей дудке плясать! о*тражается значение ФЕ *плясать под дудку* — ирон. во всем безоговорочно подчиняться кому-либо, поступать так, как угодно кому-либо.

Следует отметить также единицу *Ни в дудочку, ни в сопелочку* (устар. ирон. несообразительный, неспособный, ни на что не годный человек). Принимая во внимание тот факт, что южное название дуды — *сопелка*, становится понятным значение данного ФЕ: двойное отрицание усиливает общий отрицательный контекст и способствует образному представлению несообразительного, неспособного ни на что человека.

Примечательно, что данное слово в своем диалектном употреблении может обозначать *козу* (Гудок да дуда [коза], собери наши дома! дразнят белорусов) и *шахту* (Дудка в европ. России [не в сиб.] на рудниках: шахта, иногда шурф; колодезь для добычи руд, ниж.).

Итак, фразеологизмы в широком понимании, включающие в свой состав, наряду с устойчивыми сочетаниями, сращениями, пословицы и поговорки, отражают общественный строй, воззрения народа, идеологию эпохи. Структурно разные единицы в значительной степени одинаково представляют национальные реалии, составляющие самобытность культуры того или иного народа. Являясь необходимым компонентом языка, они неразрывно связаны с познанием человеческой личности.

---

1. Быканова М. С. Языковая личность музыканта в этнокультурном аспекте (на материале дискурсных манифестаций А. Н. Скрябина и К. Дебюсси) : автореф. дис… канд. филол. наук. Белгород, 2014.

2. Буслаев Ф. И. Историческая грамматика русского языка. М. : Учпедгиз, 1959.

3. Виноградов В. В. Об основных типах фразеологических единиц // Избранные труды: Лексикология и лексикография. М. : Наука, 1977. С. 140–161.

4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. М. : ТЕРРА, 1995. Т. 1.

5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. М. : ТЕРРА, 1995. Т. 4.

6. Дэвидсон Д. Что означают метафоры // Теория метафоры. М. : Прогресс, 1990. С.173–193.

7. Жуков В. П. Пословица // Лингвистический энциклопедический словарь. М. : Советская энциклопедия, 1990.

8. Катермина В. В. Личное имя собственное: национально-культурные особенности функционирования (на материале русского и английского языка) : автореф. дис… канд. филол. наук. Краснодар : КубГУ, 1998.

9. Катермина В. В. Номинации человека: национально-культурный аспект: на материале русского и английского языков. Краснодар : КубГУ, 2004.

10. Ларин Б. А. Очерки по фразеологии // История русского языка и общее языкознание. М., 1977. С.123–148.

11. Лыков А. Г. Лингвистический статус языка русского фольклора // Потенциал русского языка. Краснодар : КубГУ, 1997. С. 40–49.

12. Маслова В. А. Лингвокультурология. М. : Академия, 2001.

13. Мелерович А. М., Мокиенко В. М. Семантическая структура фразеологических единиц современного русского языка. Кострома : КГУ им. Н. А. Некрасова, 2008.

14. Сакаева Л. Р. Сопоставительный анализ фразеологических единиц антропоцентрической направленности на материале русского, английского, таджикского и татарского языков : дис… д-ра филол. наук. Казань, 2009.

15. Советский энциклопедический словарь / под ред. А. М. Прохорова. М. : Советская Энциклопедия, 1983.

16. Телия В. Н. Русская фразеология: Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М. : Языки русской культуры, 1996.

17. Философия: энцикл. слов. / под ред. А. А. Ивина. М. : Гардарики, 2004.

18. Чернышева И. И. Старые проблемы в новой лингвистической парадигме // Филологические науки. 1997. № 2. С. 76–82.

Н. В. Коробова

Принцип такта и стратегии вежливости в речевом общении

УДК 811.111’27

Статья затрагивает актуальную проблему такта в общении и использования стратегий вежливости для повышения эффективности коммуникации. Следование принципу вежливости помогает предотвратить ситуации конфликта и спасти лицо коммуникантов. Такт может быть охарактеризован как способ поведения в соответствии с этическими нормами. Собеседники прибегают к грамма-

© Коробова Н. В., 2014

тическим и прагматическим средствам для реализации информативной стратегии и стратегии воздействия. Необходимо разделять стратегии позитивной и негативной вежливости, которые могут быть представлены в тексте в различных коммуникативных актах.

Ключевые слова: такт, вежливость, конфликтные ситуации, сохранить лицо, этические нормы, стратегии позитивной и негативной вежливости.

N. V. Korobova. The principle of tact and strategies of politeness in communication

The article deals with the acute problem of tactfulness and politeness used to make communication more effective. The principle of politeness is a special strategy to prevent conflictory situations and save the face of interlocutors. Tactfulness is seen as a way of behaviour in accordance to ethical norms. To implement the informative strategy and the strategy of influence communicators use grammatical and pragmatic means. It is necessary to talk about positive and negative politeness strategies which can be realized through a number of communicative acts.

Key words: tactfulness, politeness, conflictory situations, save the face, ethical norms, positive and negative politeness strategies.

Следование принципу вежливости накладывает определенные ограничения на поведение членов общества, которые заключаются в том, чтобы учитывать интересы партнера, считаться с его мнениями, желаниями и чувствами, облегчать, по возможности, возлагаемые на него задачи. Соблюдение принципа вежливости в конечном счете имеет целью добиться максимальной эффективности социального равновесия и дружественных отношений. В прагматической теории речевого общения вежливость рассматривается как универсальный принцип, который в практике речевого взаимодействия играет более значительную регулирующую роль, чем принцип кооперации. Принцип вежливости определяется как особая стратегия речевого поведения, направленная на «предотвращение конфликтных ситуаций», цель которой «сохранить лицо» в ситуациях, когда существует угроза «потерять лицо».

Соблюдение принципа такта при неформальном общении составляет важную лингвистическую и социальную характеристику речевого поведения англичан, что отмечается не только лингвистами, но и

писателями и журналистами. Так, обобщая свои наблюдения над речевым этикетом англичан, В. Овчинников пишет: «Английская вежливость вообще предписывает сдержанность в суждениях как знак уважения к собеседнику, который вправе придерживаться иного мнения. Отсюда склонность избегать категоричных утверждений или отрицаний... (тяга к вставным оборотам вроде “мне кажется”, “я думаю”, “возможно, я не прав, но...”, предназначенным выхолостить определенность и прямолинейность, способную привести к столкновению мнений”) [1, с. 230−231].

Под тактичностью понимают умение вести себя в соответствии с принятым этикетом и этическими нормами. Людей с чувством такта называют тактичными. Тактичность подразумевает не только простое следование правилам поведения, но и умение понимать собеседника и не допускать неприятных для других ситуаций.

Тактичность — это и чувство меры, которую следует соблюдать в разговоре, в личных и служебных отношениях, умение чувствовать границу, за которой в результате наших слов и поступков у человека возникает незаслуженная обида, огорчение, а иногда и боль. Тактичный человек всегда учитывает конкретные обстоятельства: разницу возраста, пола, общественного положения, место разговора, наличие или отсутствие посторонних.

Принцип такта имеет разнообразные проявления в речевом поведении — в выборе собеседника или темы беседы, в характере высказываний, в формах согласия и несогласия, в характере реакций на речь собеседника и т. п. Данный принцип по-разному реализуется в различных видах речевых актов: директивных, интерогативных (вопросительных), декларативных и др.

Речевое общение — одно из важнейших условий человеческой деятельности. В процессе коммуникации каждый из участников преследует определенную цель (коммуникативное намерение) и способы ее реализации различны. Поскольку любая коммуникация имеет процессуальный характер и динамическое продвижение, она описывается в терминах стратегий и тактик. Во многих работах эти термины не дифференцируются, и стратегия определяется как «цепочка решений, коммуникативных выборов тех или иных речевых действий и языковых средств» или «реализация набора целей в структуре общения» [2]. С данной точки зрения вербальная вежливость понимается как часть стратегического вербального планирования, при этом под стра-

тегиями понимается выбор синтаксических и лексических средств для достижения коммуникативной цели. Набор лингвистических средств для реализации стратегии вежливости включает в себя средства традиционной грамматики и прагматические средства. Средства традиционной грамматики делятся на группы:

- лексические средства (формы обращения, имена собственные, прозвища, частицы, глаголы личного отношения и модальные глаголы, употребляемые для снижения категоричности);
- грамматические средства (модальные глаголы, неопределенные местоимения, пассивный залог как средство избежания называния участников общения);
- синтаксические средства (вводные фразы, использование вопросительных конструкций для предоставления партнеру возможности выбора ответной реакции, использование конструкций с отрицанием, использование сослагательного наклонения для обеспечения дистанции между коммуникантами, стереотипные этикетные формулы).

Стратегия речевого поведения — способ (линия) речевого поведения автора текста, в данной ситуации общения соотносимый с конкретными коммуникативными целями (обменом информацией и речевым воздействием отправителя текста на получателя).

Стратегии речевого поведения традиционно делятся на две группы: стратегии речевого информирования (т. е. стратегии речевого поведения, направленные на обмен информацией между автором и его получателем) и стратегии речевого воздействия (т. е. стратегии речевого поведения, направленные на воздействие автора на получателя). Поскольку само речевое воздействие может быть прямым, косвенным и скрытым, то и стратегии речевого воздействия можно разделить на стратегии прямого речевого воздействия, косвенного речевого воздействия и скрытого речевого воздействия.

Так, например, среди стратегий скрытого речевого воздействия выделяют два типа: эмотивно-ориентированные стратегии (стратегии, связанные с отправителем текста); коннотативно-ориентированные стратегии (стратегии, связанные с получателем) [2].

К первым относятся: стратегия «участия / неучастия коммуникантов в речевом событии», стратегия «уверенного / неуверенного поведения автора в речевом событии», стратегия «вероятностного оценивания автором речевого события как реального / нереального»;

стратегия «социального престижа», направленная на закрепление в речи высокого статуса коммуниканта; стратегии «речевого поведения представителей различных профессиональных групп»; стратегия «согласия / несогласия», стратегия «эмоционального / неэмоционального речевого поведения отправителя текста». Коннотативно-ориентированные стратегии — стратегия «формирования у получателя отношения к речевому событию путем оценивания», стратегия «удовлетворения / неудовлетворения автором ожиданий получателя текста», стратегия «акцентирования / неакцентирования автором элементов высказывания», стратегия «формирования автором отношения получателя текста к речевому событию путем его одобрения / неодобрения» [2].

Речевые стратегии намечают общее развитие диалога, которое полностью выявляется только в заключительных репликах, потому что правил «управления» разговором нет и любой параметр прагматических характеристик речевого общения может оказать существенное влияние на результат диалога. Кроме того, выбранные рамки стилистики общения диктуют «сюжетные повороты» разговора и способы выражения.

Для объяснения «эффекта вежливости» на уровне отдельных речевых актов необходим набор прагматических параметров контекста ситуации, знание о мире и коммуникативно-прагматической компетенции, коммуникативных намерений авторов сообщений, учет лексико-грамматических и синтаксических средств, с помощью которых строится структура речевого акта.

Позитивная вежливость проявляется через усиление выражения интенций, направленных на поддержку и сотрудничество, что может быть достигнуто с помощью следующих прагматических стратегий:

– констатация положительной оценки при помощи оценочных прилагательных:

«The commonest thing looks **delightful** if one only hides it» [9, p.9].

«They are **perfectly charming**» [9, p.23].

– использование поздравлений:

«Jane, I congratulate you. You will be a very happy woman» [4, p. 233].

«My dear fellow, **I congratulate you most warmly**», he said. «It’s the finest portrait of modern times» [9, p.36].

– выражение одобрения действий автора:

«Well, it’s-it’s certainly **original**» [6, p. 111].

«Whatever you say is always **right**», cried Harriet, «and therefore I suppose, and believe, and hope it must be so…» [5, p. 58].

– подчеркивание полезности субъекта одобрения:

«I was sure **you loved your girls too well to neglect such an acquaintance**» [4, p. 6].

«So much the better. **It will save me a word of trouble and economy**» [5, p. 254].

– признание заслуги:

«**It’s beyond praise**!» [6, p. 111].

«**It’s your best work**, Basil, the best thing that you have ever done» [9, p. 6].

– благодарность:

«**Thank you** for the beautiful shawls, brother», said Amelia to the fire-poker [8, p. 16].

«**Thank you, thank you**, my own sweet little friend» [4, p. 42].

– похвала:

«**You are so clever** with all those things», said Aunt Ann [6, p. 41].

«**You are wonderful creation**» [9, p. 31].

– перенесение прагматического фокуса на субъект оценки:

«How **kind you all** are to me! All!» she said [8, p. 24].

«How **very pleasing and proper of him**!» cried the good-hearted Mrs. John Knightly [5, p. 75].

Для усиления эффекта позитивной вежливости используются разные механизмы максимизации, поддерживающие речевые акты:

– оценочные наречия:

«**Very nice** for the young man», she said [6, p. 41].

«Lord Henry Wotton is **perfectly right**» [9, p. 38].

– притяжательные местоимения:

«Accept **my thanks** to the compliment you are paying me...» [4, p. 74].

«**My resolution of thanking** you for your kindness to Lydia had certainly great effect» [4, p. 257].

– междометия для подчеркивания эмоционального отношения:

«**Good gracious!**» cried Mrs. Bennet… [4, p. 252].

«**My God!**» [9, p. 211].

– стилистические приемы повторения:

«There is **too much of myself** in this thing Harry-**too much of myself**» [9, p. 18].

«I thank you, **again and again**, for not going to the Lakes» [4, p. 258].

Негативная вежливость и ущерб ликоущемляющих актов для негативного лица компенсируется двумя способами. Первый способ — с помощью компенсирующих речевых актов:

– констатация причины необходимости требуемых действий:

«My real **purpose was to see you, and to judge**, if I could, whether I might ever hope to make you love me» [4, p. 257].

«You must certainly send it next year to the Grosvenor. **The Academy is too large and too vulgar**» [9, p. 6].

– обещание пойти навстречу или гарантия сотрудничества:

«If you only make a firm stand against these builder chaps **you'll get them down**» [6, p. 123].

«**I will tell** you exactly what I think» [5, p. 325].

Второй способ заключается во внутренней модификации, служащей для снижения категоричности:

– при помощи маркера вежливости **please**:

«**Please be good friends**, you two!» [6, p. 35].

«Introduce me, **please**,» said Soames. [6, p. 126].

– при помощи сослагательного наклонения:

«I couldn't be happy **if I didn't** see him every day» [9, p.16].

«**If I were** not afraid of judging harshly, I should be almost tempted to say, that there is a strong appearance of duplicity in all this» [4, p. 102].

Компенсирующие и внутренние модификации ликоущемляющих актов могут выражать неодобрительную оценку и критику, так как действия, ориентированные на позитивное лицо, способствуют созданию эффекта позитивной вежливости. Примером таких действий служит использование:

– лексики с семантикой сомнения или неуверенности:

«But I can't, I **suppose**, though I don't see why you shouldn't», he added doubtfully [5, p. 174].

«And yet I **don't suppose** that ten per cent of the proletariat live correctly» [9, p. 15].

– модальных глаголов в отрицательных предложениях:

«I **shall not** go away, till you have given me the assurance I require» [4, p. 249].

«Oh, I **can't** explain» [9, p. 9].

– безличных конструкций,

«**It ought to be so; it must be so**, while he retains the use of his reason» [4, p. 238].

«**It's better** not to be different from one's fellows» [9, p. 8].

---

1. Карпова Е. В. Стратегии вежливости в современном английском языке : автореф. дис… канд. филол. наук. СПб., 2002.
2. Матвеева Г.Г. К вопросу о речевых стратегиях скрытого воздействия отправителя текста на его получателя. URL. http://rspu.edu.ru/projects/deutch/note44.html.
3. Овчинников В. Корни дуба // Новый мир. 1979. № 5. С. 230–231.
4. Austen J. Pride and Prejudice. London, 1993.
5. Austen J. Emma. London, 1994.
6. Galsworthy J. The Forsyte Saga. The Man of Property. M., 1973.
7. Helen Fielding. Bridget Jones. The Edge of Reason, 2004.
8. Thackeray W.M. Vanity Fair. London, 1994
9. Wilde O. The Picture of Dorian Gray. M., 2006.

Г. И. Тираспольский

Длина слова и эволюция грамматического строя

УДК 340(37)(038)

В статье с опорой на авторскую лингвистическую концепцию исследуется роль длины слова в эволюции грамматической системы, попутно рассматривается ряд узловых проблем теоретической лингвистики.

Ключевые слова: длина слова, эволюция, грамматический строй, законы языка, система языка, артикль.

G. I.Tiraspolskij. Length of the word and the evolution of the grammatical system

---

© Тираспольский Г. И., 2014

The article deals with problem of the role word's length in evolution of grammatical system, it is in passing considered a number of key problems of theoretical linguistics.

Key words: length of the word, the evolution of grammatical system, lows of language, the system of language, the article.

В свое время Отто Есперсен высказал проницательное суждение о том, что прогрессирующее сокращение слов может привести к затруднению понимания высказываний [137, с. 327]. Это суждение было одобрительно воспроизведено академиком Б. А. Серебренниковым в коллективной монографии «Общее языкознание» [80, с. 306] и подкреплено упоминанием о соответствующем мнении М. М. Гухман, правда, без ссылки на ее работу [32], цитируемую Б. А. Серебренниковым выше. Позднее Б. А. Серебренников вернулся к этой теме, но уже без упоминания названного суждения, подробно изложив ряд соответствующих высказываний языковедов, в первую очередь Поля Пасси [97, с. 13, 27, 32], который еще до О. Есперсена сделал ряд ценных наблюдений над эволюцией фонетического строя (в том числе и над длиной слова) и на их основе пришел к важным общелингвистическим выводам [139], часть из которых легла в основу истолкования языка Б. А. Серебренниковым. В свою очередь, автор настоящей статьи, отправляясь от некоторых теоретических воззрений Б. А. Серебренникова, разработал собственную лингвистическую концепцию, изложенную в ряде публикаций, из которых для экономии места упомянем только две хронологически последние [108], [110]. В основе этой (так называемой номотически-каузальной) концепции, согласно которой человеческий язык (гиперязык) представляет собой биосоциальное явление, лежат понятия «закон экономии речеслуховых усилий (закон экономии)», «закон эмфазы», «закон стабильности», «тенденция», «случайность», применяемые с соответствующими разъяснениями в настоящей статье для истолкования рассматриваемых языковых явлений (стремлением применить к языку биосоциальный подход отмечены и другие исследования, см., напр. [105]. Отрадно отметить, что положения, отчасти сходные с упомянутыми выше, содержатся в учебном пособии Н. С. Валгиной [19], правда, почему-то без упоминания нашей нетривиальной работы об аналитизме в русском языке [111], обсуждаемом в названном учебном пособии; из недавних

исследований на эту тему, содержащих соответствующие ссылки см., напр. [22]).

Занимая далеко не последнее место в ряду языковых свойств, длина слова, однако, не получила должного общетеоретического освещения. Среди языковедов нет согласия не только в вопросе о единице измерения длины слова, но даже и по поводу того, что в данном случае следует считать словом [79, с. 104–105]. При изменении длины слова предлагалось учитывать качественно различные единицы: морфемы, слоги [74], фонемы [79], а также буквы и другие графические знаки [6, с. 244–247 (табл. 24–44)]; в соответствии с этим интерпретировалось и слово как объект измерения.

Что же касается связи длины слова с эволюцией грамматического строя, то этот вопрос в предшествующих трудах не только не исследовался, но даже и не ставился. Примечательно в этом отношении следующее высказывание: «…мы не можем предполагать иной причины возникновения наиболее ранних грамматических форм языка, чем взаимодействие лексических значений» [64, с. 86]. В известной мне лингвистической литературе содержатся лишь беглые и отрывочные наблюдения над причинно-следственной связью между фонетическими и грамматическими явлениями. Так, отмечалось, что дифференциальная мощность того или иного признака фонемы способна возрастать под влиянием флексий, содержащих соответствующие фонемы [44, с. 74]. На материале тюркских и алтайских языков установлено, что служебное слово, ставшее морфемой, неизбежно теряет свою длину, сокращаясь часто до одного слога или звука, либо два прежних однофонемных аффикса стягиваются в один однофонемный [128, с. 21], [127, с. 35], [8, с. 54], [62, с. 124, 125, 128], [13, с. 64], [36], [54, с. 7]; при словоизменении сокращаются аффиксы в семитских языках [28, с. 74–76]; подобный процесс отмечен также в истории китайских и вьетнамских формативов [102, с. 57, 100], [46, с. 151–152], армянских так называемых анафорических местоимений [112, с. 98] и при возникновении новых синтетических форм в индоиранских языках [45, с. 103]; нечто сходное, возможно, происходило и в индоевропейском языке-основе (см. [125]); нивхский глагол утрачивает конечный гласный в случае присоединения к нему союзного слова *ан* «тоже, опять» [82, с. 220]; бывшее личное местоимение, в ряде дагестанских языков ставшее глагольной флексией, подвергается стяжению или регрессивной ассимиляции [118]; то же происходило с субстан-

тивными флексиями даргинского языка [2]; редуцируются или монофтонгизируются флексийные фонемы в литовских говорах [30]; заимствованный в медновский говор языка командорских алеутов русский вспомогательный глагол *быть* сократился до одного слога [7, с. 113–114]. По мнению некоторых славистов, фонетический уклад чешского языка предрасполагает к развитию в нем аналитизма [140, с. 42]; [11, с. 237] или агглютинации [65, с. 24]. В древнеанглийском языке вследствие редукции падежных окончаний, вызванной наличием динамического ударения на корневом слоге, большинство деклинальных флексий утратило первоначальную ясность и выразительность; нечеткость падежных окончаний вызывала их смешение, что приводило ко все большему затемнению их семантики и вследствие этого порождала тенденцию к их утрате [75, с. 20]. Сокращение длины слова, как полагает В. Г. Адмони, заметно повлияло в индоевропейских языках на грамматическую эволюцию предложения [4, с. 28–30].

Вместе с тем прямой зависимости между фонетическим качеством аффиксов и их смыслоразличительными возможностями не существует. Так, в современном русском литературном языке, вопреки расхожему мнению [18, с. 113], «заударные слоги противопоставлены предударным по признаку чре-звычайно сильной редукции независимо от того, является ли данный заударный гласный элементом флексии или же он входит в состав основы» [14, с. 38] (см. в этой связи также [48]). Существует предположение о том, что главной причиной разрушения древней именной флективной парадигмы в иранских языках была «не безударность падежных окончаний (они не во всех случаях бывали безударными), а развитие новой грамматической системы, в которой те же (и новые) “падежные значения” имен передавались иными — неморфологическими — средствами (синтаксическими, лексическими). Это делало падежные окончания если не избыточными, то факультативными. Фонетика лишь закрепляла результаты морфологических трансформаций, “убирая” поочередно окончания, становившиеся “избыточными” (но сохраняя в течение более длительного времени те окончания, которые, при равном и даже менее “выгодном” фонетическом облике и положении, имели более “весомую” информативную нагрузку)» [130, с. 25]

Косвенно относится к нашей теме, но заслуживает уяснения связь между длиной слова и некоторыми изменениями в лексическом составе языка [67, с. 70–71], а также процесс так называемой дезаббре-

виации, когда сокращенные слова и словосочетания (аббревиатуры) намеренно преобразуются говорящими в те или иные (обычно насмешливые или озорные) речения [42], вроде таких, как *вуз → выйти удачно замуж, ЖКХ → живи как хочешь, СССР → Смерть Сталина спасла Россию*. Бесспорно, требуют дальнейших исследований и акцентуационные сдвиги *тра́кторы — трактора́, кла́паны — клапана́, то́поли — тополя* и подобные, обеспечивающие более надежное распознание грамматических форм в потоке речи (см. [27, с. 82]). Весьма интересны и заслуживают исследовательской поддержки наблюдения над фонетическими и семантическими превращениями слова и морфемы в языке устной поэзии (см. [63]).

Прежде чем перейти к выявлению связи длины слова с эволюцией грамматического строя кратко рассмотрим понятия, необходимые для дальнейших наблюдений и рассуждений.

Начнем с самой дискуссионной дефиниции — понятия слова. Известные определения слова исчисляются сотнями, но ни одно из них так и не стало бесспорным и общепринятым. Главной причиной этого служит в первую очередь сложность и противоречивость самого слова, охватить которые каким-либо одним и кратким определением не удается. Мы должны смириться с тем, что любое понятие слова с неизбежностью является размытым (диффузным, релятивным) и поэтому всегда нуждается в оговорках и уточнениях. Подытоживая существующие наблюдения и дефиниции, допустимо определить слово как важнейшую единицу языка, у которой имеются три главных свойства: 1) относительно автономная семантика, облаченная в звуковую оболочку (см. в этой связи [103, с. 18–23]); 2) относительная позиционная самостоятельность и 3) относительная непроницаемость (внутрь одного слова, как правило, нельзя вставить другое). Разумеется, в прикладных исследованиях и в работах частного характера во избежание утомительной теоретической дискуссии допустимо и целесообразно исходить из упрощенных представлений о слове, напр., как о цепочке морфем (см. [25]), комплексе звуков (фонем), наборе графических знаков и т. п.; однако если мы хотим постичь существенные свойства языка, упрощенные представления о слове непригодны. Сказанное относится и к толкованию длины слова, которую, как справедливо утверждает В. А. Никонов, целесообразно измерять количеством фонем (или звуков), а не морфем [79, с. 105].

Нуждается в обсуждении и понятие «эволюция грамматического строя». В существующих языковедческих трудах исторического жанра применительно к грамматическому строю, а также к другим явлениям языка (и к языку вообще — гиперязыку) в таких случаях обычно употребляют термин *развитие*. Мы намеренно избегаем его потому, что в нем содержится сопутствующий (коннотативный) смысл «совершенствование, улучшение», вследствие чего термин *развитие* синонимичен термину *прогресс*. Между тем проблема прогресса в истории гиперязыка и отдельных языков до сих пор остается нерешенной, возбуждая время от времени жаркие споры (обзор соответствующей полемики см. в работах [116, с. 13–14], [81, с. 414–417], [12, с. 123–124], [88, с. 122–124]). Чтобы выйти из замкнутого круга этой полемики, Б. А. Серебренников предложил разграничивать в гиперязыке абсолютный прогресс и прогресс относительный. Первый, по его мнению, выражается прежде всего в росте словарного состава и в увеличении количества значений слов. Проявляется абсолютный прогресс и в уточнении синтаксических единиц и конструкций, в конкретизации их семантики [80, с. 306–307] (см. также [107, с. 60]). Признаком относительного прогресса, по мнению Б. А. Серебренникова, служат аналитический строй и сокращение слов, благодаря чему возникает упрощенная языковая техника, психологически и физиологически разгружающая носителей языка [80, с. 305].

По моему твердому убеждению, однако, нет никаких оснований прилагать к языковым единицам и явлениям, а также к гиперязыку в целом такие качественные оценки, как *хороший — плохой, прогрессивный — непрогрессивный, развитый — неразвитый* и т. п. (см. в этой связи также [41, с. 10–12], [99, с. 23–24], [31, с. 67–68]). Так, можно ли считать, что долгий гласный в латинском слове *mālus* «яблоня» прогрессивнее, совершеннее (и в абсолютном, и в относительном измерениях), чем краткий гласный в созвучном слове *mălus* «плохой»? Есть ли основания полагать, что фонемы, возникшие в результате так называемого германского передвижения согласных менее совершенны в обоих измерениях, чем соответствующие исходные фонемы, ср., напр., немецкие *zehn* «десять», *Dieb* «вор», *Wort* «слово» и английские *ten, thief, word* с теми же значениями. Обоснованно ли суждение о том, что синоним *смелый* прогрессивнее синонима *храбрый*? Допустимо ли расценивать немецкую фразу *Ich habe gesagt* «Я сказал» как более совершенную, чем равнозначащее латинское выра-

жение *Dixi*? С таким же успехом можно было бы утверждать, напр., что в мире элементарных частиц позитрон лучше электрона, в составе математических символов знак «минус» хуже, чем знак «плюс», а кругу небесных тел кометы лучше метеоритов (или, если угодно, — наоборот). Подобного рода вкусовые суждения (и суждения невысокого пошиба) уместны разве что в обыденной жизни и продиктованы нашими пристрастиями, привычками, веяниями моды и другими явлениями, содержащими в себе эстетическую оценку или исходящими из нее. Однако научное знание тем и отличается от обыденного, что имеет принципиальную и осознанную установку на максимальную неэстетизированность (да простит мне читатель сей громоздкий неологизм), предельную свободу от всякого рода вкусовых суждений и оценок. Время от времени раздаются ухарские заявления, напр., вроде такого, что «миф об изменчивости и устойчивости языка, обусловленных произволом слепой и бесцельной эволюции, безвозвратно теряет под собой почву» [133, с. 104] (ничего, кроме тягостной неловкости, не вызывает поэтому напыщенный панегирик в адрес автора цитированных строк, см. [61, с. 19]), или многошумные утверждения о том, что последовательные смены разных грамматических способов «свидетельствуют о прогрессивном развитии, о совершенствовании языкового строя, ибо смены эти не представляют собой движения по кругу, а являются движением по восходящей» [106, с. 50], либо ребяческие эскапады типа «языки эволюционировали путем развития все более выгодных признаков» [12, с. 132] (критику этой точки зрения см. в статье [78, с. 82–83]), или псевдоглубокомысленные рассуждения о том, что языку свойственно таинственное стремление достичь в ходе его эволюции некоей цели, напр., передавать все больше информации в единицу времени [77, с. 16], либо, наконец, такие, напр., внешне элегантные, но по сути пустейшие рассуждения: «Принцип историзма в диахронической типологии предполагает в качестве своего необходимого условия принятие идеи поступательного движения языка, призванного обслуживать развивающееся мышление» [50, с. 6]. Эти и подобные им подгнившие плоды размышлений не только не колеблют истинного положения дел, но, напротив, еще резче оттеняют его незыблемость (см. в этой связи [3, с. 55–58], [97, с. 61], [55, с. 60]).

Возвращаясь к мысли Б. А. Серебренникова о расширении словарного состава и росте количества значений слов как проявлении абсолютного прогресса, заметим, что такого рода накопление языковых

единиц неизбежно обременяет память людей и, следовательно, в предложенных Б. А. Серебренниковым терминах представляет собой относительную деградацию технических средств языка. То же относится и к расширению и развитию синтаксических единиц и конструкций. Как видим, введение в терминологический оборот понятий «абсолютный прогресс» и «относительный прогресс» не только не упраздняет бесплодную полемику о прогрессе в языке, но и еще больше запутывает ее.

Некоторые исследователи все же полагают, что понятие прогресса и развитости (неразвитости) может быть применено к функциональным свойствам языка. Развитость последнего, считают они, выражается в богатстве лексики, в широте стилистической дифференциации языковых средств и в многообразии функций языка [88, с. 123].

Внешне подкупающее своей убедительностью, это мнение крайне шатко хотя бы потому, что в нем применяются неразъясненные понятия, а также не проводится должного разграничения между языком и речью, между языком и его употреблением. Так, понятие «богатство лексики» можно истолковывать по-разному, в зависимости от того, к какому историческому периоду и к какому слою носителей языка оно относится и как лексические инновации воспринимаются общественностью (в связи с последним см. [10; 40, с. 30]). Если, напр., обратиться к русскому языку 2-й половины XIX в., легко заметить, что речь представителей русского дворянства неизмеримо богаче книжной лексикой, чем речь грамотного русского крестьянства, но существенно уступает последней по богатству словарного состава, отражающего предметы и явления крестьянского быта, земледелия, скотоводства и ремесленничества (что убедительно демонстрирует Далев словарь, решительно противопоставленный его автором книжно ориентированному «Словарю Академии Российской»). Вместе с тем неправомерно отрицать функциональную изменчивость языка в ходе его истории, закрывать глаза на ее расширение или сужение. Представляется целесообразным поэтому сохранить термин *функциональные возможности языка* в кратком виде *функциональность*, но употреблять его не в сочетании с определениями вроде *развитая* или *неразвитая*, а в комбинациях типа *широкая функциональность*, *узкая функциональность*, *расширение (рост, наращение) функциональности*, *сужение (сокращение, убыль) функциональности* и т. п., каждый раз уточняя, о

каком периоде истории языка идет речь и какие социальные, профессиональные и т. п. слои говорящих этот язык употребляют.

Обратимся к последнему из предварительно уточняемых понятий, а именно к дефиниции «система языка». Едва ли найдется еще одно лингвистическое понятие, у которого была бы столь причудливая и многострадальная терминологическая судьба, как у этого (обзор мнений о системе языка см., напр., в работах [17, с. 3–5], [72; 84, с. 29–31], [85, passim], [29, с. 57–59], [49, с. 209, 431–432]). «Слово *система,* — как справедливо заметил в этой связи Л. Р. Зиндер, — так часто употребляется в современных лингвистических работах, притом и в тех случаях, когда оно не столь уже необходимо, что оно превратилось в своего рода заклинание и, как всякое заклинание, начинает терять реальный смысл» [43, с. 5]. Мало того что множество работ о системе языка бурно фонтанировало изощренной псевдонаучной тарабарщиной (см. в этой связи [104, с. 31–32]) — дело доходило до того, что в некоторых трудах ничтоже сумняшеся объявлялось, что система языка в качестве составной части содержит антисистему, ср., напр., такой пассаж: «…языковая система организована по принципу отрицания отрицания: система совместима только с антисистемой…» [82, с. 45] (см. в этой связи [17, с. 3, 16–17], [115, с. 23], [116, с. 9]). Как если бы мы глазом не моргнув и ухом не поведя заявили, что колбаса состоит из колбасы и антиколбасы, кошка есть комбинация кошки и антикошки, а баба-яга — это не только яга и антияга, но также баба и антибаба… Казалось порой, будто некоторых личностей, причислявших себя к языковедам, обуяла неукротимая истерия. Американский лингвист Роберт Аустерлиц в свое время поведал мне занятную (и правдоподобную) историю о том, как один из шумно известных советских языковедов (памятуя, что nomina sunt odiosa, назовем его «Ш.»), на старости лет давший стречка «за бугор», буквально изводил своих новых американских коллег тем, что, сверля их свирепым чернооким взором, всякое свое выступление на любой научной конференции начинал с громокипящего возгласа: «What is the system?».

Не станем, однако, вникать в подробности этой отшумевшей бури в стакане воды и скромно ограничимся тем, что изложим собственное понимание системы языка.

Гиперязык — это система, т. е. объект, между единицами и разделами которого существуют отношения качественной взаимозави-

симости. Совокупность таких отношений — структура. В системе гиперязыка имеются отношения жесткой, полужесткой и мягкой системной зависимости, а также участки на правах центра и периферии. Вследствие этого гиперязык представляет собой систему систем, или гиперсистему. Системность гиперязыка порождена в первую очередь законами (закономерностями), тенденциями и случайностями. Между названными явлениями постоянно существуют противоречия, преодоление и воспроизводство которых порождает различные эволюционные тенденции и высвобождает энергию исторического самодвижения языка (см. в этой связи [114, с. 32]), испытывающего при этом разного рода качественные преобразования (в число которых входит уже упоминавшаяся вариативность языковых единиц).

Запасы внутренней энергии языка пополняются внешними противоречиями, порождаемыми языковой интерференцией, разного рода субстратными, адстратными, суперстратными явлениями, нормализаторской деятельностью и другими социальными воздействиями.

Системные отношения между языковыми единицами возникают и поддерживаются также благодаря второстепенным факторам: противопоставленности языковых единиц, их сходству, частотности их употребления и др. Широко распространенными в гиперязыке являются бинарные оппозиции (парные противопоставления), что для некоторых исследователей (см., напр. [136]) стало поводом считать их, вслед за Ф. де Соссюром, едва ли не важнейшим системообразующим фактором. При этом не учитывалось, что парные противопоставления не только распространенные, но и самые примитивные, тогда как для выполнения своих функций язык нуждается также в многочленных оппозициях, которые заслуживают со стороны исследователей не меньшего (а наверняка — большего) внимания, чем бинарные.

Переходя к главной теме нашей статьи, вернемся к вопросу о длине слова. Благодаря открытию в 1956 г. американским психологом Джорджем Миллером так называемого магического числа семь [138] мы теперь знаем, что оперативная (кратковременная) память обычного человека (торгашески названная «кошельком Миллера») способна удерживать и воспроизводить не более 7 ± 2 единиц какой-либо информации. Дальнейшими исследованиями было установлено, что наиболее благоприятным для памяти носителей языка является интервал от 1 до 4 морфем и слогов, а менее благоприятным — от 4 морфем и слогов и выше. Частота слов, содержащих от 1 до 4 морфем

и слогов, составляет в разных языках от 90 до 99,9 % суммарной частоты всех слов. Более протяженные слова, состоящие от 5 до 9 морфем и слогов, из-за указанной ограниченности оперативной памяти, употребляются значительно реже [74, с. 28]. На этом свойстве речевой памяти, вероятно, основано следующее рассуждение: «Одна из универсалий психолингвистического механизма [заключается — Г.Т.], видимо, в том, что в мозгу говорящих некоторые единицы существуют в виде готовых блоков. Эти единицы не должны быть слишком краткими, например, быть равными фонемам, поскольку процесс формирования высказываний был бы слишком сложным. Но они и не должны быть слишком протяженными, тогда бы затруднительным стало их хранение в мозгу. Должен достигаться оптимум» [5, с. 71]

Отправляясь от разработанной нами концепции гиперязыка, мы полагаем, что количественное преобладание коротких слов над длинными — результат действия закона экономии речеслуховых усилий, основанного на инстинкте самосохранения. Из истории языков известно, однако, что наряду с сокращением длины слова нередко происходило и ее наращение. Так, после падения редуцированных в славянских языках длина слов, прежде содержащих такие гласные, уменьшилась, однако широкое развитие префиксации у глаголов и суффиксации у существительных привело к заметному росту длины слова. Последний процесс в свете нашей концепции может быть объяснен действием закона эмфазы, основанного на инстинкте захвата (присвоения) и требующего предельной выразительности высказываний, что прямо — и конструктивно — противоречит закону экономии и ярко иллюстрируется, в частности, наличием в эстонском языке таких самобытных единиц, как сверхдолгие фонемы, обеспечивающих дифференциацию словоформ (см. [9; 52, с. 118]). Последнее служит одним из свидетельств того, что справедливо усматриваемая в языке эмотивность, конечно же, не исчерпывается лексической семантикой (см. в этой связи [123]), а имеет в языке всеобъемлющий характер). В свете семиотики наращение длины слова объясняется тем, что «уменьшение физических размеров знаконосителя (как по параметру пространственных измерений, так и по временно́му параметру) сверх определенных пределов ведет к нарушению условия легкодоступности, и может получиться так, что физические характеристики предполагаемого знаконосителя окажутся за сенсорным поро-

гом чувственных анализаторов, ответственных за восприятие знака» [57, с. 6]. Старательно освещенный Г. Ф. Благовой процесс усложнения падежных форм в тюркских, алтайских, уральских и других языках [13] вызван именно действием закона эмфазы, а утрата или стяжение таких форм произошли после того, как в конфликт с законом эмфазы вступил закон экономии (другие примеры грамматических явлений, вызванных столкновением этих законов, см. в работе [3, с. 59–61]).

Относительно закона эмфазы (а также закона стабильности) необходимо также отметить следующее. В свое время в отечественном и зарубежном языкознании распространилась гипотеза так называемой избыточности языковых средств (см., напр. [86, с. 4], [26, с. 55–56], [23, с. 6]). Согласно этой гипотезе, при эволюции языка в нем время от времени возникают единицы, обременяющие язык, лишние в языке, такие, без которых язык вполне мог бы обойтись, поскольку они представляют собой функционально не нагруженные варианты. Таковы, в частности, акцентные пары вроде русских *до́говор — догово́р, норми́ровать — нормирова́ть, а́вгустовский — августо́вский*, варианты падежных форм *костями* — (*лечь*) *костьми*, *рукой — рукою*, *в круге — в кругу*, *в аэропо́рте — в аэропорту́*, варианты форм грамматического рода *рельс — рельса*, *ставень — ставня* и т. п. К избыточным некоторые исследователи причисляют также изменение прилагательных по родам, числам и падежам, поскольку препозитивное употребление прилагательного и без того обеспечивает его грамматическую связь с определяемым существительным (см., напр. [131, с. 55]).

Истолкование этих и подобных явлений языка как избыточных, излишних, обременительных и для языка, стало быть, вредоносных, конечно же, — досадное недоразумение. Выражаясь образно, язык себе не враг, чтобы вредить самому себе накоплением гнетущего балласта. В свете же предложенной нами концепции позволительно заявить, что упомянутые варианты и другие единицы и явления языка, именуемые избыточными, — результат совместного действия закона стабильности и закона эмфазы. В ответ на действие закона стабильности вариативные единицы обеспечивают плавный переход от прежнего состояния языка к новому, а откликаясь на закон эмфазы, снабжают говорящих средствами повышенной выразительности речевых высказываний. Вот почему нельзя согласиться и с односторонней оценкой вариативности как отражения тенденции «языковой системы к

равновесию, нарушенному в результате проявления того или иного процесса» [68, с. 53]. Мнимая же избыточность форм рода, числа и падежа прилагательного (которую правильнее назвать *эмфатичностью*) обеспечивает его прочную связь с определяемым словом и вместе с тем придает прилагательному неутомимую синтаксическую подвижность, что, конечно же, не только не обременяет язык и речь, но, напротив, в ответ на требование закона эмфазы открывает для говорящего широкие выразительные возможности. Семантическое взаимодействие грамматических аффиксов и лексического значения в случаях умелого авторского новаторства порождает яркие смысловые инновации, придавая речи повышенную пряность, колоритность и жгучесть (см. [124]). Эмоциональный накал высказывания иногда способен даже поколебать привычную морфемную структуру. Так, в форме 2-го лица множ. числа повелительного наклонения в узбекском языке аффикс *-лар,* как правило, занимает крайнее положение, что соответствует общетюркской норме, напр. *бәріңлар* «идите»; однако при выражении пренебрежительного отношения к собеседнику он смещается к корню: *бәрларің* «ну идите» (см. [128, с. 41–42]).

Как верно гласит народная мудрость, любишь кататься — люби и саночки возить: закон экономии, не менее полезный для носителей языка, чем закон эмфазы, в благоприятных для него условиях вызывает утрату соответствующих грамматических аффиксов, перекладывая заботу о грамматической связи членов предложения на аналитические средства.

Другое из того же ложного ряда выражение *недостаточность* (и его синоним *дефектность*), прилагаемое к грамматическим категориям и единицам (см. [119, с. 88–89]) ничуть не лучше оттого, что антонимично слову *избыточность*, поскольку также исходит из мистического представления о языке-демиурге и вследствие этого вряд ли заслуживает отдельного комментария.

Вернемся к главной теме наших рассуждений. Сокращение длины слова открывает в его фонетическом пространстве своего рода вакансию либо для новых аффиксов (префиксов и суффиксов, как это произошло, напр., в истории славянских языков — судьба праславянского артикля, тонущая в густом доисторическом тумане и составляющая тему отдельного исследования, нами на рассматривается), либо для новых энклитик и проклитик, как это случилось в герман-

ских, романских и некоторых других языках, выработавших новую для них грамматическую категорию — артикль. Применительно к фонетической структуре слова такое явление можно назвать «фонетической компенсаторикой».

Временно оставив в стороне аффиксы, рассмотрим это явление на примере артикля.

О причинах появления артикля в соответствующих языках существует несколько гипотез. Так, высказывалось мнение, согласно которому артикль возник в результате движения языковой семантики от конкретного состояния к обобщенному, вследствие чего исторически более ранним является определенный артикль [132, с. 340; 94, с. 4]. Считается также, что в ряде языков возникновение артикля и расширение сферы его употребления сопряжены «с изменением структуры прилагательного в связи с постепенным стиранием различия между членным и нечленным прилагательным» [117, с. 113]. Существует также мнение, согласно которому возникновение и эволюция артикля — результат развития в языке «способности более точного, дифференцированного и разнообразного вычленения объекта с помощью имени, использование имени как средства познания реальности, объекта» [47, с. 90]. Высказывалось также предположение о том, что происхождение артикля связано с эволюцией так называемого номинативного строя предложения [38, с. 70–71]. Ждут своей интерпретации интригующие случаи заимствования артикля, напр., из итальянского языка в словенский (см. об этом [21, с. 266; 72, с. 101]; в известных мне описаниях словенского языка это явление, впрочем, не упомянуто, см., напр. [53, с. 213–220; 87]).

Расхождения перечисленных мнений столь широки, что один из исследователей удрученно заявил: «Трудно решить, какая из приведенных выше теорий является наиболее правильной. Верно лишь то, что той или иной теорией нельзя полностью объяснить все случаи употребления или отсутствия артикля. Та или иная теория может быть пригодной для одного языка и не годиться для другого» [58, с. 17] (ср. диаметрально противоположное мнение [15, с. 7–8]).

Такое теоретическое уныние объяснимо, но вряд ли оправданно уже потому, что автор цитированных строк вопреки собственному пессимизму, сам того не замечая, уже сделал уступку полезному теоретическому обобщению, признав строптивые единицы языка артиклем. В более же широком отношении теоретическое капитулянтство

совершенно неприемлемо ввиду того, что сама наука как форма интеллектуальной и материальной деятельности возникла преимущественно в ответ на потребность человека посредством теоретизирования сделать предельно осмысленной и продуктивной свои практические усилия.

Чтобы распутать толстый теоретический клубок, следует прежде всего, отправляясь от избранной общелингвистической концепции, разграничить следующие факторы в истории артикля: 1) условия, 2) причины, 3) стимулы.

1. Главным условием в генезисе артикля было то свойство ряда языков, которое можно назвать фонетической открытостью слова — способностью слова изменять свою длину посредством устранения из него или добавления к нему фонем либо слогов (фонемный состав и уклад соответствующего языка при этом может оставаться неизменным, см. в этой связи [44, с. 70]). Таковы, как известно, флективные языки, и именно в некоторых из них возник и употребляется артикль (возможно, что это фонетическое свойство еще раньше было замечено И. Ш. Козинским, который именует флективный тип *непредсказумым чисто фонетически*, см. [51, с. 144]).

В отличие от этого в изолирующих и в большинстве агглютинирующих языков артикля нет и в обозримом будущем не предвидится — именно потому, что в языках этого типа слово (или та единица, которую именуют словом либо иначе) обладает замкнутой или преимущественно замкнутой фонетической структурой, вследствие чего длина полнозначного слова в его начальной форме неизменна или с трудом поддается изменениям, отчего фонетическая компенсаторика здесь не возникает. Сказанное не следует воспринимать как догму: обе фонетические структуры исторически изменчивы и от качественных преобразований не застрахованы (см. в этой связи наблюдения над фонетическими модификациями слова в агглютинирующих языках [99, с. 46–47] и в языках изолирующих [71, с. 56–59], [102, с. 16–17, 52–53], [49, с. 307–309]). Однако эти структуры на протяжении тысячелетий сохраняют свою устойчивость [102, с. 58], что объясняется действием закона стабильности, в благоприятных условиях парализующего крупные и скоротечные преобразования языка. Наглядно и убедительно устойчивость фонетического строя обнаруживается, между прочим, при пиджинизации и креолизации языков (см. [37, с. 127–128]), а также при так называемой смене языка (см. [73, с.

105]). К этому нелишне добавить, что квалификация соответствующей фонетической структуры как открытой вовсе не подразумевает отсутствие у нее пространственной определенности — напротив, такая определенность обнаруживается благодаря тем или иным пограничным сигналам (см., напр. [134]).

Таким образом, условия появления артикля в соответствующих языках обязаны своим существованием действию и взаимодействию законов экономии, эмфазы и стабильности: там, где преобладают законы экономии и эмфазы, длина слова варьируется и в случае ее сокращения начинает действовать фонетическая компенсаторика, мобилизующая артикль или новые аффиксы, либо то и другое вместе; там, где господствует закон стабильности, такие условия и, соответственно, артикль и новые аффиксы не появляются.

Напрашивается вопрос: почему в одних языках верховенствуют в этом случае законы экономии и эмфазы, а в других — закон стабильности? Поскольку решение этой проблемы выходит за рамки предложенной нами концепции и требует разработки более широкой проблематики, ограничимся предположением о том, что в настоящем случае действует историческая случайность, природа которой нуждается в дополнительном исследовании.

2. Причину возникновения артикля в соответствующих языках мы усматриваем в стремлении говорящих, побуждаемых инстинктом захвата, сделать свою речь более доходчивой и выразительной в ответ на требование закона эмфазы. Нелишне при этом отметить, что употребление артикля (по крайней мере, определенного), придавая высказыванию большую конкретность, противоречит распространенному мнению о том, что вслед за развивающимся мышлением семантика языковых единиц преобразуется в направлении от конкретного к абстрактному (см., напр. [20, с. 45]). Как убедительно заметил Б. А. Серебренников, такое истолкование эволюции языка неверно. «Конкретность в одинаковой степени присуща как архаическому, так и современному мышлению, — подчеркивал он. — Мало того, современное мышление во многих отношениях даже более конкретно в своей детализованности, поскольку развитие науки и техники дает возможность людям знать гораздо больше о предметах и явлениях природы, чем знали их предки» [98, с. 48]. Добавим, что отсутствие параллелизма между языком и мышлением сказывается, между прочим, и в сущест-

вовании невербального мышления, участвующего в некоторых речевых актах (см. [60]).

3. Рассмотренные выше условия и названная причина приводят к возникновению артикля только в языках открытой фонетической структуры. Языки с фонетической структурой замкнутого типа — изолирующие и агглютинирующие (об инкорпорирующих см. ниже) — способны выработать артикль лишь в том случае, если процесс артиклизации (назовем его так) подкреплен соответствующим стимулом, который в терминах нашей концепции квалифицируется как случайность, т. е. явление, с необходимостью не вытекающее из свойств того или иного языка.

Именно случайность стала решающим шагом на пути формирования артикля в венгерском языке — единственном из финно-угорских (и уральских) языков, в котором имеется такая категория, ср., напр.: ***egy*** *asztal* «какой-то стол» — ***az*** *asztal* «именно этот стол», ***egy*** *lámpa* «какая-то лампа» — ***a*** *lámpa* «именно эта лампа», ***egy*** *könyv* «какая-то книга» — ***a*** *könyv* «именно эта книга» (предположение о существовании категории артикля в мансийском языке, близкородственном венгерскому [92, с. 289, 290], [93], [94], [95, с. 23, 38, 44, 51]), не доказано). Этой случайностью стало влияние на венгерский язык со стороны немецкого языка, обладающего фонетической структурой открытого типа и выработавшего благодаря этому категорию артикля, употребляющегося, как известно, в препозиции к полнозначному слову. Тем самым, между прочим, объясняется крайне нетипичная для агглютинирующих языков, к каковым относится венгерский, препозиция (а не постпозиция) венгерского артикля. Прямым свидетельством интенсивного немецкого влияния на венгерский язык служат содержащиеся в нем около 400 лексических германизмов, напр.: *bógnar* «каретник», *borbély* «цирюльник»», *ráspoly* «рашпиль», «терка», *biliárd* «бильярд», *dáma* «дама», *erkély* «балкон», *gróf* «граф», *paroka* «парик», *cél* «цель», *ostrom* «штурм», *sánc* «оборонительный вал», *pisztoly* «пистолет» [66, с. 277].

После того как артикль стал частью системы венгерского языка, он подчинился действовавшим в этой системе закономерностям и вследствие этого сам превратился в закономерность, иллюстрируя тем самым известное положение диалектики о взаимобратимости необходимого и случайного.

Болгарский и македонский языки выработали категорию артикля (именуемого обычно *членом*, подробнее см. [36, с. 233–236], [113, с. 348–350]) также в условиях межъязыковой интерференции, на почве балканского языкового союза (24, с. 410–413), однако в отличие от венгерского языка решающим условием этого процесса стало здесь сокращение длины слова вследствие утраты субстантивного склонения (мнение о наличии в этих языках так называемого аналитического склонения [120], [121], [122] неосновательно, см. в этой связи [16, с. 9; 109, с. 43–45]), ср., напр.: болг. *ден* «какой-то день» — *ден**ят*** «именно этот день», *девойка* «какая-то девушка» — *девойка**та*** «именно эта девушка», *поле* «какое-то поле» — *поле**то*** «именно это поле». Артикль в албанском и румынском языках, судя по всему, более древнего происхождения, чем в болгарском и македонском [24, с. 416–418], однако его грамматикализации, как можно с уверенностью предположить, благоприятствовали вначале сокращение длины слова вследствие крупной убыли прежних флективных форм (см. в этой связи [33, с. 8–9], [35, с. 6–7], [89], [90], [91), а затем и балканская интерференция (см. в этой связи [42, с. 43]). Ср. алб. *fshatar* «какой-то крестьянин» — *fshatar**i*** «именно этот крестьянин», *vajzë* «какая-то девушка» — *vajz**a*** «именно эта девушка»; румын. *om* «какой-то человек» — *om**ul*** «именно этот человек», *lup* «какой-то волк» — *lup**ul*** «именно этот волк».

Следовательно, как бы тривиально это ни звучало, артиклизация того или иного языка может быть уяснена лишь при условии комплексного учета факторов этого процесса, а также на основе концепции, отражающей существенные свойства гиперязыка.

Плодотворность названного подхода подтверждается и при выяснении обстоятельств и причин возникновения древнегреческого артикля (так как примеры его употребления специалистам известны, мы от них воздержимся). В свете традиционных представлений древнегреческий артикль выглядит причудливой аномалией, особенно при сравнении древнегреческого языка с санскритом, латинским и другими родственными языками сходного грамматического и фонетического устройства. В самом деле, если в санскрите, латыни, древнеперсидском и подобных не действовала фонетическая компенсаторика и поэтому не появился артикль как претендент на фонетическую вакансию, то почему же в древнегреческом, где такой вакансии не было, артикль сложился? Учитывая рассмотренные выше обстоятельства

возникновения артикля в венгерском языке, где фонетическая компенсаторика также не действовала, мы вправе предположить, что древнегреческий артикль своим появлением (разумеется, при усиленной поддержке закона эмфазы) обязан в первую очередь стимулу — субстратному (по всей видимости, пеласгическому) воздействию, которое в историческом отношении представляет собой случайность.

В дополнительном исследовании нуждается вопрос о препозитивной и постпозитивной локализации артикля. Пока мы в состоянии лишь заявить, что наряду со случайностью здесь, бесспорно, действуют некоторые тенденции, но какие именно, предстоит еще выяснить.

Что касается языков инкорпорирующего (полисинтетического) типа, то проблему связи длины слова с эволюцией грамматических строя удастся грамотно поставить на их материале лишь после того, как будет основательно исследовано само явление инкорпорации. Пока же, насколько можно судить по существующим трудам, должной ясности в его истолковании не достигнуто (см., напр. [39], [59], [83], [86, с. 6–7], 121]), вследствие чего позволим себе осторожно предположить, что языки этого типа близки к агглютинирующим и, следовательно, возникновение здесь категории артикля маловероятно и возможно только при наличии соответствующего стимула (подобно тому, как это случилось с венгерским языком).

Рост грамматической аффиксации в языках с открытой фонетической структурой — процесс хорошо известный и в подробных комментариях не нуждающийся. Важно только учесть, что такая аффиксация своим появлением обязана предшествующему сокращению длины слова, а исторические колебания этой длины в свою очередь обязаны столкновению закона экономии с законом эмфазы. Сами же эти колебания — поучительный пример того, как количественные изменения языковых единиц переходят в качественные, бесспорно подтверждая старый добрый тезис неувядаемого диалектического учения.

Завершая статью, подчеркнем, что высказанные в ней суждения и предположения — лишь первый шаг на увлекательном пути исследования связи длины слова с эволюцией грамматического строя и, будем надеяться, не последний.

---

1. Абаев В. И. Лингвистический модернизм и дегуманизация науки о языке // Вопросы языкознания. 1965. № 3. С. 22–43.

2. Абдуллаев З. Г. К генезису формантов датива в даргинском языке // Вопросы языкознания. 1982. № 1. С. 113–118.

3. Адмони В. Г. Основы теории грамматики. М.; Л. : Наука, 1964.

4. Адмони В. Г. Развитие структуры простого предложения в индоевропейских языках // Вопросы языкознания. 1960. № 1. С. 22–31.

5. Алпатов В. М. О двух подходах к выделению основных единиц языка // Вопросы языкознания. 1982. № 6. С. 66–73.

6. Андреев Н. Д. Статистико-комбинаторные методы в теоретическом и прикладном языковедении. Л. : Наука, 1967.

7. Асиновский А. С, Бахтин Н. Б., Головко Е. В. Этнолингвистическое описание командорских алеутов // Вопросы языкознания. 1983. № 6. С. 108–116.

8. Баскаков Н. А. Механизм агглютинации и процессы грамматикализации самостоятельных слов в тюркских языках // Вопросы языкознания. 1978. № 6. С. 32–62.

9. Бахман К. И. К вопросу о грамматических способах в эстонском языке // Вопросы языкознания. 1960. № 3. С. 91–92.

10. Бахман К. И. К проблеме соотношения стихийных и целенаправленных процессов в развитии языка // Вопросы языкознания. 1965. № 3. С. 131–136.

11. Белић А. О језичкој природи и језичком развитку. Београд, 1941.

12. Бичакджян Б. Х. Эволюция языка: развитие в свете теории Дарвина // Вопросы языкознания. 1992. № 2. С. 123–134.

13. Благова Г. Ф. Тенденции к усложнению тюркского падежного склонения (Опыт сравнительно-исторического изучения) // Вопросы языкознания. 1970. № 1. С. 60–81.

14. Бондарко Л. В., Вербицкая Л. А. О фонетических характеристиках заударных флексий в современном русском языке // Вопросы языкознания. 1973. № 1. С. 37–49.

15. Боронникова Н. В., Левицкий Ю. А. Артикль. Вопросы теории и типологии. Пермь, 1999.

16. Будагов Р. А. К теории синтаксических отношении // Вопросы языкознания. 1973. № 1. С. 3–15.

17. Будагов Р. А. Система и антисистема в науке о языке // Вопросы языкознания. 1978. № 4. С. 3–17.

18. Буланин Л. Л. Фонетика современного русского языка. М. : Высшая школа, 1970.

19. Валгина Н. С. Активные процессы в современном русском языке. М. : Логос, 2003.

20. Ван Ляо-и. Основы китайской грамматики. М. : Изд-во иностранной лит-ры, 1954.

21. Вандриес Ж. Язык. М. : Гос. социально-экономич. изд-во, 1937.

22. Виданов Е. Ю. Аналитизм в именном словообразовании современного русского языка: автореф… канд. дисс. Омск, 2011.

23. Гамкрелидзе Т. В. Р. О. Якобсон и проблема изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами // Вопросы языкознания. 1988. № 3. С. 5–8.

24. Георгиев В. К вопросу о балканском языковом союзе // Новое в лингвистике. Вып. VI. Языковые контакты. М. : Прогресс, 1975. С. 398–418.

25. Герд А. С. Морфемика в ее отношении к лексикологии // Вопросы языкознания. 1990. № 5. С. 5–11.

26. Горбачевич К. С. Вариантность слова как лексико-грамматический феномен (На материале современного русского языка) // Вопросы языкознания. 1975. № 1. С. 55–64.

27. Горбачевич К. С. Зоны вариантности слов и нормы русского литературного языка // Вопросы языкознания. 1974. № 5. С. 77–86.

28. Гранде Б. М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. Изд. 2-е. М. : Восточная лит-ра, 1998.

29. Григорян А. Г. Некоторые проблемы системного и исторического изучения лексики и семантики // Вопросы языкознания. 1983. № 4. С. 56–63.

30. Гринавецкис В. З. К вопросу о развитии вокализма говоров литовского языка (Редукция гласных и монофтонгизация дифтонгов) // Вопросы языкознания. 1983. № 5. С. 102–109.

31. Гринберг Дж. Квантитативный подход к морфологической типологии языков // Новое в лингвистике. Вып. III. М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1963. С. 60–94.

32. Гухман М. М. К вопросу о развитии анализа в индоевропейских языках // Ученые записки 1 МГПИЯ. Т. 2. Вопросы грамматики. М., 1942. С. 30–42.

33. Десницкая А. В. Албанский язык и его диалекты. Л. : Наука, 1968.

34. Десницкая А. В. О понятии вторичного генетического родства и о его значении для исследования проблем балканистики // Вопросы языкознания. 1990. № 1. С. 38–44.

35. Десницкая А. В. О происхождении албанского языка (Сравнительно-исторический и социально-исторический аспекты) // Вопросы языкознания. 1990. № 2. С. 5–12.

36. Дульзон А. П. Происхождение падежных аффиксов алтайских языков // Вопросы языкознания. 1973. № 1. С. 50–63.

37. Дьячков М. В. Специфика процессов пиджинизации и креолизации языков // Вопросы языкознания. 1988. № 5. С. 122–132.

38. Ермолаева Л. С. К вопросу о семантической детерминанте языков номинативного строя // Вопросы языкознания. 1995. № 5. С. 60–73.

39. Жукова А. Н. Инкорпоративный комплекс как словосочетание в языках чукотско-камчатской группы // Вопросы языкознания. 1984. № 6. С. 24–29.

40. Задорожный Б. М. История языка и экстралингвистические факторы // Вопросы языкознания. 1975. № 1. С. 27–38.

41. Звегинцев В. А. Современные направления в типологическом изучении языков // Новое в лингвистике. Вып. III. М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1963. С. 9–18.

42. Зеленин А. В. Дезаббревиация в русском языке // Вопросы языкознания. 2005. № 1. С. 78–97.

43. Зиндер Л. Р. Несколько слов о межуровневых дисциплинах // Вопросы языкознания. 1989. № 3. С. 5–7.

44. Зиндер Л. Р. О звуковых изменениях // Вопросы языкознания. 1957. № 1. С. 69–77.

45. Зограф Г. А. К вопросу о «новой флексии» глагола в индоиранских языках // Вопросы языкознания. 1977. № 6. С. 101–106.

46. Иванов А. И., Поливанов Е. Д. Грамматика современного китайского языка. Изд. 3-е, стереотип. М. : Едиториал УРСС, 2003.

47. Иванов Н. В. Смысловая функция артикля: опыт логико-философского анализа (на материале португальского языка) // Вопросы языкознания. 1994. № 2. С. 90–96.

48. Касаткин Л. Л. Одна из тенденций развития фонетики русского языка // Вопросы языкознания. 1989. № 6. С. 39–45.

49. Касевич В. Б. Фонологические проблемы общего и восточного языкознания. М. : Наука, 1983.

50. Климов Г. А. О некоторых задачах историко-типологических исследований // Вопросы языкознания. 1976. № 5. С. 3–12.

51. Козинский И. Ш. Три заметки по типологии (Параметры морфологической классификации) // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 144–153.

52. [Коллектив авторов]. Эстонский язык // Языки мира. Уральские языки. М. : Наука, 1993. С. 115–133.

53. Кондрашов Н. А. Славянские языки. М. : Просвещение, 1986.

54. Кононов А. Н. О природе тюркской агглютинации // Вопросы языкознания. 1976. № 4. С. 3–17.

55. Котелова Н. З. Искусственный семантический язык (теоретические предпосылки) // Вопросы языкознания. 1974. № 5. С. 48–63.

56. Котова Н. В. Болгарский язык // Славянские языки (Очерки грамматики западнославянских и южнославянских языков). М. : Изд-во МГУ, 1977. С. 216–258.

57. Кравченко А. В. Естественно-научные аспекты семиозиса // Вопросы языкознания. 1999. № 6. С. 3–12.

58. Крамский И. К проблеме артикля // Вопросы языкознания. 1963. № 4. С. 14–26.

59. Крейнович Е. А. Об инкорпорировании в нивхском языке // Вопросы языкознания. 1958. № 6. С. 21–33.

60. Кривоносов А. Т. Мышление — без языка? // Вопросы языкознания. 1992. № 2. С. 69–83.

61. Кубрякова Е. С. Возвращаясь к определению знака // Вопросы языкознания. 1993. № 4. С. 18–28.

62. Кузнецов П. И. О происхождении тюркских падежных аффиксов // Вопросы языкознания. 1994. № 2. С. 119–131.

63. Кумахов М. А. О функциональном статусе слова и морфемы в языке устной поэзии // Вопросы языкознания. 1982. № 6. С. 74–84.

64. Курманбаев Н. М. К проблеме происхождения морфологических формантов // Вопросы языкознания. 1978. № 3. С. 83–91.

65. Леков И. Отклонения от флективного строя в славянских языках // Вопросы языкознания. 1956. № 2. С. 18–26.

66. Майтинская К. Е. Венгерский язык // Языки мира. Уральские языки. М. : Наука, 1993. С. 256–279.

67. Маковский М. М. Проблемы лингвистической комбинаторики // Вопросы языкознания. 1985. № 3. С. 43–57.

68. Маковский М. М. Соотношение индивидуальных и социальных факторов в языке // Вопросы языкознания. 1976. № 1. С. 40–54.

69. Маковский М. М. Соотношение свободы и необходимости в лексико-семантических преобразованиях // Вопросы языкознания. 1977. № 3. С. 55–72.

70. Маслов Ю. С. Ведение в языкознание. Изд. 2-е, перераб. и доп. М. : Высшая школа, 1987.

71. Мельничук А. С. О всеобщем родстве языков мира // Вопросы языкознания. 1991. № 3. С. 46–55.

72. Мельничук А. С. Понятия системы и структуры языка в свете диалектического материализма // Вопросы языкознания. 1970. № 1. С. 19–31.

73. Меновщиков Г. Л. К вопросу о проницаемости грамматического строя языка // Вопросы языкознания. 1964. № 5. С. 100–106.

74. Москович В. А. Глубина и длина слов в естественных языках // Вопросы языкознания. 1967. № 6. С. 17–33.

75. Мухин А. М. О категории падежа в современном английском языке // Вопросы языкознания. 1957. № 2. С. 19–30.

76. Мыркин В. Я. Введение в языкознание. Архангельск : Поморский университет, 2005.

77. Николаева Т. М. Диахрония или эволюция (об одной тенденции развития языка) // Вопросы языкознания. 1991. № 2. С. 12–26.

78. Николаева Т. М. Теории происхождения языка и его эволюции — новое направление в современном языкознании // Вопросы языкознания. 1996. № 2. С. 79–89.

79. Никонов В. А. Длина слова // Вопросы языкознания. 1978. № 6. С. 104–111.

80. Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка. М. : Наука, 1970.

81. Общее языкознание / под общей ред. А. Е. Супруна. Минск : Вышэйшая школа, 1983.

82. Панфилов В. З. Грамматика нивхского языка. Ч. 2. М.; Л. : Наука, 1965.

83. Панфилов В. З. К вопросу об инкорпорировании // Вопросы языкознания. 1954. № 6. С. 6–27.

84. Панфилов В. З. Роль естественных языков в отражении действительности и проблема языкового знака // Вопросы языкознания. 1975. № 3. С. 27–39.

85. Панфилов В. З. Философские проблемы языкознания. Гносеологические аспекты. М. : Наука, 1977.

86. Панфилов В. З. Языковые универсалии и типология предложения // Вопросы языкознания. 1974. № 5. С. 3–16.

87. Плотникова О. С. Словенский язык // Славянские языки (Очерки грамматики западнославянских и южнославянских языков). М. : Изд-во МГУ, 1977. С. 289–332.

88. Попова З. Д., Стерлин И. А. Общее языкознание. Изд. 3-е, перераб. и доп. М. : АСТ; Восток-Запад, 2007.

89. Репина Т. А. Аналитизм романского имени (Склонение существительных на западе и востоке Романии). Л. : Наука, 1974.

90. Репина Т. А. О некоторых спорных вопросах типологической характеристики румынского именного склонения // Грамматический строй балканских языков. Исследования по семантике грамматических форм. Л. : Наука, 1976. С. 74–80.

91. Репина Т. А. О системе румынского именного склонения // Вопросы языкознания. 1981. № 4. С. 105–109.

92. Ромбандеева Е. И. Мансийский язык // Языки мира. Уральские языки. М. : Наука, 1993. С. 283–300.

93. Ромбандеева Е. И. Выражение определенности посредством артикля в современном мансийском языке // Lakó emlékköniv. Budapest, 1981. С. 45–51.

94. Ромбандеева Е. И. Происхождение и формирование артиклей в мансийском языке // XII Всесоюзная конференция финно-угристов. Б.м.и., 1974. С. 37–39.

95. Ромбандеева Е. И. Структура современного мансийского (вогульского) языка : научный доклад, представленный в качестве диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Йошкар-Ола, 1998.

96. Сабанеева М. К. Романские протоартикли в недрах латыни: вопросы теории и генезиса // Вопросы языкознания. 2003. № 6. С. 4–14.

97. Серебренников Б. А. Вероятностные обоснования в компаративистике. М. : Наука, 1974.

98. Серебренников Б. А. К проблеме отражения человеческого мышления в структуре языка // Вопросы языкознания. 1970. № 2. С. 29–49.

99. Серебренников Б. А. О причинах устойчивости агглютинативного строя // Вопросы языкознания. 1963. № 1. С. 46–56.

100. Скаличка В. О современном состоянии типологии // Новое в лингвистике. Вып. III. М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1963. С. 19–35.

101. Скорик П. Я. О соотношении агглютинации и инкорпорации (на материале чукотско-камчатских языков) // Морфологическая типология и проблема классификации языков. М.; Л., 1965. С.73–84.

102. Солнцев В. М. Введение в теорию изолирующих языков. В связи с общими особенностями человеческого языка. М. : Вост. лит-ра, 1995.

103. Солнцев В. М. Относительно концепции «глубинной структуры» // Вопросы языкознания. 1976. № 5. С. 13–25.

104. Стеблин-Каменский М. И. Называние и познание в теории грамматики // Вопросы языкознания. 1971. № 5. С. 31–36.

105. Степанов Ю. С. О зависимости понятия фонемы от понятия слога при синхронном описании и исторической реконструкции // Вопросы языкознания. 1974. № 5. С. 96–106.

106. Суник О. П. О происхождении морфологической структуры слова // Вопросы языкознания. 1959. № 5. С. 43–51.

107. Тарланов З. К. О лексико-семантическом изоморфизме в истории языка // Вопросы языкознания. 1989. № 1. С. 55–63.

108. Тираспольский Г. И. К происхождению индоевропейского аблаута // Человек, культура, образование. Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал. Сыктывкар : Коми пединститут, 2013. № 4 (10). С. 118–128.

109. Тираспольский Г. И. Морфолого-типологическая эволюция русского языка. Сыктывкар : КРАГСиУ, 2003.

110. Тираспольский Г. И. Свойства речи // Экспертъ. Научно-аналитический журнал. М., 2011. № 4. С. 25–29.

111. Тираспольский Г. И. Становится ли русский язык аналитическим? // Вопросы языкознания. 1981. № 6. С. 37–49.

112. Туманян Э. Г. Превращение артикля в флексию дательного падежа в новоармянском языке // Вопросы языкознания. 1955. № 5. С. 93–99.

113. Усикова Р. П. Македонский язык // Славянские языки (Очерки грамматики западнославянских и южнославянских языков). М. : Изд-во МГУ, 1977. С. 333–374.

114. Филин Ф. П. К проблеме социальной обусловленности языка // Вопросы языкознания. 1966. № 4. С. 31–44.

115. Филин Ф. П. О специальных теориях в языкознании // Вопросы языкознания. 1978. № 2. С. 17–25.

116. Филин Ф. П. Противоречия и развитие языка // Вопросы языкознания. 1980. № 2. С. 8–20.

117. Фридман М. Д. О морфемном характере артикля // Вопросы языкознания. 1962. № 5. С. 109–114.

118. Хайдаков С. М. К вопросу о происхождении личного спряжения в дагестанских языках // Вопросы языкознания. 1973. № 2. С. 87–91.

119. Чантуришвили Д. С. Система падежей, доминация падежных систем и дистрибуция винительного падежа в русском языке (с типологическими экскурсами в грузинский язык) // Вопросы языкознания. 1982. № 1. С. 87–96.

120. Чешко Е. В. К вопросу о падежных корреляциях // Вопросы языкознания. 1960. № 2. С. 50–56.

121. Чешко Е. В. Об изучении функций предлогов в болгарском языке // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Вып. 10. 1953. С. 65–70.

122. Чешко Е. В. Падежи и предлоги в современном болгарском литературном языке // Вопросы грамматики болгарского литературного языка. М., 1959. С. 120–132.

123. Шаховский В. И. Типы значений эмотивной лексики // Вопросы языкознания. 1994. № 1. С. 20–25.

124. Шендельс Е. И. Совместимость / несовместимость грамматических и лексических значений // Вопросы языкознания. 1982. № 4. С. 78–82.

125. Шилдз К. Заметки о происхождении основообразующих формантов в индоевропейском // Вопросы языкознания. 1990. № 5. С. 12–17.

126. Шутова Е. И. Проблема частей речи в китаеведении // Вопросы языкознания. 2003. № 6. С. 47–64.

127. Щербак А. М. О способах и исторической глубине образования морфологических элементов в тюркских языках // Вопросы языкознания. 1978. № 4. С. 32–46.

128. Щербак А. М. Последовательность морфем в словоформе как предмет специального лингвистического исследования // Вопросы языкознания. 1983. № 3. С. 39–43.

129. Щербак А. М. Способы выражения грамматических значений в тюркских языках // Вопросы языкознания. 1957. № 1. С. 18–26.

130. Эдельман Д. И. Еще раз о взаимодействии языковых уровней в истории иранских языков // Вопросы языкознания. 1995. № 4. С. 25–42.

131. Эдельман Д. И. Некоторые проблемы сравнительно-исторической морфологии иранских языков // Вопросы языкознания. 1988. № 6. С. 45–62.

132. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. 2-е изд. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998.

133. Якобсон Р. Типологические исследования и их вклад в сравнительно-историческое языкознание // Новое в лингвистике, вып. III. М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1963. С. 95–105.

134. Яковлев А. В. Пограничные сигналы языка африкаанс, связанные с вариативностью произношения // Вопросы языкознания. 1990. № 1. С. 66–71.

135. Ярцева В. Н. Типология языков и проблема универсалий // Вопросы языкознания. 1976. № 2. С. 6–16.

136. Jakobson R., M. Fant C.G., Halle M. Preliminaries to speech analysis // Technical report [of the Acoustics laboratory of the Mass. inst. of technology]». № 13. May 1952). 2-d print. [Cambridge, Mass.], 1955. С. 132–145.

137. Jespersen O. Language: its nature, development and origin. London, 1925.

138. Miller George A. The Magical Number Seven, Plus or Minus Two // The Psychological Review, 1956, vol. 63. С. 81–97.

139. Passy P. Etude sur les changements phonétique et leur caractères généraux. Paris, 1891.

140. Trubetzkoy N. Gedanken über die slovakische Deklination // Sborník Matice slovenskej, ročn. XV, č. I–2, Turč. Sv. Martin, 1937. С. 67–74.

ИСКУССТВОЗНАНИЕ

Л. В. Гурленова

Моделирование смыслов в философском пейзаже (на примере картин В. П. Кононова)

УДК 75.047

В статье используется понятие «философский пейзаж»; философская составляющая пейзажа рассматривается как характерное явление русской пейзажной живописи, выражающееся в актуализации различных аспектов натурфилософии. Описывается трансформация данного свойства пейзажа в эпоху модернизма, делается вывод об актуальности подобной формы изображения природной среды для эпохи постмодернизма. Анализируются картины В. П. Кононова, особенности структуры и моделирования мотивно-образной системы, делаются выводы о характерных чертах современного философского пейзажа.

Ключевые слова: философский пейзаж, структура, планы изображения, мотивы, образы.

L. V. Gurlenova. The modeling of meaning in the philosophical landscape (on the example of paintings VP Kononov).

The article uses the term “philosophical landscapes”; philosophical component of the landscape is considered as a typical phenomenon of Russian landscape painting, as expressed in the implementation of various aspects of natural philosophy. Describes the transformation of this property landscape in the era of modernism, the conclusion is made about the relevance of such forms images of the natural environment in the age of

© Гурленова Л. В., 2014

postmodernism. Analyzed paintings V.P. Kononov, peculiarities of the structure and modeling motive-shaped system, draws conclusions about the characteristics of the modern philosophical landscape.

***Key words**: philosophical landscape, structure, plans, images, motives and images.*

Пейзаж как самостоятельный жанр появляется в русском изобразительном искусстве во второй трети XIX в., его формирование напрямую связано со становлением нового метода — реализма (вопрос о роли романтизма в становлении пейзажа в данной статье не рассматривается). В эпоху классицизма и сентиментализма изображение природы не претендовало на самостоятельность, использовалось чаще всего в роли фона, обычно обобщенно-условного, выступало лишь в виде знака наличия внешней среды. Но даже в такой своей роли изображения природы не были лишены философской проблематики, что обусловили два фактора.

Во-первых, известно, что одним из источников пейзажа является икона — к XVII в. изображение на ней природных деталей, который имеют утвердившийся за ними философский смысл, увеличивается и тяготеет к некоторой самостоятельности. Не случайно художники — основатели пейзажа в своих высказываниях обращают внимание на важность в нем глубокого смысла, не удовлетворяясь обсуждением лишь вопросов художественной формы. А. К. Саврасов, И. И. Шишкин, А. И. Куинджи (особенно в картине «Север», 1879), пишет В. С. Манин, сознательно создают в пейзажах свою картину мира [4, с. 18].

Во-вторых, в середине XIX в. стало широко внедряться в различные отрасли русской культуры и науки понятие «чувство природы». В различных исследованиях оно широко проецировалось на историю искусства и мировосприятие художника, в определенной степени стало побудительным мотивом для развития художественной натурфилософии. Большую роль в трактовке понятия «чувство природы» и внедрении его в научные изыскания сыграли работы немецких ученых, поэтому термин «чувство природы» еще долго осознается в отечественных исследованиях как заимствованный и дается без перевода с немецкого — «Naturgefühl». Так, в 1845 г. была закончена книга А. Гумбольдта «Космос», ставшая широко известной в России после неоднократного издания ее на русском языке в 1862–1863 гг. [1]. Однако было известно и другое, более раннее его исследование — «Кар-

тины природы» (1808), которое очень благожелательно было принято творческой интеллигенцией (см. о понятии «чувство природы» [2, с. 3–29]).

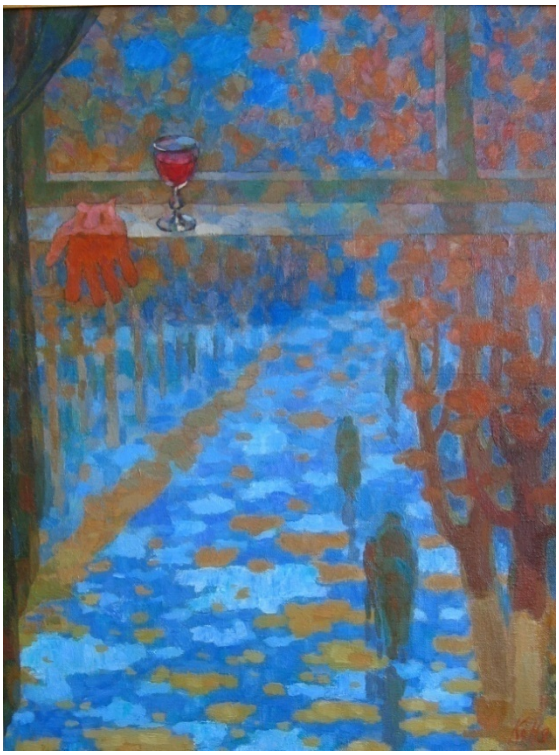
К концу XIX в. пейзажи крупных художников трудно было представить без включения в них философской проблематики. Последняя прописывалась в живописном полотне достаточно ясно, не требуя дополнительной расшифровки, так как опиралась на глубоко внедренные в сознание образованного зрителя образы и мотивы, передающие устройство земной жизни: небесное — земное пространство, стихия воды и света, время (время года, время суток), живая природная материя, природный мир и — культурная, социальная сферы, отраженные в образах и композиции картины эстетические понятия (красота, гармония) и др.

На рубеже XIX–XX вв. в русском изобразительном искусстве, связанном с модернизмом, сформировалась установка на значительное усложнение живописного языка (это отмечает в различных работах Д. В. Сарабьянов, напр. [7]). Структура изображения теряет связь с классической плановостью, художников увлекает задача моделирования изображения в форме многоуровневого знакового пространства, они отказываются от привычных трактовок образов и мотивов, наделяют цвета и цветовые сочетания новыми символическими значениями, изменяют жанровые характеристики; усложненный язык требует особого зрителя — интеллектуального интерпретатора. В этом модернизм близок постмодернистскому искусству. Кроме того, в практике художников эпохи модернизма реализовались идеи, ставшие средоточием эстетических дискуссий постмодернизма. Художники отказались от однозначной трактовки картины; последняя создавалась и понималась как «текст», открытый для множества индивидуальных интерпретаций, которые становились возможны в ситуации использования структур и образов, не обладающих достаточной информацией и мотивировкой для однозначной трактовки. Позже, в рамках рецептивной эстетики (Р. Ингарден и др.) это получит название концепции «пустых мест» («участков неопределенности»), которые понимаются как обязательный компонент любого текста.

Формой реализации названных установок стали жанровые сцены, в которых доминирующим был мотив игры с образами и зрительскими восприятиями (К. Сомов. Серия картин по мотивам

«комедии масок»: «Арлекин и дама», «Арлекин и Смерть» и др.), портреты, основанные на игре с природными образами и пространствами, главенство обозначенного предмета изображения в них было совсем не очевидным (Л. Бакст. «Ваза. Автопортрет»; трактовка картин Л. Бакста [6]) или же он был равноправным с другим предметом — природой (В. Борисов-Мусатов. «Водоем», «Весна»; характеристика картин [3]). Названные произведения обладают большим количеством природных деталей, которые наделены целым набором смыслов, сложно сконструированным пейзажным фоном. Кроме того, пейзаж синтезирован с другими жанровыми формами, что еще более усложняет его интерпретацию. Зритель должен обладать компетенциями искусствоведа, чтобы корректно обнаружить смыслы, развернуть их и свести в некую систему, тем самым дав адекватный картине вариант ее «прочтения».

Названные установки обнаруживаются и в новейшем искусстве, как в «столичном», или мегаполисном, так и в региональном. Примечательное явление среди современных региональных живописных работ — пейзажи художника В. Кононова, подчеркнуто пересоздающие натурные виды, обладающие философской доминантой: «Поздняя осень», «Набережная в Плесе», «Дивный сон». Это живопись, предназначенная для осмысления, отгадывания сути образов и деталей. Работы явно имеют общее с постмодернизмом в том, что результаты осмысления могут быть очень субъективны, в картинах нет единственного кода прочтения, оно может основываться на принципе свободных ассоциаций зрителя, обладающего определенными компетенциями.



Картина «Поздняя осень» строится на моделировании двух основных пространств.

Первое из них — пространство интерьерной среды. Оно в равной степени доказательно может прочитываться как взаимоисключающие варианты: 1) план комфортного, защищенного про-

странства, которое задается такими деталями, как штора и закрытое окно (стекло-преграда) — знаками защиты от внешнего осеннего мира; поддерживает эти детали бокал, наполненный красным вином, что должно означать наполненную жизнь, ее энергию; 2) план драматический, философский, ставящий проблему течения жизни и ее конца; эту трактовку задает та же штора, но которая имеет уже значение «занавеса» и тем самым представляет жизнь как некую метафизическую игру с заданным мотивом конца (опускание занавеса); 3) план социально-философский, ставящий вопрос об отношениях личности и массы; поскольку внешнее (масса) воспринимается с высокой точки зрения, меланхолически-отстраненно, то не исключается наличие модернистской идеи художника-творца как особой личности; 4) план психологический, имеющий определенность прочтения лишь в случае актуализации одного из значений такой детали, как перчатка: с одной стороны, есть ее нисходящая вертикаль (она направлена вниз); подобное расположение детали еще с первой волны романтизма в русском искусстве оценивается как мотив ухода жизни или ухода молодости (напр., О. Кипренский. «Портрет Авдулиной»), в этот контекст значения вписывается цвет — перчатка имеет цвет отживших листьев, а также бокал, вносящий в картину мотив одиночества; с другой стороны, в этой детали есть активность жеста, утверждения, есть символика цифры «пять»; следовательно, смысл этого плана, а также всей картины в целом может варьироваться в зависимости от психологического состояния ее интерпретатора.

Второй пространственный план — внешняя среда, она имеет драматическую доминанту, но ею не исчерпывается, что также делает возможной вариативность трактовки изображенного.

Доминанту образует мотив уходящей вдаль дороги, метафорически оборачивающейся и рекой, и небесным пространством с бегущими облаками, которые стилизованно повторены на мокрой поверхности дороги-реки. Моделирование внешнего пространства представляет жизнь как движение, осуществляющееся в одном направлении, — от начала к концу, потому что дорога-река не имеет пространственной перспективы, линия схождения земли и неба резко приближена к зрителю, а воздушная среда сильно оплотнена; это создает мотив тупика. Трагический смысл внешнего пространства

поддерживают фигуры людей, повернутые к зрителю спиной, и мотив осени.

Однако истинность доминанты оказывается неочевидной, если принять во внимание то, что мотив осени реализуется в образах, имеющих жизнеутверждающий смысл (прямые, высокие, прочные стволы деревьев с крупными ветвями, сдвоенные деревья переднего плана изображения, отражение небесного света на поверхности улицы). За счет этих деталей картина осени предстает в формах, выражающих энергетику жизни.

Таким образом, основу моделирования данной картины составляет принцип автономности различных ее деталей, придание им вариативности значений.

«Набережная в Плесе» видится вариантом предыдущей картины. В ней обнаруживаются тот же спектр философских вопросов и сходные художественные реше-ния. Однако ситуация, изображенная в «Поздней осени», применяется к другому времени суток и получает принципиально новое толкование, еще раз подтверждая таким образом установку современного искусства на множественность толкований изображаемого.

Картина более проста по композиции (исчезает мотив окна и противопоставление внутренней и внешней среды), уже это задает зрителю новую точку зрения — не осложненную явными или подразумеваемыми конфликтными отношениями и противоречиями. Меняется направление движения фигур; они движутся по линии разворота пространства к переднему плану, что имеет значение оптимистической формулы жизни.

Фигуры людей разворачиваются лицами к зрителям, находясь по отношению к ним в разной степени открытости; тем самым создается

ситуация коммуникации персонажей между собой и со зрителями, «другой» перестает быть для человека «чужим». Найденный принцип моделирования сюжета в пространстве картины разрушает характерное для постмодернизма понимание коммуникации как невозможной, фальши, возвращает характерное для долговременной национальной традиции понимание жизни. Множественные фигуры расположены по определенной логике их компоновки: очевидно, что базовым для художника является этический пласт человеческой жизни. Персонажи представляют разные формы человеческих отношений, демонстрируя общий, коллективный жизненный принцип — доброжелательность к внешнему миру, природному и социальному. Это видно в позах персонажей первого плана (искренность семейных доброжелательных отношений), в развернутости фигур второго плана к природному виду (философско-созерцательное восприятие пейзажа), в многолюдстве картины (сближение людей друг с другом).

Что же касается монохромного исполнения человеческих фигур (преимущественно бело-серого), то это можно понимать как деталь, выводящую к мотиву видения, сна, откровения, имеющего метафизический смысл. Названные мотивы с включенным метафизическим смыслом нередки в творчестве В. Кононова (например, «Дивный сон» и «Летний сон»), как, впрочем, и вообще в русском искусстве, особенно начала XX в. и рубежа XX−XXI вв.

Обе названные картины интересны для анализа, однако предложим интерпретацию только одной из них — «Дивный сон», остановившись на отдельных, наиболее характерных для XX в. мотивах. Данная картина имеет прямое отношение к пейзажу, так как в системе жанровых определений, связанных с описаниями природного мира, давно утвердилось понятие «городской пейзаж» (в научный обиход включено даже понятие «индустриальный пейзаж»). Вероятно, определение восходит к практике изобразительного искусства XVIII — первой трети XIX вв., в котором развитым жанром были «виды», особенно в творчестве Ф. Алексеева, Ф. Матвеева, С. Щедрина, предметом изображения которых был город; например, «Вид на Биржу и Адмиралтейство от Петропавловской крепости», «Вид на Московский Кремль со стороны Каменного моста» Ф. Алексеева.

«Дивный сон» можно понять как воплощение грезы о детстве, которого в самых разных его сторонах не хватает последующей жизни человека. В основе моделирования картины находится сопоставление ясного, цельного предметного плана, состоящего из объединенных цветом видов города и небесного пространства и наделенного поэтическим пафосом, и интеллектуального плана, включающего вопросы философского, социального, психоаналитического и искусствоведческого характера, требующие особого зрителя — компетентного интерпретатора. Образы, мотивы, композиционные приемы, цвет, свет предметного плана создают в картине мир бесконфликтный, упорядоченный, прочно устроенный, в котором возможны безмятежная игра и парение над землей. Мотив парения в «Дивном сне» обнаруживает общее с творчеством М. Шагала («Над городом», «Прогулка», «День рождения», др.; см. об этом [5]), т. е. с тем «архивом», который на протяжении всего XX в. не утрачивал актуальность для художников, тяготеющих к осмыслению самой сокровенной сути жизни.

Таким образом, принцип рассмотренного в статье моделирования интеллектуального пространства картины можно назвать стереоскопическим, понимая под этим актуализацию невидимых, неявных смыслов, возникающих за счет фрагментации изображаемого и его автономизации.

---

1. Гумбольдт А. фон. Космос. Опыт физического мирооописания / пер. с нем. Я. Вейнберга. М. : Фролов, 1863; Гумбольдт А. фон. Космос. Опыт физического мирооописания : в 3 ч. 2-е изд. / пер. с нем. Н. Фролова. М. : тип. А. Семена, 1862–1863.

2. Гурленова Л. В. Чувство природы в русской прозе 1920−1930-х гг. Сыктывкар : Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1998.

3. Лейтес И. И. Виктор Борисов-Мусатов. М. : Арт-родник, 2007.

4. Манин В. С. Архип Иванович Куинджи. Л. : Художник РСФСР, 1990.

5. Метцгер Р. Марк Шагал / отв. ред. И. Ф. Вальтер, пер. с англ. Т. Старостиной. Кельн : Арт-родник, 2001.

6. Пружан И. Н. Бакст. Л. : Искусство, 1975.

7. Сарабьянов Д. В. История русского искусства конца XIX — начала XX вв. М. : изд-во Московского ун-та, 1993.

Вера Сурво, Арно Сурво

Традиционное наследие Карелии: контексты и интерпретации

УДК7+391

В изменившихся условиях жизни символы народного искусства способны актуализироваться и перекодироваться. Сегодня традиционные символы вышивки как части культурного наследия народов Карелии приобретают новые конфигурации, значения и средства для их исполнения. Хотя ритуал дарения и обмена занимает видное место в карельских традициях, некоторые родовые объекты (иконы, ткани, и т.д.) находятся вне процесса дарения.

Ключевые слова: традиционное наследие, вышивка, текстиль, трансляция культурной памяти.

Vera Survo, Arno Survo. Traditional heritage of Karelia: contexts and interpretations

In the changed conditions of life the symbols of folk art are able to be actualized and to recode again. Now the traditional symbols of embroidery as part of the cultural heritage of the peoples of Karelia are subject to yet another actualization and recoding, acquiring new configurations, meanings and means for their execution. Although ritual gift exchange figures prominently in Karelian traditions, certain ancestral objects (icons, cloths, etc), which would be categorized as inalienable because of their distinct sacred significance, are kept out of the giving process. Nowadays, traditions as such have a corresponding significance in the transmission of cultural memory.

© Сурво Вера, Сурво Арно, 2014

Key words: traditional heritage, embroidery, textile, ancestral object, transmission of cultural memory.

Коллекции центральных российских музеев начали формироваться во второй половине XIX в., когда художественные ремесла еще были естественной и неотъемлемой стороной крестьянского быта. На примере олонецких коллекций Российского этнографического музея можно увидеть специфику отбора, комплектования и атрибутации артефактов того времени [21]. Представленные материалы не имеют полной атрибутации. Зачастую не указан уезд, только наименование губернии, что типично для XIX в.: указание на точное место изготовления и бытования вещи не считалось важным для научного анализа. Господствовавшая в тот период установка эволюционной школы Ф. Боаса главной задачей этнографии выдвигала не изучение народа, а изучение культуры в ее развитии. Вещевой материал должен был иллюстрировать развитие от простого к сложному в составлении так называемых эволюционных рядов. Для создания «этнических портретов» из каждой российской губернии отбирались наиболее яркие экспонаты. Подавляющее большинство этнографического материала из Олонецкой губернии представлено орнаментированным текстилем [35, с. 316–319].

Первые же собиратели и исследователи традиционной орнаментики отмечали ее глубокую символичность, связанную с представлениями о мифологической картине мира. Примечательны слова искусствоведа В. В. Стасова, понимавшего орнамент как своеобразную письменность: «У народов древнего мира орнамент никогда не заключал ни одной праздной линии. ‹...› Каждая черточка тут имеет свое значение, является словом, фразой, выражением известных понятий, представлений» [27, с. 207]. Благодаря многочисленным напластованиям, взаимопроникновению в диахроническом и синхроническом планах, «полотняный фольклор» [23, с. 77] относится к явлениям традиции с мощным интерпретационным потенциалом. Метакультурное значение «текстильной темы» отражено во многозначной латинской этимологии слова *текстиль*, что имеет смысловые аналогии как в традициях, так и в их научных и популярных интерпретациях: *textum* ’ткань, одежда, связь, соединение, строение, слог, стиль’; *textus* ’сплетение, структура, связное изложение’; *texo* ’ткать, сплетать, сочинять, переплетать, сочетать’ [см.: 22, с. 457; 55, с. 173–184; 59]. В при-

менении к средневековому искусству глагол *писать* мог означать два понятия: писать икону или фреску и вышивать цветными нитками на белом полотняном фоне [26, с. 1776−1777; 23, с. 37; 7; 8, с. 8]. Обращает на себя внимание этимология и семантика слов *узор* и *зреть* (’видеть’). В финском *kirjoa* ’вышивать’ и *kirjoittaa* ’писать’ этимологически родственны. Отождествление вышивки с идеей письма вплоть до уровня этимологии наблюдается и в латышском языке (*raksts* ’писать, отмечать, украшать, покрывать орнаментом’) [24].

Ю. М. Лотман отмечал характерную особенность изобразительного искусства, связанную с иллюзией создания тождества объекта и его образа. В этом процессе имеет место двойная кодировка, когда сначала несловесному тексту приписываются черты словесного, а на следующем этапе, наоборот, словесный текст наделяется несловесными (иконическими) признаками [14]. Исследователь рассматривал это явление в связи с поэзией и ее образами-«иконами», но модель применима и по отношению к другим культурным контекстам, проясняя, в том числе, изначальную востребованность орнаментированного текстиля у самых истоков изучения традиционного наследия. Впоследствии значение «иконических» символов прошлого усилилось с обращением исследователей к мифологическим контекстам, потенциал чего также использовался в процессе перекодировки символов в соответствии с теми или иными социально-политическими запросами. Вскоре в народном искусстве и созданных на его основе промыслах нашли отражение революционные перемены XX столетия. Идеологический подход предполагал формирование нового отношения к народному искусству, прежде всего, с социальных позиций и отождествление его исключительно с крестьянским творчеством, представлявшимся неким патриархальным прошлым России. Воинствовавшими атеистами, наряду с иконами, в России повсеместно уничтожались ткацкие станки и сжигались набойные доски. Традиционное наследие утратило свою роль в качестве фундаментальной части духовной культуры, подверглось переосмыслению согласно новым идеологическим канонам [20, с. 78].

Наряду с домашним вышиванием, в Карелии с конца XIX в. стал развиваться ремесленный промысел. В постреволюционный период мастерские были закрыты, но в 1929 г. кустарные промыслы возродились в виде артели «Хашезерская вышивка» (по названию села), в 1930–50-е гг. имевшей собственные мастерские в десятках заонеж-

ских деревень. В промысле было занято до 400 человек. Все вышивки выполнялись вручную. Основным направлением деятельности стало сохранение заонежской традиции. Поэтому широко использовались традиционный двусторонний шов, тамбур, тамбур по сетке и характерные для заонежского декора композиции с птицами, всадниками и фитоморфные мотивы с цветущими стеблями и цветами. Рукодельницы того времени называли в числе любимых именно эти сюжеты.

Как и в любом промысле, в образах заонежской вышивки выделяется архитипически укорененный и более подвижный пласты культуры. Нововведения способствовали раскрытию инновационного потенциала традиции, что приводило к неоднозначным результатам. В некоторых выставочных работах, созданных по эскизам профессиональных художников из московского Института художественной промышленности, наблюдался полный отход от традиционных образов. На вышитых панно (1940 г.) нашли отражение различные отрасли хозяйства Карельской республики, достижения социализма, демонстрировавшиеся на Всесоюзной сельскохозяйственной выставке и на выставке в Нью-Йорке 1939 г. с символичным названием «Строительство завтрашнего дня» (см.: Фабрика «Карельские узоры»). К подобным экспериментам относится и панно «Поход Тойво Антикайнена» (1947–1949 гг., эскиз выпускника текстильного института В. М. Агапова [11, с. 143; 32]. Политизированные сюжеты были «переведены» на язык изобразительных форм вышивки, что имело параллели в былинной традиции. В те же годы появлялись сюжеты-«новины» о колхозных достижениях, победах, вождях и героях [33]. Народное искусство должно было отражать достижения социалистического строительства. В новоделах использовались элементы традиционной поэтики, стилизация, подделки под подлинно народные произведения. Помощь деревенским сказителям оказывали профессиональные литераторы и фольклористы. «Внефольклорные произведения» не прижились в народной среде, да сами исследователи были вынуждены констатировать, что «нельзя наливать молодое вино в старые меха» [28, с. 62].

Идеологическая актуализация народной культуры происходила на фоне аналогичных тенденций в соседней Финляндии, для которой Карелия стала смыслообразующей периферией в процессе конструирования национальной мифологии. В связи с открытием выставки Национального музея Финляндии в 1923 г. У. Т. Сирелиус отмечал:

«Давайте же признаем, что нам не следует стыдиться своего рода и его деяний. Даже посетитель, приходящий в музей не с исследовательской целью, а лишь увидеть что-то, возвращается оттуда обогащённым. Он смог познакомиться с чем-то новым и чарующим, с чем-то таким, что оставляет след в его сознании. Яркие, разноцветные, украшенные высокохудожественной вышивкой народные костюмы свидетельствуют о том, что наше племя не было обделено чувством прекрасного» [56, с. 200; пер. цит. по: 48, с. 150]. Выставка конструировала безусловность культурной и исторической общности финно-угров. В представленной коллекции традиционной одежды акцент делался на сине-белой гамме цветов (цвета государственного флага Финляндии), тогда как особенно яркие цветовые решения и элементы, не соответствовавшие представлениям о «чистой» национальной культуре и ассоциировавшиеся с инаковостью, буквально и символически удалялись за пределы визуального ряда [48, с. 149–150], переводились в разряд семиотически «несуществовавших» текстов [15].

В наибольшей степени ожидания любителей старины смогли реализоваться в оккупационный период 1941−1944 гг. В Олонце и ближайших карельских деревнях были организованы мастерские, где под руководством финляндских кураторов девушки обучались у женщин старшего поколения искусству вышивки. Женщины трудоспособного возраста были задействованы в сельском хозяйстве и на лесозаготовках. К 1944 г. на курсах для юных вышивальщиц и в мастерских училось и работало около 300 карелок. Продукция (текстиль, шляпы, куклы) реализовывалась в Финляндии. В частности, партия изделий была изготовлена по заказу известного дома мод и магазина «Стокманн». Поддержание традиционных видов рукоделий и возрождение «восточнокарельской» вышивки имело пропагандистские цели. В публикациях для финляндской общественности подчеркивались карельские истоки общефинской национальной культуры и, видимо, преувеличивалось восторженное отношение «соплеменников» к занятиям рукоделиями [60; 43, с. 191, 194; 51; 47, с. 132]. Производство аналога советских «новин» [ср: 33; 28, с. 62] было поставлено на поток. Полевой работой, последующей верификацией материала, публиковавшимися статьями и книгами финляндские исследователи не только научно обосновывали планы по созданию Великой Финляндии, но и представляли «родственное» население оккупированных территорий культурно принадлежащим Финляндии и не

имеющим никаких общих черт со славянской культурой или мировоззрением [43, с. 183, 198; 42, с. 16]. Качество интерпретаций отражено в рассуждениях Р. Толонена, с 1942 г. руководившего сбором и складированием икон, вышитого текстиля и прочих исторически ценных предметов. В отчете о проделанной работе он восторженно повествовал о высочайшем мастерстве вепсской вышивки, в одном из карельских узоров усмотрел изображение «ассирийского бога войны» и на том же уровне компетенции истолковал красный цвет русской заонежской вышивки: «Не знаю, может, это примитивное восхищение красным цветом или пропитанность догматичностью большевисткого периода» [пер. цит. по: 52, с. 122]. «Восточнокарельские» материалы значительно пополнили коллекции Национального музея Финляндии и стали основой для фондов других финляндских музеев.

Оккупанты безуспешно пытались привлечь к производству «этнографического» материала также работниц «Хашезерской вышивки», закрывшейся в начале войны. Не добившись желаемого, белофинны разрушили предприятия, разворовали мебель и станки. Сразу после освобождения Заонежья в октябре 1944 г. организатор мастерской и ее бессменный руководитель П. Г. Назарова принялась за возрождение артели. Из довоенного состава в нее вошло лишь 12 вышивальщиц, но началось обучение молодежи. Уже в первой половине следующего года артель перевыполнила плановые задания [32].

В конце 1950-х гг. мастерские были объединены в предприятие «Заонежская вышивка» (г. Медвежьегорск), продукция которого была востребована в Карелии: салфетки и полотенца с заонежской вышивкой были почти в каждом доме. Сегодня оно действует под названием «Карельские узоры». Переименование предприятия интересным образом отражает динамику изменений, происходивших в отношении «пользователей» декоративно-прикладного искусства: на смену переименованиям локального уровня пришло региональное «имя» («Карельские узоры»), более рефлексируемое туристической аудиторией и в целом горожанами. Предприятие пережило экономические трудности перестроечных и постперестроечных лет. Количество вышивальщиц сократилось до минимума (в 2011 г. около 30 человек). Помимо медвежьегорской фабрики до конца 1950-х гг. работали мастерские в заонежском селе Шуньга. Несколько лет назад Республиканский Центр народных ремесел выступил с инициативой привлечь старых мастериц к обучению традиционной вышивке молодых женщин де-

ревни. Для этого Центр готов организовать курсы, прислать специалистов и обеспечить мастерскую необходимым оборудованием. Продукцию предполагается реализовывать в специализированном магазине Центра в г. Петрозаводске. «Это не только попытка возрождения ремесла, но и решение проблем социального плана: в Шуньге самый высокий уровень безработицы в Заонежье. Для местных женщин освоение вышивального мастерства могло бы решить проблему трудоустройства, дать возможность безработным получить новую профессию» (из интервью с преподавателем М. Коршаковой на выставке «На родине шунгита», в экспозиции которой была презентована продукция фабрики «Заонежская вышивка» и история этого ремесленного промысла. Петрозаводск, июнь 2010 г.).

Приоритетом в ассортименте «Заонежской вышивки» долгие годы оставались традиционные мотивы. Работницы собирали по заонежским деревням вышивки в совместных экспедициях с сотрудниками карельских музеев. Композиции разрабатывались художниками Московского Научно-исследовательского института художественной промышленности Л. С. Филоновой, Н. Н. Дзагуровой, А. М. Панфиловой. В 1970–80 гг. в магазинах Карелии можно было приобрести широкий набор изделий с фабричной тамбурной вышивкой по мотивам узорочья начала XX в. Современные изделия украшены машинной вышивкой (полотенца, постельное белье, различные вещи для кухни, одежда). Продукция в основном ориентирована на туристов, которые интересуются значением тех или иных узоров. В 2010 г. на фабричной ярмарке среди прочей продукции было множество свадебных полотенец, украшенных сюжетами цветущих деревьев и женскими образами в окружении птиц. Вышивка выполнена тамбурным швом на белом полотне, характерным для заонежской традиции, что не всегда можно сказать о самих сюжетах и их интерпретациях:

Это *дева с младенцем во чреве* просит ангела о счастье и благополучии для ее нерожденного ребенка. В этом полотенце — вся символика. Это то, что нужно для жизни человека: счастье, достаток и благополучие. Все остальное — слагающие этих трех основных ценностей… Написано «Хлеб да соль», а на другом конце — «Совет да любовь». Покупают и для свадеб, потом оно может сохраниться на всю жизнь, перейти по наследству... (ярмарка изделий фабрики «Карель-

ские узоры», интервью с продавцом Натальей (ок. 50 лет). Медвежьегорск, июль 2010 г.).

На одном из полотенец помимо человеческой фигуры вышита рыба, что экскурсовод объяснила параллелями с карельской (православной) традицией:

Рыба — это символ достатка у карел. Карелы не приступали к рыбной ловле, если у них не было рыбы, сделанной из глины или из дерева… Тогда они лепили из хлеба, чтоб самим поесть и поменяться с другими. Рыба — не только у карел. Она и в Китае — символ достатка, в Израиле — символ христианства, в Египте — символ мудрости…

Рыбный промысел по-прежнему играет существенную роль в сельской жизни, являясь иногда единственным источником дохода. Однако изображение рыбы не встречается в вепсской, карельской или русской традиционной вышивке. Местные жители равнодушны к культурным новациям, востребованным среди посетителей различных фестивалей, но не имеющим ни символического, ни, тем более, практического значения. В повседневности — проблемы с трудоустройством и перекупщики, которым улов сбывается за бесценок:

– А какие перспективы тут?

– Бог его знает!

– Все как-то грустно у вас...

– А чего грустно-то? Грустно было сегодня [по озеру на лодке] проезжать, одну щуку упустил... А остальное-то — ладно... (из беседы с местными жителями; дер. Космозеро Медвежьегорского р-на, 2007 г.).

К тематике традиционной символики обращены различные музейные и образовательные проекты. Мастера-ремесленники углубляются в толкования своих работ, привлекая языческую мифологию (сюжеты рун калевальской метрики, рунические символы, славянские божества). В изделиях из ткани, дерева, керамики используются узнаваемые образы, отражающие специфику местных традиций. Узнаваемыми являются и фигуры, взятые из традиционных вышитых композиций. Антропоморфные и орнитоморфные образы традиционной вышивки перекочевали также на деревянные поверхности «карельских оберегов», «славянских амулетов», «рунических символов». В

сувенирной продукции присутствует немало апотропейных символов (домовики, куклы-обереги), способных, согласно аннотациям, снять сглаз, порчу и т. п. Заметной тенденцией стало осовременивание традиционного визуального ряда в дизайнерских работах. Изучение народного искусства стало в Карелии частью учебно-воспитательного процесса в образовательных и культурных учреждениях различного уровня. Обращение к этнокультурным традициям является одной из наиболее актуальных проблем современного художественного образования.

Схожие процессы происходят в Финляндии, естественно, обладая местными особенностями. В послевоенный период интерес к традиционной культуре увязывался с общей тенденцией фольклоризма, ставшего особенно популярным в 1960−70-х гг. в виде т. н. «карельского ренессанса». В этнографических работах конца XIX — начала XX вв. (Т. Швиндт, А. Хейкель, У. Т. Сирелиус) народные ремесла и промыслы рассматривались в качестве эстетически ценного образца народного декоративного искусства. В «карельском ренессансе» увлечение эстетикой декора вернулось на круги своя, вышивка выполняет роль нарративно-иллюстративного фона в ностальгических отсылках авторов альбомов, пособий и их аудитории к сельскому прошлому и военным воспоминаниям (из последних изданий данного корпуса текстов см., напр.: «Käspaikka. Muistiliina» («Полотенце памяти») [46]). В сфере рукоделий нашли себе применение специалисты по вышивке, работавшие в «Восточной Карелии» в период оккупации.

Ученые, занимавшиеся традициями карел и вепсов, по-прежнему на первое место ставили этнический аспект, были заняты поиском родственных черт, тогда как, например, социальные и экономические стороны жизни не привлекали особого внимания, поскольку в них интерпретаторы видели лишь отражение русского влияния [34, с. 165]. При отсутствии преемственности изучения семантика традиционной вышивки не стала предметом интереса ученых. Предпочтение отдавалось понятным и близким массовой культуре аспектам, т. е. производному от нее самой: вышивальное ремесло как хобби пожилых людей, знаковые функции костюма, роль традиционных рукоделий в промышленном обществе и прежнем деревенском социуме, эстетика рукоделия, социальные и личностные аспекты восприятия рукоделия вышивальщицами, семантика костюма и т. п. [см., напр.: 40; 41; 45; 55; 50]. Научное изучение семантики традиционной вышивки застыло

на уровне византийских и арабских параллелей У. Т. Сирелиуса [58, с. 372–381], когда первостепенное значение имели внутрикультурные установки исследователей, увлеченных конструированием «племенного» родства финно-угров и «аутентичного» визуального ряда для эпоса «Калевала». Отправляясь в Карелию, И. К. Инха писал «Обществу Финской Литературы»: «Моим первоочередным намерением было бы собрать материалы, которые потом могли бы использоваться в иллюстрировании Калевалы, в географических описаниях и в этнографических целях» [39, с. 84]. Вышивка православных карел менее всего подходила для обоснования околокалевальской риторики, построенной на иных образах и довольно однозначных представлениях о религиозно-цивилизационных границах: «Там, где коридоры культуры кончаются, и сама природа берет свое начало, встает образ Вяйнямёйнена. Будто хочет он показать и напомнить, что это был он, кто вывел Фин(лянд)ский народ из дикого природного состояния к знанию и умению» [54, с. 319–320].

Исключение среди финляндских исследований составляла дипломная работа А. Луккаринен «Käspaikka» («Полотенце») 1982 г., посвященная орнаментике и обрядовой роли карельских вышитых полотенец. На основе материалов Национального музея Финляндии исследовательница провела картографирование по различным районам Карелии и восточной Финляндии с приведением статистических данных по технике исполнения и тематике орнамента, а также использовала сравнительный музейный материал, собранный у тверских карел и в Ингерманландии. Из использованных научных источников треть составляют труды российских ученых, причем остальные работы имеют, как правило, дискрептивный характер: «О полотенце у нас публиковались статьи в журналах по рукоделиям и в периодических изданиях, но никакого более широкого обзора не существует. Буквально в последние годы оно стало предметом внимания в связи с возрождением карельскости и карельской традиции, и в 1979 г. появилось целых две брошюры, в которых представлены фотографии и сведения о полотенце и его использовании» [49, с. 2]. В одной из этих брошюр приводится вышивка из Суоярви (Приладожье). Авторы атрибутировали ее как пример явного западного влияния, имеющего свои корни в XV–XVI вв. В качестве «контекста» фигурируют рукоделия католических монастырей, активная торговля Выборга с немецкими и голландскими городами, византийское влияние и т. п. [44, с.

41]. Как показывает сравнительный архивный и полевой материал, такие вышивки датируются концом XIX в. Они появились под влиянием городских узорников и вписываются в один ряд с множеством подобных изделий. Почти идентичные вышивки бытовали в Каргополье, Заонежье и Вытегорском уезде [30; см. также: 31, с. 212].

У. Т. Сирелиус писал из пинежской деревни во время экспедиционной поездки по Беломорью (1911 г.): «Особенно заслуживают упоминания полотенца, носки и варежки, украшенные геометрическими узорами — такими же, что, по крайней мере, еще недавно бытовали по всей Северной России: в Русской Карелии, в зырянском крае и вплоть до вогульских земель» [57, с. 11; 29]. В наблюдении финляндского этнографа говорится о древнейшем пласте орнаментики Русского Севера. Многообразие вариантов орнаментальных композиций, обусловленное многими факторами (историческими, культурно-религиозными), существовало почти в одном временном диапазоне. В течение второй половины XIX — начала XX вв. бытовали как архаичные, так и более поздние тамбурные вышивки, украшали они один и тот же круг вещей (в основном ритуального назначения), что поддерживало их смысловые взаимосвязи. Пласты традиции существовали синхронно, и символичность орнаментики сохранялась в рамках единой мировоззренческой системы. Об этом свидетельствует тот факт, что композиции орнамента, декоративные швы, цветовая гамма на протяжении столетий не претерпевали принципиальных изменений. Разумеется, нововведения присутствовали и в этой сфере народной культуры. Однако с введением новых образов прежние не изымались. Происходило либо «вписывание» заимствованных элементов в архаичные композиции, либо появлялись новые сцены и сюжеты, но и в них присутствовали прежние мотивы, например растительные (в новых изводах), восходящие к символике плодородия, а сами сцены символизировали благополучную и счастливую жизнь. Изготовление текстиля имело важное социопрагматическое значение. Например, прядение и вышивание на беседах, во время «родовых гостеваний» по престольным праздникам, являлись публичными актами, в которых девушка-невеста демонстрировала свои умения и готовность к браку. В северной русской традиции для девушек предбрачного возраста вышивание (наряду с умением прясть и ткать) являло собой обязательную институционализированную форму поведения,

основной функцией которой было приобщение молодого поколения к устоявшимся нормам и ценностям.

М. Моос сводил понятие дара к обязательствам дарить, принимать и отдаривать, подчеркивая несостоятельность рассуждений о «бесплатности подарка» [19]. М. Годелье переносит внимание «с вещей, которые дарят, на вещи, которые хранят», представляющих собой «неотчуждаемую часть» социума, которая не подлежит дарению-обмену: «Общество, идентичность не могут пройти сквозь время и служить фундаментом как индивидам, так и группам, которые составляют общество, если не существует фиксированных точек, реальностей, изъятых (временно, но основательно) из обменов дарами и товарных обменов» [6, с. 15, 235; 9]. В свадебной обрядности четко прослеживается присутствие этих двух категорий передаваемых предметов. Большинство из них служили в качестве даров, предусматривавшихся свадебным сценарием, но вне обмена оставались «поколенные» вещи («поколенное» полотенце, икона), имевшие сакральную функцию «неотчуждаемой части». Заготовленных в девичестве текстильных изделий было несколько десятков, а в богатых семьях и нескольких сотен, что характерно для всех традиций Русского Севера. Наиболее ценными считались двух-, трехпоколенные полотенца, расшитые жемчугом кокошники, жемчужные серьги, шитые золотом платки. На вепсской свадьбе во время венчания сваха накрывала плечи невесты полотенцем, побывавшим на свадьбах ее матери, бабушки и т. д. Кроме того, трехпоколенное полотенце использовалось в лечебных ритуалах. Адресат «поколенной» вещи становился лишь ее временным хранителем до тех пор, пока не возникала необходимость повторить акт передачи в следующем поколении: мать отдавала такое полотенце дочери, но на новом витке жизненного цикла оно возвращалось в исходный смысловой континуум, когда дочь становилась матерью, готовила приданое своей дочери, передавала ей семейную и родовую ценность. Земельные наделы и материальные богатства наследовались по мужской линии. Выполняя роль хранителей «неотчуждаемой части», женская линия социума обеспечивала передачу традиционных ценностей и моделей поведения в обрядовой практике всего жизненного цикла [30].

Сосредоточение в символизме «поколенной» вещи основ и преемственности традиционного мировоззрения делает ее важнейшим транслятором культурной памяти. Такая вещь включена в ритуал, но

в то же время она имеет обособленный статус «неотчуждаемой части», что составляет смысл обрядового действа, скрываемый за его предметными, вербальными и акциональными кулисами: «символ, представляя собой законченный текст, может не включаться в какой-либо синтагматический ряд, а если и включается в него, то сохраняет при этом смысловую и структурную самостоятельность. Он легко вычленяется из семиотического окружения и столь же легко входит в новое текстовое окружение. С этим связана его существенная черта: символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [17, с. 3].

П. Г. Богатырёв отмечал, что с изменением общества меняется обрядовая форма и ритуальные предметы, но новые верования и обряды создаются редко [3, с. 184]. В отношении архитектурного орнамента данное соотношение формы и содержания прослежено О. Шпенглером, видевшим в исчезновении орнамента просто смену языка культуры. Проследив «эволюцию» разрыва между изображением и его смысловой стороной в процессе развития архитектурных стилей, философ обращается к истокам целостного миропонимания: «собор не орнаментирован; *он сам есть орнамент*» [36, с. 25]. Несмотря на социально-экономические условия, приведшие к исчезновению вышивки, текстиль по-прежнему наделяется ритуальным содержанием и используется в заветных приношениях. Наряду с другими дарами, женщины продолжают нести в святые места одежду, полотенца, пелены из покупного материала с фабричными узорами, подчас дополняющиеся непритязательно нашитым крестом или написанной от руки молитвой. Обетные кресты, заветные часовни, культовые камни, святые источники обычно располагаются на границах обжитого пространства или в явном удалении от него, в пределах (не)видимости. Святое место служит свидетельством неисчерпаемости взаимосвязей с трансцендетной реальностью; пограничье этнорелигиозного ландшафта обладает периферией иконически неявленных смыслов «отсутствующей структуры» [38, с. 327, 357]. Заонежане рассказывали о паломнице, побывавшей у источника «Три Ивана» и задавшейся вопросом о *смыслах отсутствия* в его названии: «Значит, где-то есть еще два Ивана?!».

С исчезновением некогда богатого узорочья происходило преодоление разрыва между планом выражения и планом содержания ритуальной практики. С прекращением льноводства, исчезновением вышивального мастерства и обрядового разнообразия из повседневности традиция нашла воплощение в религиозно-магических контекстах. Функциональная специфика народной религиозности обусловлена ее неподконтрольностью со стороны сменяющейся моды на идеологический мейнстрим и колебания экономической коньюнктуры. Кризисные ситуации, разрешаемые с помощью заветных приношений, затрагивают базовые сферы и ценности жизненного цикла: деторождение, болезнь, смерть, семейное благополучие. На данном уровне менее всего значима внешняя атрибутика, которой уделялось не столь важное значение и в прошлом, когда забывалось значение архаичных образов. Многообразие орнамента утратило былое значение, но осталась важная роль собственно вещи, наделяемой смыслами отсутствия орнамента. С 1930-х гг. традиционные свадебные церемонии зачастую вообще не проводились, и, соответственно, ритуалы и дары лишились привычных контекстов. В крестьянских хозяйствах прекратилось выращивание льна, а значит и производство домотканного холста. Вместе со ткацким станом дезактуализировалась сама основа вышивального рукоделия. Потенциал исчезнувшего обрядового разнообразия сосредоточился в повседневной религиозности и прежде всего в *заветных* приношениях, манифестирующих *поколенный* смысл *традиции*: *tradere — передавать, вручать, завещать*.

Гердеровские универсалии по поводу уникальности каждого народа и его традиций в идеологических контекстах XIX–XX столетий трансформировались в практику относительной самобытности национальных культур, не имеющих смысла без бахтинского «другого»: «Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах» [1, с. 24–25]. Ключевая метафора осталась прежней; гердеровское «зеркало истины», заглянув в которое можно было увидеть «звонкие украшения наших отцов-варваров», чтобы «заменить их подлинной культурой и гуманностью» [5, с. 458], повторилось «человеком у зеркала» [2], соответствуя смене самоописательного кода: «Необходимость этапа самоописания связана с угрозой излишнего разнообразия внутри семиосферы: система может потерять единство и определенность, и ”расползтись”. Идет ли речь о лингвистических, политических или культурных аспектах, во всех случаях мы

сталкиваемся со сходными механизмами: какой-то один участок семиосферы (как правило, входящий в ее ядерную структуру) в процессе самоописания — реального или идеального, это уже зависит от внутренней ориентации описания на настоящее или будущее — создает свою грамматику. Затем делаются попытки распространить эти нормы на всю семиосферу. Частичная грамматика одного культурного диалекта становится метаязыком описания культуры как таковой» [16, с. 255].

В финляндском культурном пространстве сложился особый «полотенечный» дискурс, отвечающий ностальгическим и военным воспоминаниям. В свою очередь, для российских интерпретаторов характерно обращение к архаичным смыслам орнамента как в научных исследованиях, так и в работах современных мастеров, а преемственность религиозных практик обеспечивает актуальность традиционного ритуального использования текстиля. Изымаемые из привычных контекстов традиционные символы играют в современной культуре двойственную роль «открытых произведений», «произведений-в-движении» (work in movement), значения которых не застывают в замкнутую, окончательную систему [см: 37, с. 384], но эта «открытость» также способствует некритичному осовремениванию традиции, когда, как отмечает Н. М. Некрасова, *народное* подменяется *массовым*, а само народное искусство выдается за «ремесло» с предпочтениями в пользу примитива, как якобы подлинно народного. С этим же связано желание части интерпретаторов усматривать в традиционном наследии исключительно языческое содержание, трактуемое довольно произвольно: «В художественной практике это порождает многие болезненные тенденции. В образовательной сфере нередкий перевес акцентов в сторону темных, низких сил: чертей, леших, домовых и прочее. Практикуется далеко не безопасный метод ”погружения” детей в архаические образы с целью так называемого ”проживания” языческой картины мира. Первокласснику предлагается воспроизводить в игровом плане — в лепке, рисунке — демонических персонажей. т. е. вживаться в демонологию. Зачем? Что может дать ребенку задание изготовить ”портрет нечистой силы”,”модель домовенка”? И это происходит в программах. Есть, конечно, и другое направление и программы. И все же, где же духовные эмпирические глубины народного искусства, где богатство его светлых созидательных начал, чем оно чарует и взрослого и ребенка, воздействует нравствен-

но эстетически и этически силой своих образов?» [20, с. 78; см. также: 25, с. 246; 4, с. 43].

В ремесленной продукции нередко используются «универсальные», но чуждые для данного региона изобразительные мотивы, появляются калевальские эпические персонажи в обрамлении заонежского узорочья, хотя с традиционной вышивкой Карелии не были связаны ни образы эпоса «Калевала», ни былинное творчество и т. д. Подобное осовременивание символов расширяет покупательскую аудиторию, состоящую в основном из отечественных и зарубежных туристов. Экзотизация и квазимифологизация прежнего сельского быта переводит этническую культуру в разряд одного из секторов рыночных услуг: этнокультурный опыт становится частью симулятивных развлечений, традиция облекается в «бутафорско-театрализованные» [10, с. 86] формы, адаптированные к культурному уровню среднестатистического потребителя.

Противоречивость подходов в изучении прошлого и современности традиций обуславливается их географическими, конфессиональными, политическими, этническими особенностями, но превалирующее значение имеет смысловой запрос (явный или неявный) со стороны самой интерпретирующей стороны. Акцентирование внимания ученых на одних этносах и культурах, игнорирование других, изменения, претерпеваемые музейным делом, мода на те или иные темы изучения и пр. свидетельствуют не только о специфике и динамике научных тенденций, но также об ожиданиях культурно-идеологических пространств, представителями которых являются интерпретаторы. Не переставая быть «сгустком человеческих отношений, <...> символом этих отношений» [13, с. 193], традиционное наследие сегодня становится также предметом всевозможных спекуляций и симуляций. В итоге, символ эволюционирует до узора-принтера, обретая мертвое совершенство в «застывшем стиле», с хирургической хладнокровностью препарированном О. Шпенглером [36, с. 23−26].

Как и прежде, апеллируя к традиционному наследию, современные культуры пытаются узреть в себе нечто непреходящее — в той или иной мере (не)обоснованно. В противостоянии символа и его текстовых упрощений напоминает о себе инвариантная реальность, где бытие на грани человеческих возможностей вступает в онтологическое противоречие с цивилизаторским конформизмом. Конвейерное

текстопроизводство строится на десакрализации наследия прошлого и разделении информационного поля согласно взаимоисключающим моделям местечкового этноцентризма и мультикультурного сумбура. В одном случае, культура целиком превращается в «неотчуждаемую часть», на которую по большому счету никто и не претендует, в силу ее отстраненности от социальных пр. реалий; в другом — патология сплошного «культурного обмена». В этом не более чем подражание традиционному мировосприятию, в котором регламентация статуса «неотчуждаемой части» и предназначенных для обмена даров, напротив, нацелена на обеспечение иконическо-риторических взаимосвязей между практическими и символическими аспектами жизни социума, что точно подмечено в рыбаковском определении «полотняный фольклор».

Значение контекста, к осознанию чего в итоге пришла гуманитарная наука, подчеркивалось еще пионерами полевой работы. Более столетия назад В. Салминен, в будущем известный фольклорист, писал об увлечении собирательством, игнорирующем элементарные данные о функции и среде бытования материала: «Существует и такое собирательское рвение, когда считается достаточным, если для музея удается “спасти” хоть бы последнее кантеле кантелиста, и нет дела до того, что он уже не в состоянии продемонстрировать свое умение. Деревянный ящик собирателю важнее, чем то, как он используется» [53, с. 17]. В конечном счете, проблема в *смысле*. Неоднозначный финский перевод раскрывает многогранность этого, казалось бы, эфемерного понятия, в зависимости от контекста, означающего *sisältö* ’содержание’, *merkitys* ’значение’ и *tarkoitus* ’назначение’. Р. Ф. Итс нередко резюмировал свои лекции: «Народы мудры!» Наверное, традиционная мудрость в следовании устоявшимся канонам, составляющим суть «неотчуждаемой части» и обеспечивающим приоритет экстраутилитарного над фактологией повседневности. Если же сами каноны подвергаются симуляции, то становится актуальной способность к обратному преодолению содержательного разрыва между «миром знаков» и «миром фактов» [18, с. 14], когда хранимая или создаваемая вещь наделяется не только символическим значением, но и обязательным практическим назначением.

Первый в Карелии школьный музей был открыт в 1894 г. в ливвиковском Сямозере (совр. поселок Эссойла Пряжинского района). В музее были представлены орудия труда и предметы карельского быта:

коса, вилы, лопата, веретено и т. п. Надписи под экспонатами делались на карельском и русском [12, с. 53]. На первых порах карельские дети имели весьма скудный словарный запас русского языка и ограниченные представления об окружающем мире вне привычной сельской действительности. Школьный музей был единственным культурным центром в деревенской местности. Инспектор народных училищ тогда писал: «В карельских училищах существуют школьные музеи, составленные учителем из более или менее разных предметов природы и быта карельской местности. Эти музеи всместе с рисунками-приложениями к тексту в руководстве Вольтера служат весьма полезным способом при наглядном обучении детей-кареляков русскому языку вообще и в частности русской разговорной речи» [цит. по: 12, с. 53].

Работа современных школьных музеев и творческих студий строится на ином императиве, когда в учебно-воспитательном процессе новые смыслы обретает «поколенная» роль традиционного наследия: «Когда этот предмет вводился в школьную программу, двенадцать лет назад, то на первых уроках приходилось объяснять буквально «на пальцах», что из себя представлял традиционный заонежский быт. Дети того времени еще имели хоть какое-то представление о заонежской утвари, традиционных предметах. Многие сегодняшние школьники, например, никогда не видели угольного самовара и даже не представляют, что такое русская печка. Старые дома разрушены, семьи живут в современных квартирах, в других домах — переделанных. Многие приехали из городов, здесь живут на современный лад. Поэтому, чтобы окунуться в ту среду XIX–XX вв., возникла необходимость собрать эти вещи. Вот урок «Ремесла крестьян Заонежья» — мы изучаем, чем занималась крестьянская семья. Берем в руки предметы по теме, выясняем, как это использовалось. Или тема «Одежда заонежан» — приходим сюда. Я говорю: «Давайте, одевайте сарафаны!» То есть это не музей, где экспонаты под стеклом — только смотреть. А наш музей для того, чтобы трогать, изучать, одевать, работать, может быть. Понимаете? Погружение в эту среду — вот цель нашего музея. Сначала мы ходили по деревням, у знакомых что-то собирали. А теперь уже ребята сами тащат. Вот вчера, буквально, женщина принесла сапоги. Говорит, на чердаке валялись. Но сапоги сшиты ее прадедом, а ей самой уже 45–50 лет. Так что сапоги начала

XX в., а может и раньше еще...» (из интервью с куратором музея учителем географии Т. Г. Кондратьевой; Толвуя, июнь 2007 г.).

При отсутствии реальной экономики на местном уровне, не просто обеспечивающей деятельность культурных организаций, но, прежде всего, трудоустраивающей население и формирующей жизнеспособную социальную среду, краеведение, музейное дело, различные осовремененные формы традиций обречены на маргинальное положение в качестве хранителей и производителей реликтового продукта. Среди образовательных приоритетов сегодня подчеркивается изучение истории и традиций родного края, что одинаково актуально как в условиях города, так и в сельской местности. Насущной проблемой остается сопряжение «поколенной» модели с повседневностью, наполнение ее экономическим и социальным содержанием.

---

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М. : Худож. лит., 1975. 504 с.

2. Бахтин М. М. Человек у зеркала [1943] // Бахтин М. М. Собрание сочинений : в 7 т. М. : Русские словари, 1997. Т. 5: Работы 1940-х — начала 1960-х гг. / ред. С. Г. Бочаров, Л. А. Гоготишвили. С. 71.

3. Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии [1937] // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М. : Искусство, 1971. С. 297−366.

4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть [1976] / Пер. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. : Добросвет, 2000. 389 с.

5. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества [1784—1791] / пер. и прим. А. В. Михайлова. М. : Наука, 1977. 705 с. (Серия «Памятники исторической мысли»).

6. Годелье М. Загадка дара [1996] / пер., авт. примеч., авт. указ. А. Б. Щербакова. М. : Восточная литература, 2007. 293 с. (Серия «Этнографическая библиотека»).

7. Гринкова Н. П. Термины вышивания в русских диалектах // Уч. зап. Ленингр. гос. пед ин-та им. А. И. Герцена. Т. XX. Л., 1939. С. 173–192.

8. Дурасов Г. Русская народная вышивка архаического типа и ее образы (по материалам Музея народного искусства) // Изобразительные мотивы в русской народной вышивке / сост. Г. П. Дурасов, Г. А. Яковлева; авт. вст. ст. Г. П. Дурасов. М. : Советская Россия, 1990. С. 5−26.

9. Зенкин С. Небожественное сакральное (Заметки о теории, 19) // Новое литературное обозрение. № 97. 2009. С. 324–333.

10. Итс Р. Ф. Введение в этнографию : учебное пособие для студентов гуманитарных специальностей вузов. 2-е изд., испр. и доп. [Первое изд. в 1974 г.] Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 168 с.

11. Калинин Е. С. Художники Карелии / сост. З. Г. Юсупова. Петрозаводск : Петропресс, 2000. 160 с.

12. Калинина Е. А. Народная школа как культурный центр сельской округи (по материалам Сямозерской волости Петрозаводского уезда Олонецкой губернии) // Рябининские чтения — 2007 : материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера / отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск : Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи», 2007. С. 51−53.

13. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Прогресс, 1976. 493 с.

14. Лотман Ю. М. Иконическая риторика // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М. : Языки русской культуры, 1996. С. 74–86.

15. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3-х т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин : Александра, 1992. С. 200–202.

16. Лотман Ю. М. Семиотическое пространство // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968—1992) / сост. М. Ю. Лопшан. СПб. : Искусство-СПб, 2000. С. 250–256.

17. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам, XXI. Тарту : Тартуск. гос. ун-т, 1987. (Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та, вып. 754). С. 10−21.

18. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М. : Искусство, 1970. 384 с.

19. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах [1925] // Мосс М. Общества. Обмен. Личность.Труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл. и комм. А. Б. Гофмана, отв. ред. И. С. Кон. М. : «Восточная литература» РАН, 1996. С. 85−111.

20. Некрасова М. Н. Народное искусство как духовный феномен. Проблема научного понятия и места в современной культуре // Этно-национальные доминанты в культуре и искусстве народов Урало-Поволжья : сборник статей / отв. ред. К. М. Климов. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2001. С. 73−87.

21. Описи Российского Этнографического музея: колл. 641, 820, 919, 934, 975 и др.

22. Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. М. : Аграф, 2001. 608 с.

23. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М. : Наука, 1981. 608 с.

24. Рыжакова С. И. Raksts («орнамент», «узор») в латышской народной культуре // Живая старина. 1998. № 3. С. 6–8.

25. Соловьева А. Н. От этноладшафта к медиаландшафту: репрезентации этнокультуры в туристическом дискурсе // Поморские чтения по семиотике культуры: Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера : сб. научных статей / отв. ред.

Н. М. Теребихин; сост. Н. М. Теребихин, А. О. Подоплекин, П. С. Журавлев. Архангельск : Поморский гос. ун-т., 2008. С. 241−248.

26. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка : в 3 т. Репринтное издание. [1902] Т. 2: Л-П. М. : Гос. изд-во иностр. и нац. слов, 1958. 1802 стб.

27. Стасов В. В. Собрания сочинений : т. 1–4. СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1894−1906. Т. 1: Художественные статьи: очерки, эссе. 1894. 839 с.

28. Смолицкий В. Г. П. И. Рябинин в работе над «советскими» былинами // Рябининские чтения — 95: материалы международной научной конференции по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера / отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижи», 1997. С. 58–63.

29. Сурво А. Неведомая земля // Поморские чтения по семиотике культуры. Архангельск: С(А)ФУ, 2014 (в печати).

30. Сурво В. Образы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии. Helsinki: Helsingin yliopisto, 2014. 238 с., прилож. 165 фотогр. (Kansatieteellisiä tutkimuksia Helsingin yliopistossa 18). URL. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/42529/survo_dissertation.pdf?sequence=1>.

31. Уханова И. Н. Книжная иллюстрация XVIII в. и памятники народного декоративно-прикладного искусства русского Севера (Северная Двина) // Русское искусство первой четверти XVIII в. Материалы и исследования / под ред. Т. В. Алексеевой. М. : Наука, 1974. С. 210−226.

32. Фабрика «Карельские узоры»: Историческая справка об истории предприятия «Карельские узоры». URL. ‹http://rushniki.narod.ru/hist.htm› (дата обращения 10.03.2011).

33. Фольклор России в документах советского периода 1933–1941 гг.: Сборник документов / сост. Е. Д. Гринько, Л. Е. Ефанова, И. А. Зюзина, В. Г. Смолицкий, И. В. Тумашева. М. : ГРЦРФ, 1994. 253 с.

34. Хейккинен К. Использование этнографических материалов в исследованиях семьи // Väestö ja perhe Karjalassa [Население Карелии и карельская семья]: Joensuun yliopistossa 24.–26.9.2003 pidetyn seminaarin esitelmät / Toim. Y. Shikalov, T. Hämynen, J. Partanen. Joensuun yliopisto, 2003. (Historian tutkimuksia, 23). С. 158–169.

35. Шангина И. И. Памятники традиционной культуры русских Каргополья и Пудожья в собрании Российского этнографического музея // Культурное и природное наследие Европейского Севера : сб. ст. / сост. П. С. Журавлев и др; отв. ред. Н. М. Теребихин, Е. Ф. Шатковская. Архангельск : Поморский университет, 2009. С. 315−319.

36. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2: Из раздела «Города и народы» [1922] // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / сост. А. Р. Гальцева; пер. и прим. С. С. Аверинцева и др. М. : Политиздат, 1991. С. 23–26; прим. 54−55.

37. Эко У. Открытое произведение [1962] / пер. с итал. А. Шурбелева. М. :

Академический проект, 2004. 384 с.

38. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию [1968] / пер. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник. СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. 432 с.

39. Inha I. K. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle [Обществу Финской Литературы] // Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aineista[: Keskustelemukset 18(7)II/94]. [Суоми. Статьи на патриотические темы.] Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1894. (Kolmas Jakso. 9 osa). S. 84–86.

40. Heikkinen K. Käsityöt naisten arjessa. Kulttuuriantropologinen tutkimus pohjoiskarjalaisten naisten käsityön tekemisestä. [Рукоделия в повседневности женщин. Культурно-антропологическое исследование на тему рукоделий северно-карельских женщин.] Helsinki: Akatiimi, 1997. 106 s. (Artefakta; 4).

41. Heikkinen K. Käsityön vanha oleminen ja uusi tuleminen [Прежние реалии и новое возвращение рукоделий] // Rihma — elämän lanka [Нить жизни] / Toim. Helena Lonkila, Anneli Meriläinen. Kajaani: Rihma, 2000. S. 57−79.

42. Jaakkola J. Suomen historian ääriviivat. [Крайние очертания истории Суоми.] Porvoo: WSOY, 1940. 202 s.

43. Kaarninen M. Yliopisto sodassa. Tutkimusta ja opetusta rintamalla ja kotirintamalla [Университет на войне. Исследования и процесс обучения на фронте и в тылу] // Tutkijat ja sota: suomalaisten tutkijoiden kontakteja ja kohtaloita toisen maailmansodan aikana [Исследователи и война: контакты и судьбы финляндских исследователей на Второй мировой войне] / Toim. Marjatta Hietala. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2006. (Historiallinen arkisto, 121). S. 142–235.

44. Komulainen T., Tirronen V.-L. Karjalainen käspaikka. [Карельское полотенце.] Joensuu: Pohjois-Karjalan maatalouskeskus, 1979. 60 s.

45. Kröger T. Käsityön verkko-oppimateriaalien moninaisuus ”Käspaikka”–verkkosivustossa. [Многообразие учебного материала по рукоделиям на сайте «Полотенце».] Joensuu: Joensuun yliopisto, 2003. xvi, 321 s. (Joensuun yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja, 90).

46. Käspaikka. Muistiliina / Toim. Leena Säppi, Lauri Oino. Helsinki: Maahenki, 2010. 247 s.

47. Laitinen A. Käsityötä, kotiteollisuutta ja sosiaalihuoltoa. Työtupa Aunuksessa 1941−1944. [Рукоделия, домашний промысел и социальная работа. Мастерская в Олонце 1941–1944 гг.] Käsityötieteen pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto, 2011. 104 s., 4 liitettä.

48. 48.Lehtinen I. Kahdenlainen totuus — marit museossa ja kentällä [Двойственная правда: марийцы в музее и в поле] // Tutkijat kentällä [Исследователи в поле] / Toim. P. Laaksonen, S. Knuuttila, U. Piela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2003. (Kalevalaseuran vuosikirja, 82). S. 148−170.

49. Lukkarinen A. Käspaikka = The Karelian ritual cloths Helsinki: Helsingin yliopisto. 102 s. (Helsingin yliopiston kansatieteen laitoksen tutkimuksia, 10).

50. Lönnqvist B. Vaatteiden valtapeli: näkymättömän kulttuurianatomia [Властная сила одежды: культурная анатомия невидимого] / Suom. K. Haatanen. Helsinki: Schildt, 2008. 252 s.

51. Pimiä T. Sotasaalista Itä-Karjalasta: suomalaistutkijat miehitetyillä alueilla 1941–1944. [Военные трофеи из Восточной Карелии: финляндские исследователи на оккупированных территориях в 1941−1944 гг.] *Helsingissä*: Ajatus, 2007. 287 s.

52. Pimiä T. Tähtäin idässä. Suomalainen sukukansojen tutkimus toisessa maailmansodassa. [Восток на прицеле. Финляндское изучение родственных народов в период Второй мировой войны.] Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2009. 275 s. (Jyväskylä Studies in Humanities 124).

53. Salminen V. Runojen laulajat ja tietäjät unohdetaan [Исполнители рун и ведуны забываются] // Antero Vipunen. Suomalaisen Kirjallisuuden seuran kustantama kansanrunouden kerääjäin ja tutkijain lehti. Seuraa Virittäjän liitteenä / Toim. Väinö Salminen. Helsinki/ 1908. 2:nen n:o. Maaliskuun 20 p:nä 1908. S. 17–19.

54. Saxbäck F. A. F. A. Saxbäckin matkakertomus runonkeruu-matkastansa Inkerissä v. 1859 [Полевые заметки Ф. А. Саксбека о собирании рун в Ингрии в 1859 г.] // Runonkerääjiemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle [Полевые заметки наших собирателей рун 1830−1850-х гг.] / Toim. A. R. Niemi. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1904. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia, 109). S. 315–363.

55. Sipilä O. Tekstiilit teksteinä — käsityöt kulttuurin kuvina [Текстильные изделия как тексты: рукоделия в качестве образов культуры] // Tutkiva opettajankoulutus — taitava opettaja / Toim. Jorma Enkenberg, Erkki Savolainen, Pertti Väisänen. Savonlinna: Joensuun yliopisto, Savonlinnan opettajankoulutuslaitos, 2004. S. 173–184.

56. Sirelius U. T. Uusia kokoelmia kansallismuseossamme [Новые коллекции в нашем национальном музее] // Kotiliesi. [Журнал «Домашний очаг».] № 7. 1923. 199−203.

57. U. T. S. Valkeanmeren mailta. (Kirje Helsingin Sanomille.) [С земель у Белого моря. (Письмо для газеты «Хельсинкские вести».)] // Helsingin Sanomat, № 220. Sunnuntaina syyskuun 24. p. 1911. S. 10–11.

58. Sirelius U. T. D. Vogel- und Pferdemotive in karelischen und ingermanländischen Broderien. Helsingfors: Societas Orientalis Fennica, 1925. S. 372−388. (Studia Orientalia, 1).

59. Waldén L. Textilens text // Tyg överallt / Red. Christina Westergren. Stockholm: Nordiska Museets Förlag, 2002. (Nordiska museets och Skansens årsbok).

60. Virkki T. Työstani Itä-Karjalassa [О моей работе в Восточной Карелии] // Itse tuon sanoiksi virkki, IV. Itä-Karjalan käsitöiden ja kylien perinteellistä kauneutta: Aunus — Viena. Helsinki: Tyyne-Kerttu Virkki–Säätiö, 1989. (Tyyne-Kerttu Virkki–Säätiön vuosikirja). S. 7–9.

Е. Н. Чупрова

Локальные тексты как визуальные образы пространства народа коми

УДК 008+7

Существование культуры в пространстве обусловлено системой взаимосвязанных уникальных территориальных архетипов освоения. «Идеальные образы культурного ландшафта» (Н. М. Теребихин), «идеальные географические образы» (Д. Замятин) коми-зырян связаны с разобщенным и мало структурированным пространством леса и протяженностью реки.

Ключевые слова: локальные тексты культуры, образы пространства, культурный ландшафт, коми-зыряне.

E. N. Chuprova. Local (native) texts as visual images of space of the Komi folk

Existence of the culture in the space is determined by the system of interrelated unique territorial archetypes of space development. “Ideal images of the cultural landscape” (N. M. Terebihin), “ideal geographical images” (D. Zamyatin) of Komi zyriane are connected with the atomized and slightly structured forest space and river length.

Key words: local cultural texts, space images, cultural landscape, Komi zyriane.

Существование в пространстве — определенным образом нормированный аспект человеческого поведения, поскольку «посредством географических образов культура позволяет членам социокультурных общностей обживать, осваивать окружающий мир, занимаемые ими территории не только в плане физической адаптации (классическая оппозиция «природа — культура»), но и в экзистенциальном, фено-

© Чупрова Е. Н., 2014

менологическом плане» [8, с. 21]. Согласно концепции географических образов Д. Н. Замятина [9], способы освоения территории восходят к общим архетипам, или паттернам, претерпевающим определенные трансформации при их реальном использовании в специфической географической среде. При этом формирующиеся вновь параметры среды способствуют обогащению первоначальных архетипов. Историческая география какой-либо страны или региона представляет, таким образом, систему взаимосвязанных уникальных территориальных паттернов освоения. Наиболее экономичные, эффективные паттерны могут трансформироваться в географические образы, представляющие собой компактное представление какой-либо территории, характеризующее степень ее ментальной освоенности. Так, сопоставление «идеальных образов культурного ландшафта» (Н. М. Теребихин [22, с. 11]), «идеального географического образа» (Д. Замятин [8, с. 22]) коми-зырян и славян/ русских выявляет их различное отношение к лесу [22, с. 34]. Поскольку для русского человека лес — это сакральное пространство, маркированное негативной энергией, постольку лесной образ жизни — удел немногих маргиналов, добровольно или вынужденно покинувших пределы «русского мира». Значительная часть жизни коми-зырян, напротив, тесно связана с лесным пространством[1]. Вместе с тем, согласно мнению отдельных авторов [12, с. 47], культурно-образующей силой выступали реки, поскольку на высоких речных берегах или в устьях небольших рек располагались культурные центры (в том числе захоронения и межродовые и межплеменные святилища) и внешне культурное влияние также шло посредством речных путей[2]. И напротив, лесное пространство было разобщено и структурировано лишь в виде родовых охотничьих угодий[3]. Идеальный образ культурного ландшафта первичен по отношению к географическому ландшафту: «Каждый народ обладает известным специ-

[1] «Сами зыряне другие части России называют “Паськыд места” — широкие места» [7, с. 314–315].

[2] Одним из косвенных подтверждений данной теоретической позиции выступает ориентация памятников на могильниках вымской культуры (XI–XIV вв.) на водное пространство — реку, озеро, ручей, протоку [20, с. 583].

[3] При этом следует все же отметить наличие свидетельств расположения скульптурных изображений персонифицированных божеств, в том числе и в лесу: «Сам [Стефан] по лесу обходя без лености со ученики своими и по погостом распытуя, и в думех изискуя, и в лесех находя, и в привежкех обретая, и зде и онде…» [6, с. 114].

фическим набором неосознаваемых привычек, стереотипов пространственного поведения и мирочувствования, которые и определяются понятием пространственного менталитета» [22, с. 34, 11–12].

Именно с пространственными характеристиками географических условий проживания народа коми К. Ф. Жаков, представитель творческой интеллигенции коми, связывает определенные характеристики ментальности коми-зырян: «Такое простое явление, то есть то, что жизнь здесь пока возможна только вдоль реки, имеет важное, по моему мнению, значение для психологии народа. Эта жизнь ничего не создает ни в науке, ни в поэзии, ни в промышленности… Здесь невозможна никакая интеллигенция… Такова здесь культурная жизнь человека — она однолинейна. Но есть здесь и нечто другое — лесная жизнь. Леса наполняют почти все пространство. Они — место охоты и подвигов, они — источник мистицизма и поэзии. Леса не стеснены реками, они беспредельны, и они развили чрезвычайную подвижность характера зырянина. Как мало в нем общественного ума, также много дикой, стихийной силы. Сколь робок зырянин в общественно-культурном отношении как воспитанник узкой, в одну линию расположенной жизни, столь же он смел и отважен как охотник, как человек отхожих промыслов, “он сын просторных, вольных лесов” ... Изолированная жизнь зырян в маленьких деревнях, состоящих из двух-трех избушек среди дремучих лесов, действовала постоянно в том смысле, что социальным инстинктам не было возможности исторически развиться. Никакой общественной жизни, не говоря уже о политической, не было у зырян. Никакой организации, никаких войн, никаких воинов-героев, вследствие этого никаких богатырских былин… Зыряне — охотники, отчасти земледельцы, и более ничего… Это неразвитие социальной жизни было, мне думается, отчасти причиной и того, что язычество зырян так скоро уступило христианству… Не углубляясь особенно в жизнь зырян, можно заметить, как социальная неразвитость, индивидуальная изолированность красною нитью проходят в теперешней общественной жизни их… Не говоря уже о том, что у зырян нет никакого самосознания, никакого стремления записать и сохранить памятники народной словесности, в общественной жизни их нет ничего стойкого, определенного… Эта социально-моральная неразвитость есть в свою очередь чрезвычайно сильный фактор в психической жизни народа. Он обнаруживается в общественном неустройстве зырян, в их семейной жестокости, во враждеб-

ном и недоверчивом отношении друг к другу крестьян одного и того же села и деревни. Это выражается еще и в чрезвычайном равнодушии зырян, читающих русские и славянские книги, к книгам, написанным по-зырянски, в совершенном отсутствии письменного самосознания, в робости и непривычности к деятельности общественного характера, в чрезвычайной любви к изолированной жизни, неспособности к большим торговым оборотам, в неумении занять в русских областях положение равное русским…» [7, с. 314–351].

О семиотизации пространства говорят при условии наделения пространственных форм и отношений между ними знаковыми функциями, установления синтаксических, семантических и прагматических правил его структурирования и осмысления. «В процессе бесконечного семиозиса пространственных мифов создается множество реальностей одного места. Суть этого процесса в бесконечной интерпретации пространственных представлений» [19, с. 141].

Каждое пространство имеет индивидуальный код (со своими структурными особенностями[1]), выраженный в природной, культурной, визуально-пространственной специфике и выступающий средством познания, мышления, коммуникации. Семиотизация пространства осуществляется целым комплексом различных систем[2]. При этом важно отметить, что пространственные коды находятся в непрерывных и сложных взаимоотношениях друг с другом и с другими знаковыми системами.

Семиотическое пространство территории, заселенной пермянами ко времени христианизации (XIV в.), складывается из текстов культового происхождения, определяющих, в том числе, и бытовую сторону жизнедеятельности[3], «телесных» по характеру: «Культура периода

---

[1] Пространственные коды дифференцируются на основании их психосемиотического и культурологического базиса: синестетические коды и их развитие в визуальной культуре, архитектонические коды, перцептивные коды, мимика, пантомимика, проксемика, социально-символические коды.

[2] Так, визуально-пространственный код регулирует связи между формами визуального выражения и его интерпретации на том или ином уровне психики; синестетический код соотносит зрительные ощущения формы и цвета с переживаниями иных модальностей; с помощью перцептивного кода осуществляется развертывание оптических данных в восприятии объемных форм видимого мира, а также в искусственно созданных стимулах-изображениях, программирующих определенный строй восприятия.

[3] Предки коми являлись язычниками: «Поиде [Стефан] в землю, идеже не бывали обиходи апостольстии, идеже не изиде вещанье и проповеданье святых апо-

“Тела” формировалась на протяжении даже не столетий, а тысячелетий. Принципы, на которых она выстраивалась, и формы, в которые она вылилась в изобразительной, словесной и других сферах, соответствовали принципу всеобщей телесности, закону всеединства, первобытной материализации всего сущего» [31].

Тексты эти разворачиваются и во времени, и в пространстве[1], организуя культурный ландшафт. Культурный ландшафт в данном случае понимается с учетом активной роли интеллектуальной и духовной деятельности в истоках ее становления. Можно сказать, что «культурные духовные и интеллектуальные ценности, хранимые и передаваемые от одного поколения людей к другому в виде информации, не только определяют формирование и развитие культурного ландшафта, но и являются его частью, испытывают на себе воздействие других, материальных компонентов ландшафта» [2]. В частности, можно говорить [12, с. 47] об изначальной роли и длительном воздействии на сакральное пространство коми края личностного фактора — деятель-

---

столъ, идеже не бе ни следа благочестья и благоразумья, идеже имя Божье отинудь не именовася, идеже покланяются идолом, идеже жрут жертвища, служаще глухим кумиром, идеже молятся издолбеным болваном, идеже верують в кудесы, и в волхованья, и в чарованья, и в бесованья, и в прочая прельсти дьяволскиа, идеже суть глаголемии иноязычницы невернии, идеже рекомии невегласи, прелщении некрещении человеци» [6, с. 82].

Языческие боги, которых олицетворяли идолы из дерева, металла, камня и которым поклонялись и приносили жертвы, считались покровителями охоты и рыболовства. Так, научные изыскания Н. Д. Конакова в области жизнедеятельности коми охотников и рыболовов свидетельствуют о том, что уклад быта и промысловая мораль коми-зырян находились в тесной связи с промысловыми культами (культ духов-хозяев мест, культ промысловых животных) как на стадии первобытнообщинного строя, так и после его разложения [11, с. 179].

Идолы располагались по лесам, погостам и в домах: «Сам по лесу обьходя без лености со ученики своими и по погостом распытуя, и в думехъ изискуя, и в лесех находя, и въ привежкех обретая, и зде и онде…» [6, с. 114].

Некоторые божества, очевидно, являлись главными, им поклонялись жители округи, судя по всему, их идолы стали основой святилищ древних коми: «Бяху же в Перми кумири разноличнии: овии болшии и меншии, друзии же среднии, а инии нарочитии и словутнии, и инии мнози. И кто может исчести их? Овем убо редции моляхуся и худу честь вздаяху, а другим же мнози, не токмо ближнии, но и далнии погостове. Суть же у них етери кумири, к нимже издалеча прихожаху и от далних местъ поминкы приношаху — и за три дни, и за четыре, и за неделю сущи — и со всяцем тщаньем приносы и поминки присылаху» [6, с. 116].

[1] Об этом свидетельствуют данные археологии, фиксирующие локусы отправления дохристианских культов и размещения скульптурных изображений идолов.

ности Стефана Пермского, результатом которой стало изменение матрицы семиотизации пространства посредством перекодировки языческих сакральных локусов на православные и основания новых. Так, среди географических образов этнокультурного ландшафта коми-зырян Н. М. Теребихин и Д. А. Несанелис особо выделяют геокультурный образ коми края как «Дома» Архангела Михаила — святой земли, находящейся под его «Покровом», причем истоки данного образа, по мнению исследователей, связаны с деятельностью зырянского апостола и его «малой родиной» — Великим Устюгом (первым, «старым» Архангельском, первой столицей северной земли Архангела Михаила, по определению Н. М. Теребихина и Д. А. Несанелиса) [21, с. 143]. При этом важно отметить, что основанием трансформаций послужили как пути перемещения проповедника по территории края и Руси — зафиксированные житием или преданиями — так и заложенная им система монастырей, церквей, часовен, крестов и т. д.

В рамках информационно-аксиологического подхода к формированию и развитию культурного ландшафта[1] в качестве характерных черт выделяют структурную, морфологическую и функциональную целостность культурного ландшафта [13, с. 13]. Базовым в данном подходе является понятие о природно-культурном территориальном комплексе — исторически равновесной системе, в которой природные и культурные компоненты составляют единое целое, а не только являются фоном или фактором воздействия одного по отношению к другому. Подобного рода равновесные отношения характеризуют взаимоотношения народа коми и природы (леса и реки/ озера) вплоть до XIX столетия и тем более в дохристианский период этногенеза.

Таким образом, региональная культура может рассматриваться в качестве специфической целостности, интегрирующей субстанциональные характеристики: антропологическое, материальное, социальное, культурное бытие, время, пространство, этническое своеобразие, региональную культурную идентичность. А. Я. Флиер определяет локальные культуры как исторически более или менее устойчивые сообщества людей и выделяет среди них этнические и полиэтнические

[1] К настоящему времени в российской географической науке обозначились три основных подхода к определению и пониманию культурного ландшафта, которые условно обозначаются как классический ландшафтный географический (В. А. Низовцев, А. Н. Иванов, В. А. Николаев — Московский государственный университет, Г. А. Исаченко — Петербургский государственный университет), этнолого-географический (Московский государственный университет — В. Н. Калуцков) и информационно-аксиологический (Институт культурного и природного наследия — Ю. А. Веденин, М. Е. Кулешова, Р. Ф. Туровский).

культурные образования (конфигурации), формирующиеся по этно-территориальному, этнолингвистическому, политическому, хозяйственно-культурному, религиозному принципам; экстратерриториальные культурные образования, формирующиеся (выделяемые) по социально-функциональным и идеологическим принципам [29, с. 139–140]. При этом можно говорить о более или менее целенаправленном конструировании региональной идентичности, представляющем достаточно длительный процесс, к концу XX в. приводящий к появлению конструкта «локального текста»[1] культуры, «локала»[2] и т. д.

Понятие «локальный текст» втягивает в себя представления о локальности как о феномене, «собирающем» целый ряд современных социокультурных тенденций: в их числе пространственно-временная фрагментарность, плюралистичность, контекстуальность [16]. Это явление качественно-количественное, гипертекстуально-метатекстуальное. Оно представляет собой наиболее абстрактную модель действительности с позиций данной культуры, т. е. предстает как существенная часть ее картины мира.

Особая роль в этом движении принадлежит визуальным формам, закрепляющим в сознании носителя культуры некоторые выделяемые и узнаваемые образы, составляющие своего рода фреймы, семантические рамки, которые закрепляют некоторое смысловое целое (идентичность), наполняя его культурной памятью, связывая в диахроническом и синхронном направлениях. За неимением развитой письменной традиции и индивидуально-авторского литературного поля визуальные формы (причем именно традиционные) становятся механиз-

---

[1] Локальный текст/ супертекст становится «третьей действительностью», отображаемой наряду с «мирами идей» или их материальных воплощений. Локальный текст может быть понят в нескольких значениях: как «текст» города или местности (в качестве символизирующей самое себя материальности); как цитирующее себя описание этого текста; как концептуализация ментально-идентификационных механизмов носителями локально/глобального сознания [16].

[2] Идея «локала» как единства физической среды и ее осмысления пересекается с пониманием сверхтекста как общей среды объекта и его описания [27, с. 113–151].

«Локал — не место, не местность, не ландшафт, вообще, не территория как таковая. Он означает привязку физического окружения к “типичным взаимодействиям”, из которых, собственно, и состоят социальные образования. В зависимости от характера социального образования соответствующий “локал” может охватывать и очень ограниченное пространство, и очень обширное» [28, с. 241–242].

мами, определяющими стабильность структуры в целом, что четко прослеживается в процессах становления культуры народа коми.

Говоря о культуре народа коми, следует обратить внимание на понятие локального текста как этнически (национально) обусловленной репрезентации картины мира. Невыразимость аутентичного опыта идентичности определяет его поэтизацию и стилизацию в контексте когнитивных моделей и художественных дискурсов[1], что определяет логическую нерасчлененность, метонимичность (когда яркая деталь служит основанием характеристики целого), пространственно-временную диффузность [25, с. 329].

Важно отметить необходимость дифференциации функционирования текстов, существующих в письменной традиции, с одной стороны, и традиции дописьменной, ориентированной на чувственно-аудиальное воприятие — с другой. Различие между нами обусловлено в первую очередь существенной разницей когнитивных моделей и механизмов их репрезентации. С этой точки зрения важной представляется позиция С. А. Ахиезера, который, основываясь на концепции логики культуры В. С. Библера и концепции осевого времени К. Ясперса, противопоставил инверсивно-эмоциональную логику культуры до-осевого времени и медиативную логику культуры осевого времени [1, с. 63–69]. Чувственно-аудиальные формы интеллектуальной деятельности, характерные для бесписьменных культур до-осевого времени, определяют символизм и мифологизм как специфические характеристики мышления. Символ при этом, представляя собой форму первичного «схватывания» реальности, характеризующегося логической недифференцированностью, включенностью в практическую деятельность, аксиологичностью [26, с. 5], не предполагает не только формирования теоретических абстракций, но и создания развернутой нарративности письменной традиции. Перенос центра когнитивной деятельности с аудиально-чувственного на визуально представленное в абстракциях вербального письменного текста приводит к интенсивному процессу означивания, т. е. к интенсивному развитию абстрактного мышления. Такая постановка вопроса определяет необходимость операционализации проблемы визуализации и рассмотрения с этой точки зрения собственно визуальных форм искусства — в частности, храмовых зодчества, скульптуры, живописи, послуживших релевант-

[1] Характерным примером служит эстетизация этнического в творчестве К. Ф. Жакова, Ю. А. Екишева и других авторов [18, с. 138–142; 25, с. 326–337].

ными образными репрезентациями христианской картины мира при усвоении ее языческим народом дописьменной культуры. Понятие визуализации, сопряженное с рационализацией, в соответствии с теорией М. Маклюэна [17], связано с процессом формирования абстрактного мышления на основе сначала письменности, позднее — книгопечатания. Визуализация как стратегия формирования рациональности, в силу исторически обусловленных особенностей культуры коми, оказалась непосредственно связанной с возникновением новых художественных форм изобразительного искусства и архитектуры, становясь не менее значимым направлением развития ментальности, чем собственно развитие языка, его понятийной системы и семантики. Вместе с тем, поскольку христианизация коми послужила толчком для постепенного формирования единого этноса и стимулировала идентификационные процессы, именно визуальные художественные формы позволили символически закрепить формируемые смыслы, в том числе и путем организации единого сакрального пространства зырянской земли, маркированной путями Стефана Пермского. Сопоставимым с таким выводом представляется и взгляд М. Маклюэна, связавшего революцию в формах мышления и социальной организации с изобретением фонетического алфавита. М. Маклюэн отмечает: «…Сначала фонетический алфавит, а затем книгопечатание изменили формы опыта, мировоззрения и самовыражения» [17, с. 4]. Овладение письменной речью, резко разграничивая слуховой и визуальный опыт, лишает племенного человека эмоционального и коллективного чувства во взаимоотношениях с социальной группой и, в результате обретения эмоциональной свободы, позволяет обособиться в человека визуальной организации [17, с. 94]. Алфавитные культуры овладели связными линейными последовательностями как всепроникающими формами психической и социальной организации.

Используя это противопоставление, необходимо отметить, что дописьменная культура автохтонного населения коми края, связанная с аудиальными и чувственными формами восприятия мира, не предполагала визуализации как механизма формирования абстрактного мышления и не имела развитой нарративной традиции в рамках изобразительной деятельности.

В качестве примера могут быть приведены предметы искусства металлической пластики эпохи металла, отдельными авторами обозначаемые как выполненные в пермском зверином стиле. Л. С. Грибо-

ва трактует их в качестве «сложного образа» из-за смешения в одном художественном образе признаков различных зверей, птиц, человека, земноводных, рыб и т. д. [4, с. 114]. Одна из двух групп предметов пермского звериного стиля встречается на всех типах археологических памятников (в могильниках, на поселениях, культовых местах), тогда как вторая часть, представленная вотивными бляшками с зоо- и зооантропоморфными образами и композициями из них, сохранилась исключительно на поселениях и в основном на культовых памятниках — жертвенниках, святилищах. Исследователи сходятся на том, что в этих бляшках отражены представления человека об устройстве мира и месте человека в нем, о мире природы и человеческом обществе, что позволяет отнести эти артефакты к области искусства «мирового древа» [23, с. 225–234]. При этом важно отметить, что традиция воспроизведения зооморфных сюжетов из религиозно-мифологических представлений в народном искусстве оказалась чрезвычайно устойчивой [15].

С этой точки зрения можно понять особую роль именно иконописи и храмового зодчества в процессах ментальных изменений новообращенного народа в процессе христианизации и обретения письменности. Визуальные формы искусства выступают в роли соединительных элементов между до-письменной культурой с ее аудиально-чувственным потенциалом, с одной стороны, и письменной культурой (становление которой оказалось и после создания коми письменности Стефаном Пермским чрезвычайно длительным и сложным процессом), основанной на абстрактном мышлении и «медиативной логике» (термин А. С. Ахиезера), — с другой.

Однако обеспечить понимание смысла более конкретно и полно способен только текст, и преимущественно вербальный [5, с. 16; 14, с. 15–20], в котором такая проявленность может достичь наибольшей полноты и точности в силу наличия языковой концептуализации смысла: «Многообразие конкретных форм художественного освоения человеком мира и его самоосмысления, образующих исторически сложившуюся систему различных способов художественно-творческой деятельности объясняется именно тем, что отождествление духовного содержания произведения искусства и его материальной формы делает невозможным перекодирование этого содержания, то есть его перевод на другой “язык”, нехудожественный или художественный» [10, с. 51]. Язык, мышление, по А. С. Ахиезеру, выступают

в форме изменяющихся абстракций [1, с. 63–69], ставших осознанным результатом человеческой мысли, что обусловливает осознание возможности и необходимости логики. Это становится возможным при условии возникновения уже обозначенных очагов интеллектуализма, напряженного стремления к формированию и оперированию абстракциями, что, несомненно, имело место в среде наиболее активных православных христиан из среды новокрещенных пермян. Именно существование соответствующих динамических абстракций и обеспечило внутреннюю связь с внешними культурными центрами и консолидацию родов. Развитию абстрактного мышления способствовало введение письменности, обусловившей актуализацию процессов визуализации (по М. Маклюэну). Процесс освоения и развития новообращенными пермянами завоеваний нового типа мышления, новой логики включал, в том числе, и массовые повороты назад и длительный застой, о чем явственно свидетельствуют данные агиографии, летописания и фольклора.

Епифаний Премудрый, в частности, приводит примеры отступления от христианства неутвержденных в вере новообращенных пермян и их возврата к язычеству: «Иже сшед [Памъ-Сотникъ] некамо, обрете некия христьяны — пермяны, новоученыя и новокрещеныя, и единаче еще неутвержены суща въ святей вере христьаньстей, начат развращати я, и разслабляше ихъ ветхим учением своим, прелестным и суетным, и многими словесы обавными и чаровными покушашеся увещевати я» [6, с. 124]. В Вычегодско-Вымской летописи, которую впервые научно описал Б. Н. Флоря, находим факты сопротивления населения деятельности Стефана. «И поиде Пан-сотник оным многоми людьми пермстии, хотяху келью разбити и Стефана отогнати или смерти предати, несяху собою дреколие и лук и стрелы. Стефан, видя их ярящихся, силой всевышнего запрети им, и вси бо един час ослепоша, кто и где бысть и не возмогоша Стефану делати зла. И начаша они, Пан-сотник и с ним пермяне-идолопоклонници молити Стефана, дабы господу богу помолился о прозрении, и дары обещающе и посулы и поделия на них полагаша, глаголяху: не гоним тебя отсюду. Стефан по их приношению даде им поделие, еже близу того места от келии под горой на луге сещи лес и место тово чисто делати, бысть на том месте луг, а лес яко и двум человекам едва обяти. Идолопоклонницы сие с радостью обещахуся сделати и в предел такому поделию вземше. Стефан помолився богу, и вси во едином часе прозреша и в радости начаша на том лузе лес сещи и по три дня толиким трудом,

множество пришедшим пермяне, яко тысящи и боле мужей, секуще и чистиша. Они пермяне путятися в той час на берег, раскаящася, яко много Стефану без мзды зделаша, сами же утруждашеся и начаша о найме сетовать, зело бо встужима и поденное и наятие, у Памасотника просяще и крамоляще на Пам-сотника, яко ты поработил есть новопришедшу старцу. Пам-сотник же с ними многии идолопоклонници пермстии со берега поидоша к Стефану, несяху собою луки и стрелы и драколия, и на келью возлезоша, хотяще его разломати, а инии в стену ударяше, а инии луки напрягающе, хотяще Стефана изгонити и с ним новопросветившиеся всем купно смертно претяху и глаголяху: не можете ни един из вас живы избежати. Стефан ни мало убояся и не стужи с такового нашествия идолопоклонников и всякого прещенья, паки помолися богу, и вси идолопоклонници во един час ослепоша, кто где бысть. Пермяне паки приступиша и начаша Стефана молити и прощения просяще и о призрении, обещающе поделия на них полагающе или что угоден. Но Стефан, ни что не требуя еже взяти, точию работу даде им: еже гору ону, на ней же келья его и окопати, и осыпати, и назорных мест рвы делати, и строити его, яко же угодно Стефану. Они же пермяне с радостию вси обещавщися по Стефана заповеди делати, и вси в един час прозревши, начаше гору того устрояти, осыпати делающе и три рвы ископаша и устроиша гору того вельмы красну, якоже угодно Стефану. И крестил Стефан той час ко святей вере восемьсот идолопоклонници пермстии: Пан-сотник с остатком возяращеся и претяху новопросветившисся Стефана слушатися, а его Пана слушати, но зла Стефану не могуще делати, понеже их малолюдно и вшедши восвояси». «А непохотел кто к святей вере быти, отиде теи на Удору и на Пенегу с жоны и детьми свои». «Лета 6951 [1443] убиен бысть епископ пермский Герасим за неколико стадий от владычного горотка, месте зовемый Мыс земскими подъяки за нечто, а то нечто суть земляные поделия на владычном горотке на строение храма ружново, да роспря угодейная» [3, с. 24–25; 30, с. 218–231]. При этом данные фольклора свидетельствуют о наличии языческих элементов в самом восприятии автохтонным населением Стефана и его деяний, а именно, колдовских, помогающих одержать победу над «локальными тунами и тёдысь с помощью магии и хитрости». Фольклорный Стефан Пермский, по мнению исследователей, побеждает тунов не Божьим словом, а сугубо колдовскими приемами: стреляет в Ошлапея между ног, рубит топором вывернутой рукой Мелейку, поджигает дом Кыски его же веником, подрезает гасники (под-

вязки штанов) колдунам, чтобы освободить их душу и т. д. [24, с. 346–348].

Таким образом, идеальный образ культурного ландшафта народа коми, сопряженный с пониманием пространства леса и воды в дохристианском плане, в значительной степени обусловил процесс христианизации и повлиял на выработку когнитивных механизмов становления абстрактного мышления с выделенным значением визуальных форм семиотического пространства края, закрепляющих в сознании носителя культуры этническую идентичность.

---

1. Ахиезер А. С. Человек в поисках полноты бытия // Ахиезер А. С. Труды. Т. 2. М. : Новый хронограф, 2008.

2. Веденин Ю. А. и др. Определение формата культурного ландшафта (как составная часть работы по формированию Российской сети культурного наследия) / Ю. А. Веденин, М. Е. Кулешова, И. П. Чалая, И. Г. Иванова, О. Е. Штеле, А. Н. Давыдов, Л. Е. Востряков, А. В. Еремеев, С. А. Пчелкин // Музей будущего. URL: http://www.museum.ru/future/part03/030203.htm (дата обращения 03.11.2010).

3. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Родники пармы: [науч.-попул. сб. / сост. М. Б. Рогачев]. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1989. С. 24–25.

4. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль как часть тотемической социально-идеологической системы. Его стадиальный характер = The animal style as one of the components of social-ideological sistem and a stage in the development of fine arts: доклад на заседании Президиума Коми филиала АН СССР, 7 авг. 1980 г. The Fifth International Finno-Ugric congress, Turku, 1980 / Грибова Л. С. Сыктывкар : Коми фил. АН СССР, 1980. (Серия препринтов «Научные доклады» / АН СССР. Коми фил.; вып. 62).

5. Дмитриева Н. А. Изображение и слово. М. : Искусство, 1962.

6. Епифаний Премудрый. Житие Стефана Пермского [к 600-летию со дня преставления / написано Епифанием Премудрым ; пер. с древнерус. и ред. Г. М. Прохоров ; коммент. Т. Р. Руди, Г. М. Прохоров]. СПб. : Глаголъ, 1995. (Сер. «Древнерус. сказания о достопамят. людях, местах и событиях»; т. 3).

7. Жаков К. Ф. Этнологический очерк зырян // Жаков К. Ф. Под шум северного ветра: рассказы, очерки, сказки и предания. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 1990.

8. Замятин Д. Методологические и теоретические основания моделирования географических образов // Гуманитарная география: научный и культурно-просветительский альманах / [А. Н. Балдин, Т. А. Галкина, Д. Н. Замятин [и др.] ; ред. кол. : гл. ред. Д. Н. Замятин [и др.]. М. : Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия, 2006. Вып. 3.

9. Замятин Д. Стратегии интерпретации историко-географических образов России // Журнальный зал : Русский толстый журнал как эстетический феномен. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/2002_06_64.html (дата обращения 12.02.2011).

10. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры : в 2 кн. Кн. 1: Историографический очерк и проблемы современной методологии. Закономерности культурогенеза, этапы развития культуры традиционного типа — от первобытности к Возрождению. СПб. : Петрополис, 2003.

11. Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в.: культура промыслового населения таежной зоны европейского Северо-Востока. М. : Наука, 1983.

12. Котылев А. Ю. Сакральное пространство Пермской епархии (культурное пространство как историческое произведение) // Историческое произведение как феномен культуры: сб. научн. ст. / отв. ред. А. Ю. Котылев, А. А. Павлов. Сыктывкар : Коми пединститут, 2009. Вып. 4. С. 46–63.

13. Культурный ландшафт как объект наследия. М. : Институт Наследия: СПб. : Дмитрий Буланин, 2004 (Тула: ИПП Гриф и Ко).

14. Лиманская Л. Ю. Теория искусства в аспекте культурно-исторического опыта: исследования по теории и методологии искусствознания. М. : [РГГУ], 2004.

15. Ложкина Е. В. Религиозно-мифологические представления древних пермян как объект междисциплинарного анализа // Играем в Ижевск: Glybrary.Ru. URL: http://www.glybrary.ru/rukopisi/religiya-permyan/ (дата обращения 28.12.2010).

16. Люсый А. П. Новейшие способы описания России // Русский журнал. URL: http://russ.ru/pole/Novejshie-sposoby-opisaniya-Rossii (дата обращения 17.09.2009).

17. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: сотворение человека печатной культуры. Киев : Ника-Центр : Эльга, 2004. (Серия «Сдвиг парадигмы»; вып. 1).

18. Мелехина М. Б. Идентификационные процессы в контексте прекращения постепенности (конструирование идентичности коми) // Семиозис и культура: философия и антропология разрыва (текст, сознание, код): [материалы VII международной конференции «Семиозис и культура : философия и анропология разрыва (текст, сознание, код)», 13–14 мая 2010 г., г. Сыктывкар]: сб. научн. ст. / под общ. ред. И. Е. Фадеевой, В. А. Сулимова. Сыктывкар : Изд-во Коми пединститута, 2010. С. 138–142.

19. Митин И. И. На пути к мифогеографии России : «игры с пространством» // Вестник Евразии. 2004. № 3. С. 140–161.

20. Савельева Э. А. и др. Пермь Вычегодская (XI–XIV вв. н. э.) / Э. А. Савельева, Т. В. Истомина, К. С. Королев // Археология Республики Коми / отв. ред. д-р ист. наук Э. А. Савельева. М. : ДиК, 1997. С. 561–649.

21. Теребихин Н. М. Географические образы этнокультурного ландшафта коми-зырян / Н. М. Теребихин, Д. А. Несанелис // Поморские чтения по семиотике культуры: сакральная география и традиционные этнокультурные ланд-

шафты народов Европейского Севера : сб. научн. ст. / сост.: Н. М. Теребихин и др.; отв. ред.: д. филос.н., проф. Н. М. Теребихин. Архангельск : Поморский университет, 2008. С. 141–148.

22. Теребихин Николай Михайлович. Лукоморье: очерки религиозной геософии и маринистики Севера России. Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та, 1999.

23. Традиционная культура народа коми: этнографические очерки / научн. ред. Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1994.

24. Уляшев О. И. Степан Пермскӧй // Мифология Коми / А. Н. Власов и др.; науч. ред. В. В. Напольских. М. : ДИК: Сыктывкар : Ин-т яз., лит. и истории, 1999. С. 346–348.

25. Фадеева И. Е. Интертексты культуры: когнитивные модели и исторические проекции // Фундаментальные проблемы культурологии: [на основе ключевых докладов II Российского культурологического конгресса] : в 7 т. Т. 5. М. : Новый хронограф : СПб. : Эйдос, 2009. С. 326–337.

26. Фадеева И. Е. Символ и искусство: текст — образ — смысл. Сыктывкар : Коми гос. пед. ин-т, 2004.

27. Филиппов А. Социология пространства // Логос. 2000. № 2 (23). С. 113–151.

28. Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб. : Владимир Даль, 2008.

29. Флиер А. Я. Культурология для культурологов : учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологи. М. : Академический Проект, 2000.

30. Флоря Б. Н. Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М. : Наука, 1967. С. 218–231.

31. Черная Л. А. Антропологический код древнерусской культуры // Библиотека lib.ololo.cc. URL: http://lib.ololo.cc/b/208635/read (дата обращения 23.10.2010).

32. Шендрик А. И. Национально-культурная идентичность как проблема современной культурологи // Искусство и цивилизационная идентичность / [отв. ред. Н. А. Хренов]. М. : Наука, 2007. С. 17–119.

ПЕДАГОГИКА

Л. К. Гаврилина

Психолого-педагогическая культура кинопросмотра — в Год культуры и всегда

В статье идет речь о необходимости руководства восприятием фильма. Посредник в художественно-кинематографической коммуникации помогает зрителям увидеть многослойность кино как текста культуры. Автор показывает методику руководства художественным восприятием на примере анализа трех кинофильмов.

Ключевые слова: кинопедагогика, кинофакультативы, кинотренинги, экзистенциальный выбор, экзистенциальнсть.

L. K. Gavrilina. Psycho-pedagogical culture viewing movies — in the Year of Culture and always

The article discusses the need leadership perception of the film. Mediator in the art-cinema communication helps viewers to see the multi-layered film as a cultural text. The author demonstrates the procedure manual artistic perception by analyzing of three movies.

Key words: film education, fakultativy, elective for the Study of Film, cinema training, existential choice, existentiality.

В произведениях литературы и искусства аккумулированы все темы человеческого онтогенеза: взросление и психологическое отделение от родителей, поиск себя, принятие себя, проживание этапов взрослости с их кризисами и выборы взрослого человека во всех жизненных контекстах. Карл Густав Юнг назвал художника воспитателем своего века: художественные тексты, обладающие и художественной ценностью, и полем духовно-нравственных смыслов, являют-

© Гаврилина Л. К., 2014

ся важнейшим средством воспитания и социализации независимо от возраста воспринимателя.

В XX в. началось и в XXI продолжается доминирование экранных видов искусства, прежде всего — искусства кино. Однако уже в начале прошлого века признавалась двойственность влияния кинематографа. Отрицательное влияние фильмов и экранной продукции вообще связано с возможностями манипулирования сознанием, а положительное — с его социализирующим, развивающим, психотерапевтическим воздействием. Чтобы снять отрицательное влияние, необходимо: а) на ранних стадиях онтогенеза по возможности «фильтровать» те кинотексты, которые смотрит ребенок (родительский контроль); б) в школьном возрасте воспитывать компетентного кинозрителя на отечественных и зарубежных фильмах- шедеврах (школьные кинофакультативы); в) в психологических центрах предлагать открытые тренинговые программы (комплекс кинотренингов) для подростов и взрослых, ориентированные на личностный рост и формирование иммунитета к воздействию на психику фильмов, «работающих» на понижение личности.

Психолого-педагогическая культура кинопросмотра предполагает: а) наличие посредника (культуролога, психолога, социального педагога) в специально организованной кинокомуникации; б) организацию общения с фильмом и по поводу фильма в психологически безопасной обстановке, с учетом многослойности кинотекста и закономерностей зрительского восприятия.

Кинопедагогика — явление не новое в отечественной педагогической практике, как и кинотерапия в психологической. Расцвет кинопедагогики в России пришелся на 60–80-е гг. прошлого века. Это было время прочного присутствия в школьной жизни художественного фильма: в учебном процессе (уроки литературы, уроки кино), во внеклассной воспитательной работе (киноклубы, школьные кинотеатры). Должное внимание уделялось обобщению опыта применения фильма как средства воспитания педагогами — учеными и практиками (О. А. Баранов, С. Н. Пензин и др.). В 90–2000-е гг. с развитием телевидения и видеотехники акцент сместился на медиаобразование, просвещение в области экранной культуры (Ю. Н. Усов, В. А. Монастырский, А. В. Шариков,

Е. А. Бондаренко, Л. М. Баженова и др.). Образовательные программы указанной направленности знакомят с основами экранных искусств: историей кинематографа, его синтетической природой, языком кино, видами и жанрами киноискусства, формируют способность к этическому анализу медиатекста. Такие программы существуют не во всех школах, а лишь там, где есть компетентные педагоги-энтузиасты. Однако необходимость организованной специалистами кинокоммуникации стала столь очевидной, что в конце января 2013 г. Министерство культуры передало Министерству образования список из 100 отечественных фильмов (1913–1994 гг.), рекомендованных к просмотру школьниками на кинофакультативах. После публикации списка возникли дискуссии по поводу его содержания: почему такие-то фильмы включены, а такие-то нет. Но нельзя объять необъятное. Список же выглядит тщательно продуманным, так как предложенные фильмы: а) позволяют проследить историю страны и историю отечественного кинематографа; б) являются качественным кинопродуктом; в) обладают (в той или иной мере) воспитательным, развивающим, коррекционным, психотерапевтическим потенциалом.

Покажем продуманность списка на примере. Так, мы не видим в нем мультипликационного фильма «Винни-Пух» (1969) режиссера Ф. Хитрука. А вот мультипликационный фильм Ю. Норштейна «Ежик в тумане» (1975) включен в список. Причем оба фильма созданы талантливыми художниками и считаются шедеврами на многие годы и века. Но они отличаются глубинными, подлежащими вычитыванию смыслами. Винни Пух (англ. *Winnie-the-Pooh*) — плюшевый мишка, персонаж повестей и стихов Алана Александра Милна (цикл не имеет общего названия и обычно тоже называется « Винни-Пух », по первой книге). Это один из самых известных героев детской литературы XX в. В 1960–1970-е гг., благодаря пересказу Бориса Заходера « Винни-Пух и все-все-все», а затем и фильмам студии «Союзмультфильм», где мишку озвучивал Евгений Леонов, Винни-Пух стал очень популярен и в Советском Союзе. Между тем этот образ — неоднозначный. Произведения А. Милна и фильмы, созданные на их основе, исследовали культурологи, психологи, психиатры [3; 4; 5].

Винни-Пух представляет собой выразительный пример циклоида-сангвиника, реалистического синтонного характера, находящегося в гармонии с окружающей действительностью: он смеется, когда смешно, грустит, когда грустно. Пух — экстраверт. Он получает

удовольствие от походов в гости, принимает активное участие в жизни леса. Пух пишет стихи в трудную минуту, чтобы придать себе сил, осмыслить непонятное, зафиксировать свою оценку происходящего или отметить поступок другого персонажа, разобраться в себе. Всего им написано 23 стихотворения самых различных жанров — от шуточного каламбура, нонсенса, комического диалога со своим бессознательным, самовосхваления до медитативной элегии, колыбельной и торжественной оды. Он сам себе психотерапевт. Он единственный из персонажей, который способен на такие речевые акты, как обязательство или обещание (комиссивы, по Остину и Серлю), которые он всегда выполняет.

Итак, у Пуха — четыре черты счастливого характера (это выделили американские психологи в 90-х гг.): самоуважение, оптимизм, экстравертированность и чувство контроля над личным временем (чтобы давать и выполнять обещания, нужно свое время контролировать).

Но есть и иной взгляд на Пуха. Детские психиатры из канадского университета Dallhousie утверждают, что одна из самых популярных детских книг «Винни-Пух и Все-все-все» является наглядным пособием по детской психиатрии, а ее персонажи — больные и социально опасные существа. Невинная книжка оказалась психологическим триллером для детей. Наибольший интерес у врачей вызвал Винни-Пух. Разобрав его внутренний мир «по косточкам», они просто ужаснулись: медведь страдает гиперактивностью и хроническим расстройством внимания. Состояние Пуха усложняется еще и тем, что у него постоянно возникают навязчивые идеи — устный счет вслух, неутолимая жажда меда и т. д. В. П. Руднев исследует прагмасемантику текста книги Алана Александра Милна, применяя классический психоанализ, и обнаруживает, что весь текст проникнут изображением детской сексуальности. Дружеские контакты героев нежны и вполне гомоэротичны, а виртуальные животные-монстры имеют агрессивный, сексуальный, анально-фаллический характер. Итак, внешне — хорошесть (воспринимается на уровне сознания), глубинно — проблемность (воспринимается на уровне бессознательного).

Мультипликационный фильм Ю. Норштейна «Ежик в тумане» также не обойден вниманием исследователей [2; 6]. Выделяют следующие уровни интерпретации содержания мультфильма «Ежик в тумане»:

1. Детские психологи: в фильме катарсически отражаются основные детские страхи. Прежде всего, это страх смерти, и как частные его проявления — страх темноты и страх перед неизвестностью, которые счастливо разрешаются по ходу сюжета. Нашли отражение и страхи ребенка перед взрослением и первыми самостоятельными выходами в Большой мир, полный опасностей, но такой притягательный.

2. Экзистенциальные психологи: основная тема фильма — кризис середины жизни. Многие люди до этого времени психологически — дети. И им предстоит инициация — обретение статуса взрослого человека. А происходит это на пути познания и самопознания.

Ю. Б. Норштейн вспоминает, как принимали фильм. Ему задали вопрос: «О чем этот фильм?» Он ответил: «Земную жизнь пройдя до половины, я очутился в сумрачном лесу…» От членов художественного совета вопросов больше не последовало. Психологи говорят: «Часто наши клиенты похожи на ежика в тумане». Подобно тому, как Ёжик пытается заполнить экзистенциальный вакуум подсчетом звезд, люди уходят от решения глубинных проблем, внешне структурируя жизнь.

3. Психоаналитики: ночное путешествие Ёжика представляет собой отражение психоаналитического сеанса, когда человек начинает знакомиться с символическим содержанием своей бессознательной сферы. Ночь, туман, вода — все это символический ряд сферы бессознательного, темного и непознаваемого. Однако и не такого страшного, как могло бы показаться зрителю на первый взгляд: филин лишь неотступно следует за Ёжиком (Образ Тени по К. Г. Юнгу), иногда являя из тумана (Бессознательное) свой пугающий лик. «Некто в воде» выносит Ёжика на берег, а Пес помогает воссоединиться с важной потерянной частью себя, служащей источником наслаждения — баночкой малинового варенья.

4. Религиоведы: в фильме звучит тема древней религии, универсальной первоосновы, объединяющей в едином восприятии фильма людей с различным образованием, национальной культурой и взглядами на жизнь. Зритель вместе с ежиком совершает путешествие в Нижний мир, в пространство после смерти.

Так как картина Норштейна заключает в себе несколько наиболее важных общечеловеческих архетипов, которые представляются нам в виде символов, люди с определенным мироощущением и складом ума

чувствуют в Ёжике что-то очень близкое их персональному человеческому бытию. Многие зрители говорят: «Ежик — это я». Интерпретации могут быть и другие: истинно художественное произведение имеет много смыслов. Хотя дети этого понять не могут, фильм стоит на втором месте в числе 19 фильмов, рекомендованных для обязательного просмотра детям 7–10 лет, с указанием в скобках: смотреть желательно как можно внимательней и не менее трех раз. Содержание фильма «Ежик в тумане» гармонизирует и оздоравливает личность зрителя любого возраста.

Поскольку список из 100 фильмов носит рекомендательный характер, то организаторы кинокоммуникации, конечно же, вольны выбирать и фильмы последних лет для конструирования своих занятий. Так, на наш взгляд, в работу со взрослыми (студентами, педагогами, клиентами психологических служб) целесообразно включить фильм реж. А. Велединского «Географ глобус пропил» (2013 г.).

Режиссер Александр Велединский снял фильм по мотивам одноименного романа пермского писателя Алексея Иванова (1995). Роман был издан в 2003 г., когда была уже другая социальная и социокультурная ситуация, отличная от 90-х. Но роман имел большой успех. Видимо, есть в нем нечто вневременное, значимое для всех людей. Фильм же снят еще через 10 лет после издания романа. И тоже успех: фильм получил четыре приза на фестивале «Кинотавр», пять от Российской академии киноискусства «Ника», став лучшим фильмов 2013 г. 9 наград — свидетельство того, что содержание фильма не такое простое, каким кажется на первый взгляд.

В житейском измерении фильма речь идет о трагичности провинциальной жизни и невозможности убежать от себя самого, бытовой неустроенности, влиянии социальных перемен на личную жизнь, об отсутствии авторитетов, ориентиров у подрастающего поколения.

Психологические темы фильма: кризисы (занятости, возрастные, профессиональные, семейные, личностные), психозащитное поведение.

С обывательской точки зрения главный герой — не самый положительный персонаж: он неудачник, пьет, дерется, изменяет жене, в школе оказывается случайно, влюбляется в ученицу и т. п.

Житейские и психологические темы — на поверхности, а что под ними?

Можно заметить, что пьет Служкин, когда надо совершить подлость, а ему не хочется это делать. Он заменяет подлость свинством: напивается и самоустраняется от дурного поступка. Он способен сказать себе «нет» по этическим мотивам. Служкин понимает, что все несовершенны и не хочет участвовать во зле, в попирании человека человеком. Он не может избить друга Будкина, поставить на место жену Надежду, сдать школьников в полицию. Для него это — экзистенциальная невозможность. У него есть мужество и сила воли, которые проявляются в умении стоять тогда, когда никто не понимает твоей стойкости и не видит в этом необходимости. Он человек цельный: сумел сохранить свою душу и помогает спасти душу тем, кто в этом нуждается.

Посмотрим на имя и фамилию главного героя, имя его жены и на название фильма «Географ глобус пропил» как на метафоры. Виктор — победитель. Служка — слуга в монастыре или у архиерея. Фамилия «рифмуется» с повторяющимися словами из поэмы Пушкина: «не боишься никого, кроме Бога одного…». Шар и глобус — это знаки промысла, проведения, вечности, власти и могущества коронованных особ.

Виктор Служкин отказывается от власти, он хочет быть свободным и не лишать свободы других людей. Название фильма с учетом символики глобуса «рифмуется» с его словами: «Я не хочу быть залогом чьего-то счастья и не хочу, чтобы кто-то был залогом моего счастья», а также со словами песни, которая звучит в первых кадрах фильма: «Я свободен…»

Итак, что же это за личность — Виктор Служкин?

С. Кьеркегор утверждает, что экзистенция всякого человека изначально «эстетична» — он плывет по волнам своих чувств, своих разнообразных хотений и своих разнообразных опасений; изначально человеческая жизнь страстна, самосознание — гедонистично. Он может так прожить до конца своих дней, но в жизни каждого человека есть такие моменты, когда ему приходится выбирать. И если он готов к тому, чтобы сказать — «это я сам выбрал», а не «это со мной случилось», если он начинает от чего-либо отказываться, говорить чему-либо «нет», обретая ответственность за все последствия делаемых им выборов, то он начинает жить совершенно иной жизнью, жизнью «этической». Теперь его существование — тревожное и сложное, но, с точки зрения Кьеркегора, и более человеческое, более личностное [1].

При переходе от эстетической жизни к этической, от личного бытия к экзистенциальному существованию человек становится основателем собственного жизненного порядка. Им он заменяет внешний, социумом предлагаемый порядок, в котором лишь вынужден принимать участие. Служкина мы видим именно таким человеком.

Итак, Виктор Служкин — смиренный и жизнестойкий победитель человека Ветхого в себе (того, который око за око, зуб за зуб) и человека социально зависимого (не имеющего собственного жизненного порядка). Он редкий человек. «Я — бивень!», — заставляют его прокричать ученики. И такой он нужен всем: у жены, друзей, учеников возникает тревога за его жизнь в нескольких эпизодах фильма.

Понятие «невозможность» для большинства людей и в большинстве жизненных контекстов звучит отрицательно, дефицитарно. Размышляя над фильмом «Географ глобус пропил» мы открываем экзистенциальную невозможность — явление светлое и высокое. И понимаем: наше жизненное пространство станет культурным, «обнимающим человека», когда каждый из нас будет ощущать экзистенциальную невозможность утратить человеческое в себе, допустить снижение личности.

---

1. Болльнов О. Ф. Философия экзистенциализама. URL. http:/ krotov.info›libr_min/02_b/ol/bollno.html

2. Ежик в тумане URL. :http:/multipediya.ru›**ezh**ik-v-tumane/

3. Руднев В. П. Винни Пух и философия обыденного языка. М. : Гнозис, 1994.

4. Руднев В. П. Введение в прагмасемантику Винни-Пуха. URL. :http:/ goofy.narod.ru›**pooh**/online/lib/saga.html

5. Психиатры — о Винни-Пухе и все-всех-всех. URL. http:/ edent-world.ru›lib.pl-cid=&DocID=1913.htm

6. Трансграничный смысл мульфильма «Ежик в тумане». URL. http:/ voff-ka.com›archives/2009/10/20/055984.html

Н. Г. Гагиева

Проблемы преподавания дисциплины «Теория и история народного декоративно-прикладного творчества» студентам художественного направления высшего профессионального образования (на материале узорного вязания коми)

УДК 745.52

Автор поднимает проблемы преподавания такого традиционного ремесла, как узорное вязание коми (зырян).

Ключевые слова: педагогика, высшее профессиональное образование, методика, коми (зыряне), искусствоведение, этнография, традиционная культура, узорное вязание.

N. G. Gagieva Problems of teaching the discipline “Theory and history of folk arts and crafts creativity art” students directions of higher professional education (on the material patterned knitting Komi)

In this article the problem of teaching the traditional craft patterned knitting of Komi (Zyrian) are discussed.

Key words: teaching, higher education,methodology, Komi (Zyrians), art history, ethnography, traditional culture, patterned knitting.

Необходимость изучения, обобщения и использования на практике опыта народных ремесел диктуется современными потребностями общества, переживающего глубокие преобразования, связанные с урбанизацией, усилением миграционных процессов, культурной глобализацией, уходом от традиционного образа жизни. В результате многие народные промыслы постепенно исчезают из культурной среды, унося с собой информацию об эстетических и технологических особенностях ремесла. Народные традиции декора, технологии, которые в недалеком прошлом были востребованными, могут быть творчески использованы на практике и сегодня, когда задачи сохранения и развития народных промыслов в целом и узорного вязания в частности имеют исключительное значение. Более того, народный художе-

© Гагиева Н. Г., 2014

ственный опыт является ресурсом для формирования современной комфортной среды обитания, для дизайнерских разработок и художественного творчества.

Дисциплина «Теория и история народного декоративно-прикладного творчества» рассматривает вопросы становления и развития народных художественных промыслов в России. Связь народного декоративно-прикладного творчества с культурно-историческими традициями коми этноса, природой его обитания, трудом и бытом показана в данной дисциплине на примере узорного вязания коми (зырян). Теоретическую базу дисциплины (одной из ее частей, касающейся узорного вязания) составили работы по искусствоведению, в том числе в разрезе декоративно-прикладного искусства, Л. С. Грибовой, Н. М. Калашниковой, Г. Н. Климовой, В. Б. Кошаева и др.

Программа дисциплины включает следующие позиции:

1) изучение культурно-исторических и художественно-технологических основ традиционного узорного вязания коми;

2) освоение приемов вязания;

3) разработка концепции авторского проекта на основе узорного вязания коми;

4) изготовление изделия декоративно-прикладного искусства в традициях узорного вязания.

Первый пункт программы включает изучение основ ремесла: истории становления и развития ремесла, художественных и технологических особенностей вязания на пяти спицах, базовых переплетений. Большой блок посвящен изучению декора коми узорного вязания, в частности орнамента вязаных изделий, его основных мотивов и символики. На данном этапе ставится также задача копирования вещественных памятников в технике вязания конца XIX — начала XX вв., в процессе которого акцентируется внимание студентов на основных характерных чертах диагонально-геометрического орнамента вязаных изделий коми (зырян), методике его структурного построения, понимани ритма и использовании цвета.

Второй блок посвящен технико-технологическим задачам обучения вязанию на плосковязальных машинах от более простых приемов работы к более сложным. Обучение имеет поэтапный характер: 1) жаккардовое вязание в технике ручного формирования

петли; 2) работа с помощью каретки; 1) работа по перфокартам. Узор вывязывается в технике ручного подбора игл, по схеме, выполненной студентом.

Третий блок обучения ставит задачу реализации творческого авторского проекта. Большое значение придается умению студентов определить выбор темы, сформулировать концепцию и задачи проекта; убедительно выразить свой проект художественными средствами; в соответствии с образом предмета сделать выбор материала (пряжи) и орнамента; для усиления декоративной и эмоциональной стороны проекта — подобрать необходимую колористическую гамму.

Четвертый блок, самый продолжительный по времени. Студенты должны изготовить предмет декоративно-прикладного искусства в технике узорного вязания. Важной составляющей будущего проекта является следование основным характеристикам узорного вязания коми, которые придают ему этническое своеобразие:

1) использование шерстяной пряжи;

2) применение технологических базовых переплетений: «рубец», «узор», лицевое и чулочное переплетение;

3) наличие в декоре сложно-структурного диагонально-геометрического и простого семеричного орнамента коми (зырян) с равенством фона и изображения, с прерогативой древних символов;

4) применение линейного и сетчатого характера орнаментальной композиции;

5) использование структуры орнаментального построения на изделии, характерного для традиции народной культуры;

6) полное заполнение вязаного полотна изделия орнаментом;

7) применение многоцветного вязания, контрастных цветосочетаний, изменение цвета (цвета фона, цвета мотива) при переходе с одного бордюра на другой. Использование красного, зеленого, желтого, коричневого цветов большой градации, реже — белого и черного;

8) маркировка вязаного изделия пасом (знак рода, человека).

Также важным в процессе обучения является выявление и следование структурообразующим критериям народного искусства [5]:

– *традиционность* — базовое понятие, опора на культурное наследие прошлого, предпочтение черт старины, образов и мотивов,

восходящих к древности. Это принципиальный, намеренный консерватизм, ориентация на сохранение приемов мастерства, культурные и технологические знания, накопленные веками. В основе выявления черт традиционности лежат характерные признаки этнографических изделий;

– *рукотворность* связана с традициями старых ремесел. Ручная работа наделяет предмет особой ценностью, придает неповторимость, несет энергетику и эстетику творца;

– *этнолокальная самобытность*. Самобытное искусство — искусство данной местности, данного этноса, предпочтение локальных, национальных черт в искусстве.

Задача сохранения и развития традиций в процессе обучения реализуется в двух формах: 1) воспроизведение точной копии существующего этнографического памятника с сохранением формы изделия, орнаментации и цвета пряжи; 2) изготовление нового изделия в сочетании традиции и новизны, обусловленной современной культурной эпохой.

Последнюю форму работы отличает стремление не только сохранить художественные аспекты национального наследия, но и творчески развить на новом уровне узорное вязание коми, сделать его востребованным в современных условиях. Работу в данном направлении нельзя рассматривать как механический процесс перенесения этнографической формы в новое изделие, поскольку в процессе его создания, как правило, переосмысливаются многие базовые основы узорного вязания коми. Последняя форма работы характерна для современного этапа развития ремесла с учетом изменяющихся объективных тенденций, главные из которых — трансформация социально-психологических факторов и глобализация культурных процессов. Большое влияние на развитие узорного вязания оказывает модернизация технологии изготовления: применение вязальных машин нового поколения, имитирующих ручное вязание; новой пряжи экстра-класса промышленного изготовления.

Новации современного этапа не только будут сохраняться, их спектр будет расширяться. Подтверждением этому служат творческие работы студентов, лейтмотивом которых является не следование «старым идеям», а выявление способности традиционного ремесла к художественным трансформациям, когда происходит «цитирование»

отдельных элементов исторического материала с приближением к тенденциям моды и духу времени. Прежде всего, новация касается орнамента узорного вязания коми. Распространенным методом работы студентов, воспитанных на компьютерной эстетике, является варьирование мотивов, выделение моноэлемента из орнаментальной блока, объединение в одном изделии орнаментов различных районов бытования. Студенты преимущественно воспринимают ярко выраженную эстетику орнамента, при этом семантической, глубинной основе не уделяется должного внимания. Нередко работы студентов демонстрируют новые конструктивные идеи, перспективные пути дальнейшего развития коми узорного вязания. К таким примерам можно отнести создание новых композиционных структур в декоре вязаного изделия: соединение традиционного орнаментального мотива с цветовыми пятнами, символами государственности РК. Знание современного искусства, доступность информации о последних направлениях мировой трикотажной моды позволяют молодым художникам активно использовать в коми узорном вязании одновременно с плоским традиционным орнаментом разнообразные заимствования мировой моды: объемные одноцветные элементы — косы, зигзаги, дорожки, а также вышивки. Новые изделия, полученные в результате применения подобных переплетений, позитивно воспринимаются молодым поколением и поэтому стали занимать в современном коми узорном вязании весомое место.

Чаще всего трансформация старых форм традиционного искусства происходит в колористическом аспекте ремесла (применение новых цветовых пар, нетрадиционных сочетаний, изменение цветовых ритмов в вязаном предмете). Нередко именно активное использование современной цветовой гаммы, смелые эксперименты с цветом приводят к изменению идентичности узорного вязания коми. С учетом данного факта в процессе преподавания дисциплины «Теория и история народного декоративно-прикладного творчества» большое внимание уделяется формированию у студентов чувства цвета, соответствующего колористической традиции коми (зырян).

В процессе решения данной задачи создана методика проведения летней (обмерной) практики, позволяющая дополнить знания студентов о традиционной колористической гамме материальной культуры коми (зырян). Для этого в учебный процесс практики

включен практический блок крашения шерсти природными компонентами. Одним из важных моментом практического цикла является выделение красильного раствора из растений, произрастающих в крае; создание на их основе шкалы цветов (с использованием техники акварели, цветовых эталонов). В результате реализации практикума студент получает представление: о колористической традиции коми (зырян), о контрастных и сближенных цветах, уровне контрастов светлого и темного, градации оттенков одного цвета; также о гармоничности бытования нового предмета в природной и бытовой среде коми (зырян).

Таким образом, умение оперировать знаниями в области семантики и символики цвета, орнамента вязаных изделий, практическими навыками вязания и своими творческими эмоциями определяет общий уровень формирования профессиональных качеств специалистов, связанных с художественной практикой. Интегральность историко-теоретических знаний и практических навыков, творческая культура, умение творчески и грамотно развить национальные традиции и использовать полученные знания в своей деятельности, являются основой творческого мышления студентов художественного профиля. Изучение узорного вязания коми (зырян) помогает расширить представления студентов о народной культуре как о живом организме, помогает быть соучастным в сохранении уникальной культурной традиции.

---

1. Грибова Л. С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М. : Наука, 1980.

2. Калашникова Н. М., Грязева И. В. Традиционная обувь народов России. СПб. : СПГУТД, 2006.

3. Климова Г. Н. Узорное вязание коми. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 1978.

4. Кошаев В. Б. Композиция в русском народном искусстве (на материалах изделий из дерева). М. : ВЛАДОС, 2006.

5. Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры: теория и практика. М. : Изобразительное искусство, 1983.

6. Романова Г. Н. Традиционные домашние ремесла и кустарные промыслы коми (конец XIX — начало XX вв.): дис… канд. ист. наук : 07.00.02 / Г. Н. Романова . Сыктывкар, 1975.

7. Семенов В. А. Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ : учеб. пособие. Сыктывкар : Сыктывкарский ун-т, 1991.

8. Уляшов О. С. Цвет в представлениях и фольклоре коми. Сыктывкар : Изд-во КНЦ УрО РАН, 1999. 156 с.

9. Шабаев Ю. П., Шарапов В. Э. Традиционная одежда // Зырянский мир: очерки о традиционной культуре коми народа / сост., науч. ред. Н. Д. Конаков. 2-е изд., испр. и доп. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 2004. С. 201–223.

10. Шипунова Г. Н. Народное искусство коми (узорное тканье, вязание, вышивка) // Советская этнография. 1960. № 2. С. 57–70.

Авторы выпуска

1. *Боброва Анна Александровна* — кандидат филологических наук, доцент кафедры английского языка Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова (Нижний Новгород).

2. *Вокуев Николай Евгеньевич* — кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

3. *Гаврилина Людмила Константиновна* — кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и педагогической психологии Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

4. *Гагиева Анна Капитоновна* — доктор исторических наук, профессор кафедры документоведения, архивоведения и прикладной лингвистики Коми республиканской академии государственной службы и управления (Сыктывкар).

5. *Гагиева Надежда Гавриловна* — старший преподаватель кафедры декоративно-прикладного искусства факультета искусств Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

6. *Гурленова Людмила Викторовна* — доктор филологических наук, профессор, декан факультета искусств Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

7. *Золотарев Олег Васильевич* — доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории и экономики Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

8. *Иванова Ирина Ивановна* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии науки Кыргызско-Российского Славянского университета (Бишкек, Кыргызстан).

9. *Катермина Вероника Викторовна* — доктор филологических наук, профессор кафедры английской филологии Кубанского государственного университета (Краснодар).

10. *Коробова Наталья Владимировна* — кандидат филологических наук, доцент кафедры английского языка НГЛУ им. Н. А. Добролюбова (Нижний Новгород).

11. *Люсый Александр Павлович* — кандидат культурологии, старший научный сотрудник Института природного и культурного наследия им. Д. С. Лихачева.

12. *Манкевич Ирина Анатольевна* — доктор культурологии, профессор кафедры рекламы и связей с общественностью Санкт-Петербургского гуманитарного университет профсоюзов (Санкт-Петербург).

13. *Мартысюк Павел Григорьевич* — доктор философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права РГСУ, филиал в г. Минске (Минск).

14. *Сохань Ирина Владимировна* — кандидат философских наук, доцент кафедры прикладной политологии факультета менеджмента Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург).

15. *Сулимов Владимир Александрович* — доктор культурологии, профессор кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

16. *Сурво Арно* — доктор философских наук, доцент кафедры фольклористики Хельсинкского университета (Хельсинки, Финляндия).

17. *Сурво Вера* — доктор философских наук, доцент кафедры этнографии Хельсинкского университета (Хельсинки, Финляндия).

18. *Тираспольский Геннадий Исаакович* — доктор филологических наук, профессор Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

19. *Фадеева Ирина Евгеньевна* — доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

20. *Чупрова Елена Николаевна* — кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета (Сыктывкар).

СВЕДЕНИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Правила оформления статей

1. Редакция принимает статьи объемом от 0,5 до 1 п. л. (40 000 знаков); сообщения — до 0,5 п. л. (20 000 знаков).
2. Параметры страницы: поля — 2 см; формат А4.
3. Абзацный отступ — 1 см (***в автоматическом режиме***).
4. Кегль — 14.
5. Междустрочный интервал – 1.
6. ФИО автора ***строчными*** буквами (например, И. И. Иванов) над названием статьи.
7. Название статьи ***строчными*** буквами.
8. Аннотация к статье на русском и английском языках (до 500 знаков).
9. Название и фамилия автора на английском и русском языках.
10. Ключевые слова на русском и английском языках (до 10 слов).
11. Указание УДК.

12. При цитировании необходимо использовать только ***русский вариант кавычек («»).***

13. Литература, использованная при написании статьи, должна быть оформлена следующим образом: в алфавитном порядке; каждый новый источник — с новой строки; с указанием издательства и (для статей) общего количества страниц; ссылка на источник в тексте дается в квадратных скобках [5, с. 17]

14. Примечания оформляются в виде постраничных автоматических сносок (кегль 10; нумерация начинается на каждой станице).

15. Сведения об авторе представляются ***отдельным файлом*** и включают в себя:

- ФИО;
- указание ученой степени и ученого звания;
- информация о месте учебы аспиранта или соискателя (город, вуз) и данные о научном руководителе;
- рекомендация научного руководителя (для аспирантов);
- должность, место работы;
- контактный телефон, E-mail;
- адрес организации;
- домашний адрес с указанием почтового индекса.

Статьи и материалы можно присылать по адресу: iefadeeva@mail.ru (Ирине Евгеньевне Фадеевой); dist@syktsu.ru (Романчук Надежде Ивановне, с пометой «Человек, культура, образование» (журнал)).

Телефон: (8212) 255 145; +7 9129686825
Факс: (8212) 43 68 20

На журнал открыта подписка.

Все статьи и материалы подлежат обязательному рецензированию. Публикация бесплатная. Редколлегия оставляет за собой право отбора материалов.

Рассылка осуществляется наложенным платежом.

Периодическое издание

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный
и методический журнал

№ 2 (12) / 2014

Редактор *Л. Н. Руденко.*
Компьютерный макет *А. Е. Ергакова*
Корректор *И.В. Шевелева*.

Подписано в печать 15.06.14. Формат 60x84 $^{1}/16$. Тираж 300 экз.
Печать ризографическая. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 15,0. Уч. изд. л. 13,9. Заказ № .

ИПО СыктГУ
167023. Сыктывкар, Морозова, 25