

Министерство образования
и науки Российской Федерации

Коми государственный
педагогический институт

ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРА ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный
и методический журнал

№ 4 (6) / 2012

Сыктывкар
2012

Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал

Издается с 2011 года

*Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора*

Адрес:

167982, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 25

Телефон: (8212) 24 32 35; (8212) 20 16 01

Факс: (8212) 21 44 81

*Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ТУ11-0174 от 30 октября 2012 г.
Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)*

Редакционный совет журнала:

- Васильев П.В., кандидат педагогических наук, доцент (г. Сыктывкар)
- Глазачев С.Н., доктор педагогических наук, профессор (г. Москва)
- Гончаров С.А., доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург), *председатель*
- Золотарев О.В., доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Китайгородский М.Д., кандидат физико-математических наук, ректор Коми государственного педагогического института (г. Сыктывкар)
- Королева Т. П., кандидат педагогических наук, доцент (г. Сыктывкар)
- Леете А., доктор философии, профессор (г. Тарту, Эстония)
- Люсий А.П., кандидат культурологии (г. Москва)
- Машарова Т.В., доктор педагогических наук, профессор (г. Киров)
- Мосолова Л.М., доктор искусствоведения, профессор (г. Санкт-Петербург), *зам. председателя*
- Муравьев В.В., доктор философских наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Садовский Н.А., доктор педагогических наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Соколова Л.В., доктор филологических наук, профессор (г. Сыктывкар)
- Сулимов В.А., доктор культурологии, профессор (г. Сыктывкар)
- Фадеева И.Е., доктор культурологии, профессор (г. Сыктывкар)
- Шабает Ю.П., доктор исторических наук, профессор (г. Сыктывкар)

Редакция журнала:

- Королева Т. П., Майбуков А.Г., Сулимов В.А., Фадеева И.Е.
- Ответственный редактор – Фадеева И.Е.
<http://www.kgpi.ru>, rio@kgpi.ru

ISSN 2223-1277 © Коми государственный педагогический институт, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

КУЛЬТУРОЛОГИЯ.....	5
<i>Бильченко Е.В.</i> Концепт «Русский мир» в контексте культурологии.....	5
<i>Журина В.В.</i> Феномен куклы в художественной культуре.....	15
<i>Люсый А.П.</i> Греческий огонь: Идеи проекта международного парада утопий на Красной площади.....	23
<i>Тульчинский Г.Л.</i> Культурология и образование.....	63
<i>Фадеева И.Е.</i> Метасимволика культурных пространств: локальный текст в измерении цивилизационной семиотики.....	73
АНТРОПОЛОГИЯ.....	89
<i>Шабает Ю.П.</i> Культурное пространство столицы Коми: первичный и вторичный текст.....	89
ФИЛОЛОГИЯ.....	99
<i>Самситова Л.Х.</i> Оппозиция «война – мир» в языковой картине мира (на материале башкирской прозы).....	99
<i>Загороднюк А.Н.</i> «Авторский образ» – основа художественного мира А. Платонова.....	104
<i>Бушев А.Б.</i> Роль художественной детали в русском дискурсе повседневности.....	112
ПЕДАГОГИКА.....	125
<i>Грицай Л.А.</i> Программирование у современной молодежи: отношение к родительству через медиатексты.....	125
<i>Сулимов В.А.</i> Культуросообразность как принцип школьной антропологии.....	134
<i>Толчинская Е.А.</i> Психологическая коррекция состояния женщин в период беременности с использованием средств музыки.....	146

СООБЩЕНИЯ

<i>Батуева А.Ц.</i> Основные подходы изучения понятия «человек эпохи Просвещения».....	155
<i>Сироткина Т.А.</i> Этнонимы в нарицательном значении как продукт вторичного семиозиса.....	161

РЕЦЕНЗИИ

<i>Вокуев Н.Е.</i> «Полное затмение»: фильм Андрея Лошака как зеркало русского абсурда.....	168
Авторы выпуска	178

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Е. В. Бильченко

Концепт «Русский мир» в контексте культурологии¹

УДК 821.161.1

Статья посвящена культурологическому анализу концепта «русского мира» как текста на методологической основе семиотики и семантики культуры. Автор обосновывает цивилизационно-символический статус «русского мира» как исторической псевдоморфозы (О. Шпенглер) стрессового типа, в основе антиномии ментальности которой лежит диалог-конфликт мужского и женского, Я и Другого, восточного смысла (семантика Москвы) и западного текста (семиотика Петербурга).

Ключевые слова: «русский мир», смысл, текст, культурология, семиотика, семантика, псевдоморфоза, мужское, женское, Я, Другой.

Bilchenko Y. «Russian World» as a Text: view of culturologist

The article devotes to the culturological analysis of the concept of «Russian World» on the methodological base of semiotics and semantics of culture. The author argues a civilization and symbolic status of «Russian World» as «historic pseudomorphs» (O. Spengler) and a kind of antinomy stress, based on the dialogue and conflict of Female and Male, Ego and Other, oriental sense (semantic of Moscow) and west text (semiotic of Petersburg).

Keywords: «Russian World», sense, text, culturology, semantic, semiotic, pseudomorphs, Male, Female, Ego, Other.

Разработанная российскими теоретиками современного панславизма православная концепция «русского мира» превратилась в своего рода предмет идеологической моды благодаря брендингу, организованному средствами медиа. Вследствие последнего, информация, создающая конъюнктурный имидж феномена, вытеснила самую его суть, вызвав типичный эффект бодрийеровской симуляции. Нет ниче-

© Бильченко Е. В., 2012

¹ Полный текст статьи («Русский мир» как текст: взгляд культуролога) опубликован в коллективной монографии «Семиозис и культура: в лабиринтах смысла» (Сыктывкар: Издательство Коми пединститута, 2012).

го удивительного, что в последнее время вокруг концепции «русского мира» в России и в Украине, обострились научно-мировоззренческие споры, вызревающие на пересечении нейтрального философского дискурса, эмоционально «неспокойных» национально-патриотических архетипов, альтруистических религиозных убеждений и одновременно – политического интереса, культурных мифов, стереотипов мышления, исторических комплексов.

Для украинской мировоззренческой ситуации характерно резко критическое отношение к данному концепту как к «великорусскому» и «имперскому». Причем, что замечательно, против концепции «русского мира» в одинаковой степени выступают как украинские националисты, представляющие по отношению к этой универсалистской концепции свои партикулярные интересы, так и действительные либералы, сторонники универсальной толерантности западного образца, которые, расценивая идею «русской цивилизации» как выражение изоляционизма, декларативно отрицают свое стратегическое единство с националистами, но тактически сходятся с ними против общего «оппонента».

Подобное полифоническое контекстуальное поле, безусловно, придает коммуникативную пикантность концепту «русского мира», наполняя его дискурсивной текучестью, но, однако, и затрудняет его непредубежденный научный анализ как исторического феномена. Дискурсивность идеи «русского мира» позволяет истолковывать и «русский мир», и попытку его концептуализации в виде ценностной рефлексии как смысловую установку, или семантический комплекс – *текст культуры* в противовес *культурному продукту* (по Р. Барту) – не абсолютное завершённое произведение (науки, философии, духа), а его актуализацию в акте дискурса. Актуальность предлагаемого нами *культурологического подхода* состоит в попытке применить *семиотику и семантический анализ как методологию интерпретации полифонического знаково-символического комплекса значений концепта «русский мир»*. Именно культуролог, ставя себя в позицию герменевта и феноменолога – интерпретатора текстов культуры, – невольно принимает на себя функции Третьего в диалоге-конфликте «своих» и «чужих», эмпатически «понимая» и логически эксплицируя скрытые мотивы, побуждения, архетипические нарративы и интенции подобного диалога культур.

Конечно же, становится понятным, что, используя культурологическое видение, мы рискуем оказаться не у дел как у славянофилов, так и у либералов. Как говорил в свое время Пауль Тиллих, рассуждая о религии как об основе духовной жизни, атеисты его критикуют за то, что он не говорит о религии как об Откровении, а материалисты – за то, что он не упоминает ее социальных иллюзий. Так и здесь: панслависты спросят, не признаем ли мы «святости» Руси, а западники – не отрицаем ли этнического разнообразия и толерантной поликультурности? Громадный риск оказаться своим среди чужих и наоборот. Но, как утверждал Генрих Бёлль, пишущий всегда рискует. Итак, рискнем.

В свете культурологического видения особую остроту приобретает полемика о наличии или отсутствии так называемой *русской цивилизации* как отдельного ментально окрашенного сообщества, в основе исторического развития которого лежит определенный тип культуры с соответствующей конфигурацией ценностей. Как известно, проблема периодизации и типологии мировой цивилизации – явление для исторической науки вполне естественное и методологически оправданное. И христианская историософия, и эволюционизм, и функционализм, и структурная антропология, и философия жизни, и даже феноменологические дескриптивные практики – все эти направления социально-философской и культурологической мысли в лице своих ведущих представителей пытаются выделить глобальные типы человеческих сообществ по этническому, религиозному, антропологическому, ценностно-смысловому, комплексному критерию и не видят в этом ничего зазорного. Однако в данном случае выделение русского типа культуры вызывает огромный идеологический и общественный резонанс. Невинная, казалось бы, научная стратегическая процедура влечет за собой активизацию мифологических конструкций и, как следствие, – колоссальное эмоциональное напряжение, лавину взаимных личностных обид и нетерпимости, – как бывает всегда, когда в дискурс интеллектуального общения включаются убеждения, и каждый субъект как носитель убеждения отныне перестает быть самим собой, превращаясь в «одержимого» (в значении «нуминозного», по Р. Отто) носителя этнокультурного архетипа, не подозревая, что его устами говорит коллективное бессознательное.

С вопросом о типологизации «русской цивилизации» дело обстоит особенно тяжело. Любая попытка на объективной научно-исторической основе выделить и обосновать данное цивилизационное сообщество чревата обвинением в идеологизации посредством апологии воинственного великорусского национализма, который, исходя из классификации форм национализма, принятых, например, в феноменологии Чужого Б. Вальденфельса, можно расценивать как проявление синдрома «*общих своих*» [4:164–165] – этноцентризма универсалистского типа, при котором болезненный патриотизм маскируется под космополитизм, а ценности «своих» выдаются за «общечеловеческие» и беспощадно распространяются Ойкуменой, замаскированные под «вселенское единение славянских народов». Ярлыки «панславист», «ортодокс», «консерватор» или, того хуже, «русский фашист» так и сыплется из мифологической коробки нашего культурного самосознания, справедливо, кстати, не желающего мириться с посягательством на этнокультурную идентичность «малых» народов.

Тензофобия по отношению к опасности этнического реванша порождает альтернативную стратегию – отрицание «русской» цивилизации на основе феноменологической методологии опытного созерцания частных без «больших историй» (метанарративов) о неких макрочивилизациях. Феноменологизм, будучи закономерной реакцией на панлогизм любого вида трансцендентализма, угрожает ответными обвинениями в угождении «западничеству», «прогнивающим» либерализме, космополитической беспринципности и даже в скрытой поддержке евро-американского глобализма как Чужого по отношению к славянскому топосу.

С точки зрения культурологии текста и теории культурной идентичности как текста, споры западников и славянофилов, патриотов и космополитов, либералов и консерваторов, подогретые в Украине конфессиональными разборками «православного узла» и желанием перевести историко-этнические проблемы в плоскость борьбы за «святость», – всего лишь общественный симптом глубинного смыслового процесса – культурной идентификации славянских этносов, в состав самосознания которых входят мифологемы «Запада» и «Востока», «России» и «Украины», «правого», «православного» и «левого», «католического» – не как логические категории, а как ценностные ориентиры и необходимые векторы такой идентификации. При

данных условиях споры об онтологическом статусе «русской цивилизации» как проявление специфически славянского мироощущения *конструктивны* и являются опосредованным доказательством существования особой, *славянской смысловой и культурной парадигмы*, в состав которой *априорно заложены* подобные споры как исторически обусловленная форма ее культурного *самосознания и самоосознания*.

О существовании «русской» культуры как об исторической целостности говорили ведущие историки и либерального, и консервативного толка – ныне интерпретируемые как классики имплицитной культурологической мысли. Речь идет не только о панслависте Николае Яковлевиче Данилевском (работа «Россия и Европа» [5]), но и о вполне либеральных западниках: Арнольде Тойнби (концепция славяно-византийского типа культуры как «*Imperium Redivivum*» [9]) или Освальде Шпенглере (идея «скифо-сибирского типа культуры» и «нового Чингисхана» в «Закате Европы» [11]). Да, все они были типичными представителями картины мира постклассического Запада, и все они критиковали русскую культуру за «национал-шовинизм» и имперские амбиции, но все же они не отрицали самого факта ее бытия. Как, впрочем, не отрицали и кризисного состояния западной буржуазной цивилизации, к которой сами принадлежали. Эсхатология эффектного «гниения» (термин А. Хомякова) блистательной Европы – не изобретение русских славянофилов. Сами европейцы устами своих романтически честных мыслителей подняли эту проблему, и именно идеи Шпенглера называет «предсмертными мыслями Фауста» Николай Бердяев, выражая полное с ними согласие. А чего стоит обращение папы Иоанна Павла II к идеям Софии и «света божественного Слова» В. Соловьева и П. Флоренского (энциклика «Свет с Востока» и многие другие)? Можно вспомнить противоположную ситуацию: заявление Александра Пушкина о том, что он предпочитает читать французские книги, если на русском ничего толкового не пишут. Этими примерами мы всего лишь ведем к тому, что лучшие представители западной и восточной культур оказываются гораздо ближе друг к другу и выше профанных разборок их эпигонов.

Если воспринимать «русский мир» в качестве определенной архетипической матрицы со свойственной ей семиосферой, нетрудно заметить, что споры о нем вызывают эффект симулятивного тиража, при котором реальность уступает место своему пустому знаку, пре-

вращая онтологическое бытие во вполне онтическое реалити-шоу и множась до бесконечности в рекламных символах. Нагнетание «ауры» как прием китчевого гиперреализма превращает идею «русского мира» в своеобразную, пользуясь выражением Ж. Бодрийера, «карту без территории» или, применяя термин Р. Барта, «слоеный пирог без начинки». Так, в спорах о существовании «русской цивилизации» проявляется типичная гносеологическая ошибка потери онтологической адекватности: отождествление субъекта и предиката, субстанции и акциденции, сущности и ее вторичного признака. Сама «русская цивилизация» как тип культуры, основанный на исторической целостности духовно-религиозных ценностей, отождествляется со свойственными ей мифологическими стереотипами и националистическими амбициями. Для противников и сторонников идеи «русского единства» признать цивилизацию *равняется* оправдать ее воинственные амбиции, критика которых должна почему-то привести к отрицанию самого факта бытия цивилизации. И это, по меньшей мере, странно: мы ведь признаем существование, к примеру, ведической цивилизации, не оправдывая при этом арийского мифа об «избранности», или существование дальневосточного цивилизационного массива, прекрасно осознавая историческую ограниченность мифов о божественной миссии китайского/японского императора. Признаем цивилизацию Запада, зная страшную правду о бесчинствах Крестовых походов, погромов американских индейцев, произвола Инквизиции. И почему бы не поступить подобно и по отношению к собственной, «русской» цивилизации как к историко-культурной целостности восточнославянских этносов, каждый из которых в своих пределах самобытен, что не исключает ни их общих мировоззренческих черт, ни экспансионистских амбиций отдельных составляющих этой общности («великорусской» в частности)?

Культурно-ментальная природа таких амбиций становится понятной при более детальном культурологическом анализе системы ценностей русской цивилизации. Еще Освальд Шпенглер писал о том, что «Россия» (под Россией он имел в виду славянскую природу вообще) является ярчайшим примером *исторической «псевдоморфозы»*, возникшей на почве культурных заимствований от византинизации Киевской Руси и до петровских реформ. Понятие «псевдоморфозы» («ложной формы»), заимствованное в гештальтпсихологии от геоло-

гии, означает минеральную субстанцию с составом одного материала, но конфигурацией другого. Проще говоря: когда «свое» национально-ментальное содержание (образ, идея) надевает в культуре чужеродные «одежды» и формы (артефакты, тексты), возникает «псевдоморфоза» историческая. Диссонанс внешнего и внутреннего, ментального и текстуального, семантического и семиотического, смыслового и знакового, формы и содержания порождает состояние культурно-психологического стресса – конфликта Я и Другого. Так возникают культуры в качестве текстов с одним обозначаемым и другим обозначающим – нервные, маргинальные, неуравновешенные, тяготеющие к амбивалентным интенциям деспотии и анархизма, «железной руки» и «вольницы», космополитизма и хуторянства, мессианизма и вселенского покаяния.

«Антиномии» славянской души в качестве выражения «метафизической истерии» (выражение Николая Бердяева) усугубляются тем, что форма и содержание в русской культуре относятся к *диаметрально противоположным типам*. Если применять по отношению к данной проблеме структурную антропологию (К. Леви-Стросс), отдельные теории диффузионизма (Лео Фробениус) и современной геополитики (А. Г. Дугин), можно типологизировать культуры как *традиционные* (статичные, синхроничные, «холодные», «женские», культуры Центра и материка) и *инновационные* (динамичные, диахроничные, «горячие», «мужские», культуры периферии и моря). Первые существуют в *пространстве*, обладают *циклической моделью* хронотопа, и к их исследованию применяется *региональный подход* (функционализм). Вторые развиваются *во времени*, характеризуются *линейным хронотопом*, и к их изучению применяется *подход исторический* (эволюционизм). В контексте такой типологии русская традиционная культура есть культура Центра, а инновационно-либеральный Запад – культура Периферии [6].

В централизованных культурах складывается особая модель *пространства* по системе концентрических кругов (у А. Гениса «принцип матрешки» [3:247]. В свое время это блестяще доказал С. С. Аверинцев в своем семантическом анализе текста Софии Киевской по принципу: «Ойкумена – в ее середине – избранная (еще со времен Иллариона) ведомая и слышимая во все концы земли Русская земля» – в ее середине, в свою очередь, – «святой» град (Киев, а потом –

Москва как «Третий Рим») – в ее середине, в свою очередь, – Церковь и Икона Божией матери – София [1:225–238]. Степень сакрального радиально повышается по мере сужения концентрических кругов: вспомним сюжет русской сказки о тайне смерти Кощея Бессмертного (игла – символ священного топоса вечности, где стирается грань бытия и небытия, – в яйце, яйцо в утке, утка в зайце и т. д.). *Время* в центрированных культурах – это замкнутое время фундаменталистского ретроспективного «вечного возвращения» к историческим истокам, к фундаменту, к «почве», к архетипу «Золотого века» (идеал «высокой старины» в Китае или «почвенничество» в России).

Трагедия «псевдоморфозы» в русской цивилизации связана с тем, что последняя представляет собой *культуру Центра в одежде культуры Периферии* с инновационным стремлением последней к раскалывающим центробежным тенденциям линейного пространства и к эсхатологическому (утопическому) будущему времени (гамлетовское: «Мир раскололся!»). Подобный стресс нередко переживается как *конфликт мужского и женского, Я и Другого, смысла и символа, знака и значения в культуре*. Например, в исследованных Тартуской школой семиотики оппозиции «купеческая, патриархальная, иррациональная Москва – дворянский, аристократический, рациональный Петербург» первая по отношению ко второму занимает позицию смыслового обозначаемого по отношению к символическому обозначающему и играет роль, свойственную трикстеру (клоуну, шуту, провокатору), – двойную роль взаимного перевода недочеловеческого и сверхчеловеческого, животного и божества, скомороха и юродивого, антинормы и сверхнормы (в трихотомии Ю. Лотмана – непредсказуемых сумасшедшего и/или дурака, симметрично расположенных «выше» или «ниже» нормы предсказуемого «умного»).

Москва – это либо «град-невеста» (терминология В. Топорова [10:228–250], выражение традиционной и праведной (православной) русской женственности (Софии), или же «град-блудница» – символ искусственной и барочно «химерной» (шизофренической в духе семантики Ф. Достоевского) *Чужести*. Недаром на уровне бытовой ксенофобии русские ортодоксальные православные считают Петра I «антихристом», а коренная москвичка Марина Цветаева воспекает кабацкую Москву и иронизирует над «мужским» снобизмом петербуржанина Осипа Мандельштама, – который, в свою очередь, называет

Москву «курвой», применяя демонический женский архетип. Что сравнимо, кстати, с типично «мужским» высказыванием аристократа Ф. Тютчева по отношению к Родине как к принципиально Иному, Женскому (порядки Иное и Женское приближает друг к другу и диалогист Э. Левинас [7:85]): «Умом Россию не понять» (как не понять умом «любовницу»). *Иное есть Женское*, поскольку оно иррационально, опасно, загадочно, притягательно и уязвимо в своей беззащитности, содержащей образ Божий (Софию). Так, Россию приравнивает к Софии С. Булгаков: типичный взгляд вполне озападнившегося интеллигента, истосковавшегося по Иному как по Родному [2:207].

Психологический конфликт в культурной псевдоморфозе в динамике выражает себя в последовательной смене умонастроений *преклонения и агрессии перед культурой – поставщиком чужих форм*. Настроение преклонения продиктовано комплексом исторической неполноценности, а настроение не менее яростного ее отрицания – стремлением к самоутверждению, рискующим перерасти в этнический мессианизм. Эту амбивалентность блестяще раскрыл Ю. Лотман [8:227–235] в проблеме «динамики диалога» между культурой-донором (на примере Византии) и культурой-реципиентом (на примере Киевской Руси). Последняя в своем отношении к первой прошла путь от слепого подражания блистательному Константинополю (вспомним радость русских («Повесть временных лет») от наименования княгини Ольги императором Константином «дочерью», которую историк Б. Рыбаков считает, по меньшей мере, «наивной») – к напряженной борьбе (параллели Киева и Константинополя, Ольги и Елены и т. д.). При этом главным орудием такой борьбы служат некие *универсальные культурные смыслы (Третий)*, передаваемые Я – Другому, донором – реципиенту. Эти смыслы обретают характер духовной «блуждающей истины», за обладание которой состязаются разные региональные «приюты». В данном случае в роли такой Истины выступает восточное христианство, что и предопределяет стремление Руси (сначала Киева, потом – Москвы) представить себя в качестве *единственно достойного места* их хранения (апеллируя к евангельской истине «новых мехов») (Илларион, инок Филофей). Отсюда – мессианское *слияние этнического и религиозного аспекта идентичности*, которое отличает славянское самоопределение (по Николаю Бердяеву, православная вера есть русская вера, нерусская вера не мо-

жет быть православной). Следовательно, культура – «историческая псевдоморфоза» – выражает типично женские черты парадоксальной истеричности по отношению к своему донору как к мужскому (в связи с этим интересны современные попытки представить как проявление «метафизической истерии» тип поведения Настасьи Филипповны по отношению к Рогожину), а динамика диалога Я и Другого напоминает классический нарратив любовного романа с зачином, кульминацией и развязкой.

Универсальные смысловые доминанты русско-славянского сознания: центризм, почвенничество, женственность, конфликтность и стрессовый характер «исторической псевдоморфозы» – свидетельствуют о духовной общности русской цивилизации, а также об ее мифологических нарративных экзистенциальных «историях», культурологический анализ которых помогает избавиться от стереотипов фобии или фобии по отношению к концепции «русский мир».

-
1. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. К. : Дух і література, 2001. С. 221–250.
 2. Булгаков С. Н. Моя родина // Словарь. К. : Дух і література, 2001. С. 204–211.
 3. Вайль П. Принцип матрешки // Новый мир. 1989. № 10. С. 247–250.
 4. Вальденфельс Б. Возможности феноменологии сегодня // Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск : Пропилеи, 1999. С. 163–175.
 5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа : сайт. URL: <http://monarhiya.narod.ru/DNY/dny-list.htm>.
 6. Дугин А. Г. Основы геополитики : сайт. URL: <http://grachev62.narod.ru/dugin/chapt00.htm>.
 7. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. М.; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
 8. Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М. : Наука, 1989. С. 227–235.
 9. Тойнби А. Постигание истории. М. : Рольф, 2001.
 10. Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура: сборник научных трудов. М., 1983. С. 227–284.

11. Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 23–68.

В. В. Журина

Феномен куклы в художественной культуре

УДК 7.05

Предлагаемое исследование посвящено изучению феномена куклы в системе художественной культуры. Кукольный «бум» последних лет, охватывающий не только производство кукол, но и «включение» куклы во все сферы современного искусства и жизни человека, свидетельствует о расширении семиотического поля концепта кукла, включенного в одну из парадигм постмодернистского сознания с ее контекстуальными и ассоциативно-пародийными законами, интертекстуальными переключками, свободой смещений, приводящей, с одной стороны, к утрате реальности, с другой – к гипертрофии этой реальности.

Ключевые слова: кукла, художественная культура, театр, знак, символ, двойничество, вторая реальность, постмодернизм.

V.V. Zurina. Doll phenomenon in the art culture

This research is devoted to studying of a doll phenomenon in the art culture system. The doll "boom" of the last years including not only doll production, but also doll "inclusion" to all spheres of the modern art and human life, shows the expansion of the semiotic field of a doll concept. This concept is included in one of the paradigms of post-modern consciousness with its contextual and associative and parody laws, inter-textual exchanges, easy displacements, which brings to the loss of reality on the one hand, and the hypertrophy of this reality on the other hand.

Keywords: doll, art culture, theater, sign, symbol, duplicity, second reality, postmodernism.

До недавнего времени феномен куклы находился на периферии проблематики, разрабатываемой отечественной искусствоведческой традицией. В западной науке кукла также довольно редко попадала в

поле зрения искусствоведов, являясь объектом изучения преимущественно в рамках социальной и культурной антропологии и этнологии. Поэтому в современном гуманитарном знании не существует однозначной, четкой дефиниции понятия «кукла», так же как не существует и определенности в отношении причисления куклы к сфере художественного творчества, ее вписанности в систему искусств. Однако сегодня можно говорить об актуализации проблематики куклы, о ее глубинной связи не только с историко-культурным контекстом, но и с философско-антропологической и теоретико-художественной проблематикой. Вопрос о признании куклы особым культурным феноменом, является на сегодняшний день предметом дискуссий.

Актуальность исследования обусловлена тем особым местом, которое кукла как универсальный культурный медиатор занимает в жизни человека. Это обусловлено множеством причин, которые достаточно обстоятельно проанализированы в научной литературе последних лет и обусловлены, прежде всего, высоким семиотическим статусом куклы, располагающейся в пространстве между миром вещей и миром знаков, постоянно находящейся в стадии ремифологизации. Кроме того, активное функционирование куклы в разных обликах в искусстве, в системе массовой культуры связано с целым комплексом различных факторов, среди которых экстраординарное значение имеют мифологизация сознания в современном потребительском обществе и усиление игрового начала в актуальной культуре. С последним, очевидно, корреспондирует и интерес модернистского и постмодернистского искусства к явлению куклы.

Понятие «кукла» в русском языке многозначно. В частности, в словаре Даля читаем: «...сделанное из тряпья, кожи, битой бумаги, дерева подобие человека, а иногда и животного. Детская кукла – игрушка. Живая кукла – автомат. Анатомическая или повивальная кукла – фантом, разборное подобие человека, для обучения. У мастеровых: болван, форма. Кал. орл. – закрута в хлебе, завой колосьев знахарем, колдуном, на порчу и гибель того, кто снимет куклу. Щеголеватая, но глупая или бездушная женщина. [...] Кукольный театр – представление посредством кукол» [1:213–214]. Общим в этих определениях является семантика механистичности, фантомности, бездушности, сходства с неким оригиналом и в то же время – мертвенность, искусственность.

Дихотомия «кукла – человек» связана с важнейшими основаниями культуры, ее константами. В оппозиции живое/мертвое, одухотворенное/бездушное куклу нельзя причислить ни к той, ни к другой стороне, что обусловило степень ее сложных трансформаций применительно к разным текстам культуры. Интересны в этом плане рассуждения Генри Лайона Олди в его произведении «Кукольных дел мастер»: *«Дед Фелиции рассказывал внучке, что кукла не принадлежит к миру живых, но и к миру мертвых – тоже. Промежуток, грань, обоюдоострый нож. Поэтому кукле разрешено делать то, что запрещено и для людей, и для вещей. Выходить за пределы ограничений, положенных материи. Объединять возможное с невозможным. Каким образом? – зависит от мастерства кукольника»* [5].

По мысли Ю. М. Лотмана, каждый существенный культурный объект, как правило, может выступать в двух обликах: в своей прямой функции, то есть обслуживая определенный круг конкретных общественных потребностей, и в «метафорической», когда признаки его переносятся на широкий круг социальных фактов, моделью которых он становится [3]. Такая метафоричность определяет наиболее значимые характеристики природы куклы. Обычно кукла неподвижна, играющий говорит и за нее, и за себя, за нее ходит, бежит и прыгает. Двигающаяся кукла (заводная или театральная) представляет собой некое противоречие – с одной стороны она уже менее кукла и более человек, она приобретает какие-то черты натуральности, а с другой стороны – резче выступает ее условность и ненатуральность, мертвенность. Именно это определяет двойственность восприятия куклы. При этом ситуация игры обнаруживает амбивалентность, потенциальную инверсивность: не только кукла «играет» на сцене человека – и человек может играть куклу, копируя прерывистость и неестественность движений заводной игрушки. Обратное отражение – человек, играющий подобие человека. «Таким образом, в нашем культурном сознании сложилось как бы два лица куклы: одно манит в уютный мир детства, другое ассоциируется с псевдожизнью, мертвым движением, смертью, притворяющейся жизнью. Первое глядится в мир фольклора, сказки, примитива, второе напоминает о машинной цивилизации, отчуждении, двойничестве» [3].

Двойственность восприятия куклы особенно характерна для художественной культуры постмодернизма. В частности, тема «второй реальности» – лейтмотив современной постмодернистской литературы.

«– Что это такое – постмодернизм? – подозрительно спросил Стёпа.

– Это когда ты делаешь куклу куклы. И сам при этом кукла».

В. Пелевин «ДПП (NN)»

Постмодернизм, балансируя на грани «естественное – искусственное», «целое – часть», утверждает видение реальности как искусственного конструкта, поэтому искусственная кукла здесь видится живой и реальной. В результате в сфере постмодернистского дискурса мы имеем дело с любопытным парадоксом: имитационная эстетика постмодерна, сопровождающаяся процессом ремифологизации (и неомифологизации), порождает все новые и новые вариации семантики куклы, их свободное соединение и цитирование, превращение в фантом, иногда более яркий и привлекательно соблазнительный, чем оригинал. Практическая сфера отзывается на бум телесности, когда тело куклы (равно как и человека) становится продуктом культурного потребления. Об этом свидетельствует, в частности, «кукольная» составляющая кинематографа и телевидения.

Куклы всегда рядом с нами, они вызывают симпатию, любовь, страх, отторжение, но никогда не оставляют равнодушными. Куклы – это возможность посмотреть на себя со стороны. И все в этих человеческо-кукольных взаимоотношениях замечательно до тех пор, пока кукла остаётся куклой. Когда же человек начинает видеть в кукле человека, происходит трагедия. Так случилось и с героями произведения Дины Рубиной «Синдром Петрушки». Сквозная идея романа – двоящаяся реальность – между куклой и человеком. Искушение иллюзией реальности становится так велико, что убогая реальность начинает сдавать свои позиции и уже невозможно определить, кто кем управляет, кто оригинал, а кто – всего лишь копия, кто живет, а кто симулирует жизнь.

Почему двоящаяся реальность в последнее время востребована литературой? В одном из своих интервью Дина Рубина заявляет: *«Тема двойничества, игры, замены, подмены существовала всегда. [...] Собственно, мир начался с двойственности. Бог создал человека по*

Своему образу и подобию. Мало того, сразу же создал ему пару. Ну и так далее. Я думаю, это один из вечных сюжетов. Человеку всегда хотелось заглянуть в иную реальность, сколько бы здравомыслящие особи над этим ни иронизировали...» [4].

Для более полного понимания феномена куклы как специфического явления искусства, рассмотрим своеобразие ее художественной природы.

Ключевым средством фиксации предмета в качестве куклы в культуре является анимация предмета, наделение его свойствами живого существа (способностью думать, чувствовать, испытывать переживания и эмоции, разговаривать, совершать осмысленные действия) и вера в его собственную жизнь. Чаще всего в современной ситуации речь идет об антропоморфизации предмета. Однако исходная, древнейшая культурная смыслоформа куклы – *идол* как воплощение инобытийной сущности и *маска* в ситуации сакрального ритуала, также как буквальная актуализация мифологического персонажа. Изначальные формы такой сакральной, ритуальной куклы могли быть зооморфными, миксантропическими. Нередко антропоморфический принцип был в своих истоках, в контексте мифологического сознания, теоморфическим, поскольку богоподобие человека распространялось на внешнюю сторону его существа. Важнейшей стороной базовых верований был и принцип соответствия микро- и макрокосма. С этим связан антропоморфизм как мировоззренческий принцип, присущий ранним стадиям развития (как исторического развития человечества, так и, как нередко считается, индивидуального развития человека). Очевидно также, что кукла в своих изначальных выражениях связана и с такими мифологическими персонажами, как *культурный герой* и *трикстер*, – персонажами «среднего рода», часто являющимися медиаторами между миром богов и чудовищ, с одной стороны, и миром людей, с другой. Феноменология куклы формируется в контексте этих архаических оснований культуры.

Исходя из близкого этому пониманию куклы, дает свое определение Е. И. Ковычева: «Кукла – изображение, предмет, часть тела человека, на которые переносятся свойства живого существа как сверхъестественного (бог, дух), так и реального (человек, животное). Наделение куклы движением как основным признаком жизни не

столь обязательно. Главное – вера в наличие у нее собственного сознания, мышления, воли, чувств» [2:5].

Прочная, устойчивая связь куклы с ранними пластами культуры, укорененность ее родословной в доисторических временах так или иначе обнаруживает себя на всех этапах кукольной эволюции. Речь не идет просто о культурной памяти или о культурно-исторических традициях. Сущностные мифоритуальные качества куклы могут и сегодня спонтанно возрождаться в опыте ребенка, в практике бытовой магии и т. п. Но в тот момент, когда кукла «покидает» пределы ритуальной ситуации, она уже перестает восприниматься в качестве живого существа и становится автономно-самодостаточным, в том числе и художественным феноменом.

Принципиальная метаморфоза историко-культурных представлений о кукле происходит в XVIII – начале XIX вв. (в завершающих выражениях в культуре романтизма), когда кукле отводится новое место в оппозиции «живое – мертвое». Кукла отождествляется с механизмом и демонизируется в этом качестве, как антипод живому существу, человеку. Один из примеров – механическая кукла Олимпия в «Песочном человеке» Э. Т. А. Гофмана. Правда, представление о кукле в романтизме не однозначно негативно, а дает сложную символику образов игры. Позитивная трактовка этого заметна в немецком романтизме. В качестве примера можно привести повесть «Принцесса Брамбилла» Э. Т. А. Гофмана (1821 г.), а также статью Г. фон Клейста «О театре марионеток» (1810 г.), где кукла объявляется образцом грации и одушевленности. Гофмана больше всего пугали ожившие куклы – его безумные автоматы вмешиваются в судьбы людей, но и самая трогательная история любви, как известно, у него случается между девочкой и деревянной игрушкой для колки орехов – Щелкунчиком.

По словам рассуждавшей о месте куклы в культуре и искусстве романтизма Л. Романчук, «трансформация, вызывающая деформацию облика героя, его неожиданные изменения, присуща почти всем романтическим произведениям. [...] Деформация всегда несла понижение материального его субъекта, замену его муляжом, симулякром, трансформированной копией» [7]. В произведениях романтиков деформация зачастую «экстраполировалась на образ всего человека в качестве особого символа его отличительности, превращая его в не-

кую условную трансформированную копию, своего рода куклу». Особенно значимым в этом контексте оказывается мотив тайны как «деформирующего и отделяющего от себе подобных фактора» [7]. У романтиков Годвина и Гофмана, продолжает автор, звучит сходный мотив – мотив «омертвения, овеществления психологии человека, оказавшегося в плену одной страсти».

Мотивы противоестественного движения камня и металла – своего рода кукольность – мы обнаруживаем и в творчестве А.С. Пушкина. Р. О. Якобсон, посвятивший свое исследование мотиву оживающей статуи как одной из центральных мифологем пушкинской поэтики, связывает его с рядом биографических и культурно-исторических факторов [8:145–180]. С одной стороны, мнимая, недозволенная активность оживающих мертвецов, движущихся статуй («Каменный гость», «Медный всадник», «Сказка о золотом петушке») производит зловещее впечатление. Однако, в то же время, «в этой механической активности, мертвом движении, безумном повторении одного и того же цикла, свойственным куклам Гофмана, "автоматам" Эдгара По, последующим «мертвецам» Гоголя и т. п., у Пушкина прочитывается также стремление разрушить грань между жизнью и смертью» [6]. По выражению Р. О. Якобсона: «Конфронтация статуи и живого существа всегда является у Пушкина отправным пунктом поэтической речи: эти две линии взаимодействуют друг с другом. Живое существо уподобляется статуе или статуя уподобляется живому существу; она отождествляется с живым существом через отрицание ее безжизненной субстанции; она изображается [...] как живое существо» [8:171].

Ярко обозначившись в произведениях романтиков, мотив куклы и в последующие эпохи активно выражал себя в творчестве самых разных художников, таких как Оскар Кокошка, Пауль Клее, Ханс Бельмер, Пабло Пикассо и др. Так, мертвенно-механическое начало мифологии куклы находило самые разнообразные воплощения в искусстве, будучи иной раз связанным с эротизацией и фрейдистскими смыслами.

Среди современных авторов, использовавших в своих произведениях мотив куклы, следует упомянуть Дину Рубину и пример злосчастной куклы Элис – копии Лизы, жены главного героя в романе «Синдром Петрушки», Макса Фрая и оживших кукол мастера Джубы («Чужак (Лабиринт)»).

Словом «кукла» сегодня можно обозначить не только атрибут детской игры в виде фигурки человека или животного, но и украшающую интерьер или выполняющую сувенирную функцию статуэтку, и демонстрирующий одежду манекен, и участвующую в театральном спектакле, анимационном фильме, телепередаче, праздничном или карнавальном шествии, политическом митинге, используемую в качестве рекламы фигуру, и робота для нужд, скажем, медицины или техники. Подобное широкое толкование понятия «кукла» было продемонстрировано автором концепции выставки «Воображаемый мир кукол», проходившей в Мюнхене в 1991–1992 гг., искусствоведом Б. Крафтом. В каталоге этой выставки, изданном вместе со сборником статей, предложена классификация, не имеющая одного строгого критерия, но интересная именно с точки зрения разноплановости подхода к явлению: там присутствуют разделы «предки куклы», «манекены», «куклы для благоговения», «автоматы», «модные и роскошные дамы», «дети и характеры», «куклы и их жилище», «куклы для сцены», «куклы художников», «куклы live».

Подводя итоги, отметим, что в конце XX в. наблюдается необыкновенная популярность куклы, причем в большей степени – ее антропоморфного изображения. Куклы, находящиеся раньше в основном в театре или в доме, теперь активно используются в политических телепередачах, становятся равноправными участниками художественных выставок, используются при оформлении интерьеров. Куклы способны становиться предметом, определяющим материальное благосостояние человека и даже, в некоторой степени, его социальный статус. Следует сказать, таким образом, что отношения человека и куклы, всегда бывшие непростыми, сейчас обострились до предела. Это соотношение: кукла-человек, человек-кукла, крайне неустойчиво. Кукла часто претендует на то, чтобы занять место человека, а человек может быть уподоблен зависимой или бездушной кукле.

Куклы пытаются повторить все принципиально значимые стороны человеческой жизни. В спектакле кукла часто является моделью человека, а сам кукловод олицетворяет собой некие надличностные силы и обстоятельства. Для некоторых кукольников театральная игра – это своеобразное исследование отношений человека с судьбой, с космосом.

1. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М. : Русский язык. Т. 2 (И-О). 1979. С. 779.
2. Ковычева Е.И. Кукла в диалоге культур. Ижевск, 2002. С. 5.
3. Лотман Ю. М. Избранные статьи : в 3-х т. Таллинн, 1992. Т. I. С. 380.
4. Николай Александров. Дина Рубина о куклах и иной реальности : сайт. URL: <http://www.jewish.ru/culture/press/2011/01/news994292830.php>
5. Олди Генри Лайон. Кукольных дел мастер : сайт. URL: <http://book-online.com.ua/read.php?book=4705&page=3>
6. Романчук Л. Мотив «жизни-и-в-смерти» в творчестве Пушкина // Ex professor. Днепропетровск, 2001. № 3: URL: www.roman-chuk.narod.ru/2/Pushkin1.htm
7. Романчук Л. Творчество Годвина в контексте романтического демонизма. Днепропетровск, 2000. С. 181. URL: <http://roman-chuk.narod.ru/4/Glava2-phl.htm>.
8. Якобсон Р. О. Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Якобсон Р. О. Работы по поэтике. М. : Прогресс, 1987. С. 145–180.

А. П. Люсый

Греческий огонь: Идеи проекта международного парада утопий на Красной площади¹

УДК 303.094.7

Концепт утопия рассматривается в статье как оптическая ось, вокруг которой центрируются и сновидения, и образы, и народные волнения социальных реалий. Как отметил А. Гуссейнов, философия задает утопические координаты культуры не тогда, когда она формулирует утопии в собственном (узком) смысле слова, описывая, каким ей видится будущее. Философы создают свои утопии в процессе формулирования самих своих учений и систем. Проблема, перед которой стоит философия, – та же

© Люсый А. П., 2012

¹ В сокращенном виде материал был опубликован в первом номере сетевого Международного журнала исследований культуры (2010. № 1). URL: <http://www.culturalresearch.ru/>. В полном виде публикуется впервые.

самая, перед которой стоит современное общество. Она заключается в отсутствии идеальных перспектив, всеохватывающего, философски осмысленного и аргументированного идеала, вдохновляющего практические усилия по совершенствованию форм жизни. Старая утопия, делавшая ставку на счастливое преобразование мира через посредство науки и техники, потерпела крах, новая утопия не выработана. Как эти системы задают точки координат самоопределения в пределах конкретной культуры, в какой мере они соотносятся с образным строем мысли и языка, – эти вопросы положили начало исследованию.

Ключевые слова: *Утопия, единое, сновидение, дневная греза, ночная греза, идеал, самоопределение культуры.*

A. P. Lusyj. Greek fire: Idea of the project of International parade of utopias on Red Square

The concept of utopia in this article considers as an optical axis for dreams, images, and national disorders of social reality. According to A.Gussejnov, Philosophy sets utopian coordinates of culture when it describes the future, not when it formulates in its own (narrow) idea of utopia. Philosophers create their utopias in the framework of doctrines and systems formulation. The problem of philosophy is the same as that of the modern society: the absence of ideal prospects and a comprehensive, philosophical, and reasonable ideal that can inspire practical efforts toward the perfection of life. The old utopia, which counted on happy transformation of the world by means of science and technology, failed and the new utopia has not been developed yet. The research presented in this article asks how systems set points for self-determination within concrete culture and how those points of self-determination correspond with a figurative system of thought and language.

Key words: *Utopia, the One, a dream, a day dream, a night dream, an ideal, self-determination of culture.*

Красные знамена на Акрополе – такого никто ни в каком утопическом сне на протяжении всей истории, в том числе и истории утопий, представить себе не смог. Тем не менее, начиная с мая 2010 г., они то и дело взвиваются там гуще, чем на Зимнем дворце в 1917-м как знак пробуждения социального вулкана, начавшего реально раскачивать Европу снизу, вдобавок к исландской природной задымившей вершине. Действительность превзошла самые смелые утопические фантазии, а выпуски теленовостей – масштабы вторичных эйзенштейновских революционных кино постановок. И это наглядный

знак того, что впервые сформулированные когда-то именно здесь утопические ожидания человечества жили, живы и будут жить, не вмещаясь в сложившиеся утопические жанры, готовые в той или иной форме проявиться весьма активно и актуально. В частности, намечая любопытный сюжет возвратного утопического движения от Зимнего дворца к изначальному Летнему.

Вести с Акрополя

Греция – исток первых, возникших вместе с цивилизацией как таковой, легенд о Елисейских полях, Островах блаженных и Золотом веке. И Достоевский в «Сне смешного человека» локализует грядущий не очень устойчивый земной рай на Эгейском архипелаге. После разных перипетий Греция стала вершиной общеевропейской пирамиды реализованной туристической утопии. Не зря современное социальное расслоение Зигмунд Бауман представляет так – туристы и бродяги.

Когда я впервые оказался на Акрополе (в 2008 г.), поразило преобладание среди публики пенсионеров, из чего можно было сделать вывод о туристической форме еще постулируемого тогда «конца истории». Нынешние красные знамена с лозунгами «Европа, поднимайся!» – это следствие туристической (мраморной) революции¹. Подлинным международным революционным возбудителем стали не революционные матросы активного возбужденного вида, а счастливые лица дряхлых, преимущественно японских пенсионеров, нередко передвигающихся только с помощью замысловатых спецсредств. Такое зрелище революционизирует сейчас сильнее, чем соблазнительная полуобнаженная Свобода на баррикадах кисти Делакруа. Застрельщиками нынешнего социального конфликта стали несколько лет тому назад и продолжают ими быть именно греческие пенсионеры (студенческие бунты начались позже).

Государственный строй туристической утопии можно охарактеризовать как православный социализм. Греция, в сущности, единственное в мире православное государство – в том смысле, что церковь

¹ Первая публикация вступления состоялась под названием «*Ситцевая революция в Греции*» – такая попытка перетянуть концептуальное одеяло на себя целиком находится на совести редакции РЖ. URL: <http://www.russ.ru/pole/Sitcevaya-revoljuciya-v-Grecii>

здесь не отделена от государства, как и система социальных гарантий. Греческие пенсионеры живут, пожалуй, не хуже японских. По данным Организации экономического сотрудничества и развития, в среднем пожилые эллины уходят на покой в 58 лет (тогда как в развитых странах в среднем труженики выходят на пенсию в 64 года). Более 250 тыс. греков получают пенсию больше 1400 евро. Но при таких возможностях сами греки-пенсионеры не такие уж и путешественники. А зачем? Мир уже давно открыт греками же. Пожилой герой романа Д. Фаулза «Волхв» предпочитает путешествия-интриги преимущественно в пределах и окрестностях собственного особняка на одном из греческих островов.

Но где в таком случае находится православно-социалистический ГУЛАГ? Он и под землей, и парит на возвышенностях, он повсюду. Это сама внимательно оберегаемая и не так уж и изобретательно эксплуатируемая история (большинство музеев, как и госучреждений, работает до 14.00). Нигде меня так тщательно не обыскивали, включая посттеррористический Хитроу, чем в греческих аэропортах, из чего можно сделать вывод, что конец истории здесь под не менее строгой охраной, чем ее истоки. Тяжкий труд возобновления истории греки попытались возложить на плечи других народов. Примерно так здесь когда-то было изобретено классическое рабство.

Кризис современной греческой утопии вызван в значительной мере сбоем в сезонных «великих переселениях» окрестных «варваров». Одна из мер предполагаемого выхода – льготы для туристов из России. В перманентной греко-турецкой туристической войне основная дополнительная курортная приправа Турции, некогда ставшая главным способом создания первичного «челночного» капитала Турции, – дубленки, в Греции же – более «элитные» шубы.

Нынешние выступления в Греции против правительственных мер экономии в социальной сфере, при всей массовости, можно охарактеризовать, исходя из международного разделения труда, скорее как восстание элит (по К. Лэшу), а не восстание масс. Большинство протестующих – госслужащие, учителя, и, что особенно примечательно, – археологи. «...Но идеал связать не мог в археологии трех строк, // И Костя его снова – закопал» (В. Высоцкий. Песня про археолога). Жертвами «коктейля Молотова» стали банковские служащие, стоявшие на посту свободной циркуляции капитала, то есть свободы исто-

рии. Думаю, когда-нибудь им будет сооружен памятник как героям новых Фермопил.

Некогда здесь родилась не только история как таковая, но и логика, которая по-прежнему является бессубъектным двигателем событий. С. Жижек опровергает один из главных лозунгов-граффити 1968 г.: «Структуры не выходят на улицы!», так как тогда на улицы Парижа вышли именно структуры. В Греции налицо выход на улицы первичных логических силлогизмов, складывающихся в социализированную конфигурацию: «Если у японца при выходе на пенсию жизнь только начинается, почему она должна кончаться при этом у меня?». Имена организаторов принципиального значения не имеют. Любопытно вспомнить размышления самого знаменитого современного греческого философа неомарксиста К. Касториадиса о возможности автономного действия, осуществимости проекта самоинституирования общества без отсылки к трансцендентным основаниям. Так способно ли общество само устанавливать для себя правила, и с какими проблемами ему придется столкнуться на этом ничего не гарантирующем ему пути? Если мы не стремимся к автономии в своих практических действиях, то мы неизбежно подпадаем под власть гетерономных, бессознательных доминант, то есть истории, институтов, традиции, Бога и т.д. Но логика утопии, уточняет И. Калинин, несет в себе некий скрытый от восхищенных взглядов наблюдателя изъян, слепое пятно, ускользающее от взгляда самого утописта [17]. И дело здесь не только в неизбежных производственных дефектах, возникающих при реализации утопического проекта (вроде «хотели, как лучше, а получилось, как всегда»). Сам утопический проект, независимо от конкретики предлагаемого им рецепта гарантированного всеобщего счастья, поражен своего рода нравственным вирусом, делающим неприемлемыми, по крайней мере для многих, предлагаемые усовершенствования. Это – определяющее для утопии стремление к тотальности преобразований, к тотальной регламентации не только политической и экономической жизни общества, но и частной жизни людей.

Министр финансов Греции Г. Папаконстантину привел в качестве одной из мер стабилизации снижение порога 40-процентного налога для богатых. Раньше этот налог распространялся только на граждан с доходом свыше 75 тысяч евро в год, но теперь основное бремя ло-

жится на те пять процентов греков, которые зарабатывают ежегодно больше 30 тысяч евро (40,6 тысяч долларов). Такое перевертывание стрелки на платежеспособного субъекта оплаты исторических счетов – действенная точка опоры в начавшемся было хаосе. У нас же все в налоговом отношении «равны», что резко усилило имущественное расслоение в условиях кризиса (объясняя такое состояние неумением предотвратить массовое сокращение доходов на фоне торжественных обещаний кого-то там «замочить», российская власть расписывается в своей несостоятельности).

Вызвавший европейский транспортный коллапс пепел Эйяфьятлайокудла столкнулся с пеплом Акрополя и просеялся в Париже... устричным дождем. Там в этот день около 300 человек перекрыли знаменитые авеню Фош и мост Альма, засыпали проезжую часть устричными раковинами и подожгли дымовые шашки, скандируя и держа плакаты «Производители устриц на пути к вымиранию» и «Саркози, спаси устрицеводов». Полное описание этого дня – под стать новому интерактивному «Улисс» XXI-го века.

Каково оно, остаться на этот раз в стороне (хотя новая волна кризиса вряд ли так уж совсем пройдет стороной)? Когда история постоянно «переписывается», остаются только надежды на природную ренту. Ведь ту же Исландию вулканы (гейзеры) в свободное от природных бунтов время отапливают, никакой Газпром там не нужен. В Москве в день вспышки «греческого огня» гордума приняла генплан развития города, закатывающего историю под асфальт, при некотором противостоянии общественности. Лужковские «надбавки» с возможностью бесплатного проезда в пределах своего города канализируют протестные настроения куда успешней, чем авторитетные обещания высшей власти найти объективно цементирующих имущественный статус-кво террористов «на дне канализации». А у представителей «среднего» возраста и протест «средний».

Да, Россия пребывает в средней, посредственной утопии зрительного зала типа «Норд-Ост» в состоянии заложницы у собственных сырьевых ресурсов, в тандеме мечты об олимпийских и инновационных победах. «Взгляд из утопии» – так назывался нашумевший «пробный» текст неизменного во властном тандеме зам. начальника президентской администрации В. Суркова накануне заявленного на высшем уровне поворота к «модернизации». Когда это слово – утопия

– тщится выразить все, но не выражает ничего и служит для обозначения противоположных понятий, таких как анархия и тирания, свобода и диктатура, идеальный мир и кошмарное наваждение, если его первоначальный смысл изменяется до такой степени, что становится уничижительным, то, считает вправе задаться вопросом Ф. Аинса, не скрывается ли за этими противоречиями отсутствие четкой семантики? [2].

На заре ты ее усыпи

Через несколько дней после того, как пепел Эйяфьятлайокудля столкнулся с пеплом Акрополя над Парижем, в Москве состоялся самый масштабный в истории парад Победы, посвященный 65-летнему юбилею окончания Великой Отечественной войны. По Красной площади со старательно прикрытым на этот раз, как чадрой, праздничными стендами Мавзолеем Ленина, прошли, вслед за подразделениями российской армии, представители вооруженных сил стран СНГ и Союзников по антигитлеровской коалиции – английский батальон Валлийского гвардейского полка, американские подразделения с внуками тех, кто встретился с Советской Армией на Эльбе, нынешние члены знаменитой французской эскадрильи «Нормандия-Неман», рота Почетного караула Войска Польского и др. Фаворитом же парада, «мистером-парад», можно, пожалуй, назвать командира роты почетного караула Туркменистана Пыгы Байраммурадова, весело гарцевавшего по кремлевской брусчатке верхом на прямом потомке ахалтекинца Араба, на котором принимал Парад Победы 1945 г. маршал Г. Жуков¹.

Конгломерат всех этих довольно *сноподобных*, спонтанных и тщательно организованных, действий, по всей вероятности, и послужил толчком к возникновению у меня идеи проведения на Красной площади всемирного парада утопий. Идея эта во всех, излагаемых ниже подробностях и отвлеченностях, пришла ко мне, конечно же, во сне. Ведь и сама по себе отечественная утопия – великая нутряная или посредственно-плагиаторская – возможна ли без сна? Причем, это был не ночной сон, а – дневной.

¹ Первоначально туркменская сторона настаивала, чтобы все подразделение проехало если не на лошадях, то на ослах, но это никак не вписывалось в регламент.

Вот «Сон Сципиона» Цицерона был ночным видением, якобы происшедшим с автором после обычного римского плотного ужина. Сципион Старший указывает Младшему на Карфаген, который должен быть разрушен. Апокалипсис, вероятно, тоже привиделся Иоанну Богослову на острове Патмос в ночном сне, во всяком случае, по аналогичной схеме: он видит небесный Иерусалим, но также и порочный Вавилон как топологическое противопоставление «праведного» и «неправедного жития». Впрочем, пророческое слово царствует над временем, а не подчинено ему. Потому и невозможно «подогнать» время под апокалипсис, тогда как в утопии происходит именно «подгонка» реальности настоящего под заранее найденный ответ «будущего» [21]. Чувство «неудовлетворенности настоящим», к которому обычно возводят утопии, свидетельствует о глубоком расщеплении сознания, потере целостности, утрате связи с живым бытием. С ортодоксальной христианской точки зрения, утопизм есть хула на Святого Духа, произвольно «изымаемого» из настоящего и «посылаемого» в неопределенное будущее. Впрочем, взаимосвязь религиозной жизни и утопических надежд – тема особая.

Для З. Фрейда принципиальным стало различие между словами «Traum» в значении «Nachttraum» – ночные грезы (в русском варианте – сновидения) и «Tagtraum» – дневные грезы. Акустика добавляет при этом и оттенок травматизма. «Дневная мечта», по Фрейду, более нейтральное, серьезное, активное понятие, более очевидно указывающее на деятельность фантазийной стороны сознания, позволяющее связать процесс воображения со скрытой объективно-реальной возможностью. В понятии «мечта» более выражен конструктивно-созидающий момент, связанный с возникновением и выражением некоего Нового. Ведь затем и у Э. Блоха в его известных специалистам утоповедческих трудах речь идет в основном о «дневной мечте», о способности создания Нового. Той мечте, которая связана и с волей, и с желанием, и с определенной долей саморефлексии. Цирк, кино, театр, ярмарки, сказки, бульварные романы, танцы – все это непосредственно связано с дневными мечтами, с мечтами о лучшей жизни и счастье.

Каковы же, кстати, основания для того, чтобы говорить о значительной роли именно дневных мечтаний в жизни каждого человека? Если обратиться, отвечает на этот вопрос знаток наследия Э. Блоха

(известного российскому читателю весьма фрагментарно) С. Е. Вершинин, к характеристике «Я есмь» – темноте проживаемого мгновения, то в ней мы выделили лишь одну грань – дистанцию между настоящим и прошлым, когда проживаемое становится переживанием. Однако в этой темноте есть и другой полюс, обращенный к будущему и даже соприкасающийся с ним. Если помнить о наличии побуждения (напора, тоски, стремления), то это побуждение именно к тому, чего у нас нет. «Завтра» – другое, лучшее, чем «Сегодня», – парит впереди. В этом смысле мы непрерывно перешагиваем из Теперь в Потом. Картина аффективного сознания выглядит как узкое актуальное сознание, имеющее две стороны. Одна сторона – это сфера забывания, «вечерние сумерки» сознания, другая – сфера предвосхищения будущего. Последняя – это как бы «сумерки впереди». Это состояние утреннего рассвета, когда предрассветная мгла не позволяет рассмотреть окружающие предметы и то, что впереди, но постепенно рассеивается.

«Согласно Фрейду, греза-сновидение имеет ряд особенностей:

- 1) во сне взрослое Я ослаблено и не может осуществлять цензуру;
- 2) из бодрствующего состояния сохраняются только "остатки дня", то есть разрозненные представления, используемые ночной фантазией;
- 3) внешний мир со своими практическими целями, со своей реальностью блокирован, Я возвращается к своему детскому Я.

Дневная мечта Блоха обладает противоположными качествами:

- 1) Она бодрствует и не является галлюцинацией. Она не давит на нас и всецело находится в нашей власти. Я свободно взмывает в неизвестность, прокладывает свой путь. Ясный дом мечты воздвигается по собственным представлениям, в то время как спящий никогда не знает, что ждет его за порогом бессознательного. В дневной мечте прекращается цензура, она более свободна, чем сновидение;
- 2) в дневной мечте Я не столь ослаблено, как ночью, в сновидении. И если Фрейд все время говорит о "детском Я", то герой дневной мечты – всегда взрослая личность, "взрослое Я". Носитель дневной мечты постоянно наполнен осознанной волей к лучшей жизни. Когда Цезарь стоял в Гадесе перед колонной Александра Македонского, он воскликнул: "40 лет, и еще ничего не сделано для бессмертия". В этой дневной мечте о бессмертии, отмечает Блох, Я, отреагировавшее по-

добным образом, было не детским Я, а Я взрослого (будущего) Цезаря. Такое Я – это Я взрослой силы. Таким образом, Я дневной мечты производит, согласно Блоху, "утопизирующее усиление себя самого"» [9].

Просто спящий (ночью) одинок в своих сновидениях и сосредоточен на себе. Я мечтателя связано с другими Я. Герой дневной мечты открыт миру. Дневная мечта шире ночной, ибо она связана с мечтами об улучшении мира, более открыта, так как она может и должна быть сообщена другому (другим). Конечно, и сами дневные мечты неоднородны. Одни из них представляют собой ослабляющее бегство от действительности и могут послужить добычей для обманщиков. Другие хотя и не мирятся с плохим наличным существованием, но и не отрываются от него. Именно эти другие являются надеждой в зародыше и поддаются научению. Своего рода «утопическая реальность» вполне реальна, отличаясь по своему качеству от других видов реальности. Она не больше и не меньше действительности, но по своему качеству она является открытой, бродящей, незаконченной и – еще не реальна для самой себя.

Э. Блох приходит к парадоксу описания: если бы эта утопическая реальность была реализована, она была бы максимумом действительности. Однако она, в силу своего особого качества, не является даже минимумом. Выход Блох видит в том, чтобы ввести специальные понятия для обозначения этого качества: субсистенция (Subsistenz, самостоятельное бытие), в отличие от экзистенции, – это материя, открытая вперед, в-возможности-сущее. В более практическом плане можно говорить о так называемых «индексах уровня бытия». Однако, в конечном счете, Блох снова подчеркивает: утопическая реальность, Еще-Не-Бытие «включает более сильную реальность, чем большинство до сих пор имевшихся» [9].

Конечно, утопический потенциал существует и воспроизводится не только в индивидуальных дневных мечтах. Он сохраняется и транслируется в культуре и через культуру взаимодействует с повседневным жизненным миром дневных мечтаний. Тогда культура может пониматься, по справедливому замечанию некоторых авторов, как резервуар утопических энергий. Есть и иные архетипы, держащие «невыработанное», относительно незаконченное, незавершенное. Они связаны с коллективными фантазиями о странах с молочными реками и кисельными берегами, борьбой с драконом (Геор-

гий-Победоносец, Аполлон, Зигфрид) и демоном зимы, который хочет убить молодое солнце; освобождением юной девы, находящейся в заточении у дракона (Персей и Андромеда). Наконец, это само время дракона и страна дракона (Египет, Ханаан, царство Антихриста перед наступлением Нового Иерусалима).

Ночные кошмары будирующе-ужасительны, а дневные грезы – утешительны. Они призваны воспитывать – культуру страха. Процесс сотворения дневной утопии (вспомнилось в виде зачина творчество писателя С. Кржижановского и рефлексии над ним философа А. А. Грякалова) – это *алгебра жизни*, представление структур и схем состояний. Движение к теме утопии/антиутопии (*начала, легенды, истока*) соединялось с созданием новых понятий, образов, сюжетных ходов, особой *фантомной реальности* [12]. Ведь реальность, которая в теме приходила навстречу, требовала бесстрашия, внимания и создания особых ситуаций, действий, персонажей и слов. *Культура страха* предстает у Кржижановского как *страх культуры*, непрерывно порождающей страх и ни на миг не выпускающей человека из состояния жути. Вместо *лица* – *личина* противогаза, подобие господствующего над жизнью *лица страха*. «...Диагноз таков: мир болен *материобоязнью* и потому стремится в убежище *не/возможного*». Человеческие замыслы боятся сопротивляющегося воплощения: «наши замыслы трусят материи: пригните их к буквам, к холсту, к камню и тотчас – дерг, назад, в душу. Повиснет слово на острие пера, на бумагу – нет; ступит брезгливо на строку, теперь бы в свинец: нет – боязно» [12]. Страх на страже: между человеком и истиной всегда стоит страх. И потому: «Сначала надо обесстрашить себя, и лишь тогда мыслить» [12]. Ведь самая возможность творчества предполагает освобождение от страха: истина не дается человеку потому, что она сердцу не в подъем — на истину надо решиться.

В рассказе «Боковая ветка» (1927–1929), пародируя современную ему производственно-идеологическую тематику, Кржижановский вводит сюр-утопические объявления и призывы: «*Все на тяжелую индустрию тяжелых снов!*», «*Прошу предъявить ваши сновидения*», «*Оптовая поставка утопий*», «*Тяжелая индустрия кошмаров*», «*заготовщики видений, кошмарodelы и экспедиторы фантомов*», «*Вечерние курсы ночных сновидений*», «*хорошо просненная подушка – старое, обслуживающее миллионы изголовий орудие грезопроизвод-*

ства», «усовершенствованное подмышье», «последняя модель... замаскированный тип подушки – *somnifera ultima* – наводящая последний сон» [20:489]. Происходит предельное уплотнение фантомной субстанции – сами «сновидения не лишены права видеть сны». Фантомность становится самодостаточной не только как протяженность, предметность и телесность, но и как смысловое целое.

Создается фантомная сферичность со средоточием смыслов в центре – фантомным подобием трансценденции, вокруг которого закольцовывается фантомное бытие. Наступает момент, когда *царство снов* способно перейти в наступление против *царства фактов* – фантомность стремится покинуть *щели* и *провалы* бытия: «Миллионы наших ночей накопили достаточный запас снов, чтобы противопоставить их армии фактов, напасть на факты и обратить их в бегство» [20:489].

Я не могу не остановиться еще и на принципах записи сна. В какой-то мере (не прямо!) соотношения между дневными и ночными утопическими снами соотносятся с концепцией Р. Барта о тексте-удовольствии и тексте-наслаждении. «Если следовать Башлярю, то окажется, что все "поэтическое" (как простое средство приостановить литературную битву) должно быть отнесено на счет Удовольствия. Однако едва мы рассмотрим произведение с точки зрения письма, как позиции удовольствия поколеблются, на горизонте появится наслаждение, а Башляр скроется вдали.

Я интересуюсь языком потому, что он задевает меня за живое, вводит в соблазн. Что это, классовая эротика? Но в таком случае, о каком классе идет речь? О буржуазии? У нее нет ни малейшего вкуса к языку; язык в ее глазах является даже не роскошью, не составной частью "искусства жить" (вспомним о смерти "большой" литературы), но всего лишь простым орудием или украшением (разновидностью фразеологии). Простонародье? Здесь полностью затухла всякая магическая, поэтическая активность: нет более карнавала, отсутствуют любые формы словесной игры: метафоры мертвы, наступило царство сплошных стереотипов, навязываемых мелкобуржуазной культурой. (Производящий класс вовсе не обязательно располагает языком, отвечающим его роли, его могуществу, его возможностям). Отсюда – распад всех солидарных, эмпатических связей, весьма сильных в одном случае, ничтожных в другом... Возникая в результате резкой утраты

социальности, наслаждение, однако, не предполагает никакого возврата к субъекту (к субъективности), к личности, к одиночеству: здесь утрачивается *все*, утрачивается полностью, как это бывает на самом дне подполья или в темноте кинозала» [5:493–494].

Сам себе часовой

Однако далее откладывать некуда. Обратимся к содержанию заявленного парадно-утопического сна.

Итак, перед нами всегда победное пространство Красной площади. Но в нашем случае Мавзолей никакими новодельно-утопическими плакатами закрыт быть не должен. Мавзолей – более чем равноправный участник постулируемого нами парада. Разве можно самый продуктивный утопический механизм оставлять без работы? Нужны фабрики утопий, утверждает О. Тоффлер, использовать утопизм скорее как инструмент, чем как способ бегства, или, добавим, применительно к российским условиям, – повод для очередного сноса (или выноса)¹. Ульяновск – лень переименовывать, главным памятником там стал философический диван Обломова, «запасного» гения места, но и ленинский музейный комплекс работает в Ульяновске куда успешней, чем Мавзолей.

Трибуна его, конечно, отнюдь не пуста. В центре ее – самокритичный утопист Томас Мор и жесткий догматик Томмазо Кампанелла. Из отечественных утопистов первым делом бросается в глаза со-

¹ Сегодня нам нужны мощные новые утопические и антиутопические концепции, которые смотрят вперед, на сверхиндустриализм, а не назад, на более простые общества. Однако эти концепции больше нельзя создавать старым способом. Во-первых, ни одна книга сама по себе не может эмоционально и адекватно описать сверхиндустриальное будущее. Любую концепцию сверхиндустриальной утопии и антиутопии необходимо воплотить во множестве форм - фильмах, пьесах, романах и произведениях изобразительного искусства, – а не в одном литературном произведении. Во-вторых, сегодня любому отдельному писателю – не важно, насколько одаренному, – слишком трудно убедительно описать сложное будущее. Следовательно, нам нужна революция в производстве утопий: коллективный утопизм. Нам нужно создать "фабрики утопий". Один из способов мог бы быть таким: собрать небольшую группу выдающихся представителей общественных наук – экономиста, социолога, антрополога и т. д. – и попросить их поработать вместе, а может быть, и пожить вместе достаточно долго, чтобы совместно выковать набор хорошо определенных ценностей, на которых, по их мнению, могло бы основываться истинно сверхиндустриальное утопическое общество [30:508–509].

вершенно необычная пара. Я различаю на ней фигуру философа-воскресителя Николая Федорова, одного из главных сценаристов парада, за спиной которого (о, чудо!) прячется от телекамер получивший-таки условно-досрочное освобождение «вокреситель» детей Беслана Григорий Грабовой – такова, увы, объективная картина текущего российского утопизма. Самая многочисленная иностранная делегация, конечно, китайская – тайпины, хунвейбины.

Сам Ленин, по жизни противник мавзолеев, не на трибуне, но, в виду окопавшихся наверху воскресителей, и в самом Мавзолее пребывать ему негоже. Вместе с Венедиктом Ерофеевым он исполняет роль почетного караула в навязанный ему собственный Мавзолей. Умение вождя в своих текстуальных заточках, ставших «ленинизмами», мгновенно дозировать утопию и прагматизм, повернуть логику на 180 градусов, самокритично признавать ошибки и этим признанием отпустить себе грехи, владение секретом сочетания духа и грубейшего насилия, вполне соответствует мастерству составления и потребления знаменитых коктейлей Венечки, поэтому теперь, в пространстве «реальной утопии», они вместе. В ходе поездок Венечки в Петушки и обратно, трагически пресекавшихся близ Кремля, осуществлялся пересказ новейшей истории. Дойдя до Дубчека и Моше Даяна, история оказалась окончательно исчерпанной и успешно преодолевается в подогретых дорогой от Москвы сознаниях Венечки и его слушателя. «Из мира темного прошлого» герои переносятся в «век золотой», из истории в утопию. Если история конституировалась с помощью нарратива, который в силу своего дискретного характера и необходимости сохранять интригу не давал выхода напряжению, постоянно откладывая его реализацию, то утопия, напротив, артикулируется в ораторском периоде, организованном по центонному принципу, в котором напряжение, достигнув наивысшей точки, разрешается в дискурсивной и сексуальной кульминации. Ораторская риторика позволяет избежать необходимости разворачивания линейного нарратива (т. е. рассказывания истории), стягивает дискурс в одну точку, совмещающую различные исторические контексты, представляет мир перманентно удовлетворяемого желания, иными словами, – создает утопию.

«То будет день, "избраннейший из всех дней", – повествует автор поэмы "Москва–Петушки", а также в значительно мере эротической "Моей маленькой ленинианы". В тот день истомившийся Симеон

скажет наконец: "Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко...". И скажет архангел Гавриил: "Богородице, Дево, радуйся, благословенна ты между женами". И доктор Фауст проговорит: "Вот – мгновение! Продлись и постой". И все, чье имя вписано в книгу жизни, запоют "Исайя, ликуй!" И Диоген погасит свой фонарь. И будет добро и красота, и все будет хорошо, и все будут хорошие, и кроме добра и красоты ничего не будет, и сольются в поцелуе... – Сольются в поцелуе?.. – заерзал Семеныч, уже в нетерпении... – Да! И сольются в поцелуе мучитель и жертва; и злоба, и помысел, и расчет покинут сердца, и женщина... – Женщина!! – затрепетал Семеныч. – Что? Что женщина?!!!! – И женщина Востока сбросит с себя паранджу! <...> И возляжет... – И возляжет?!! – тут уж он задергался. – Возляжет?!! – Да. И возляжет волк рядом с агнцем, и ни одна слеза не прольется, и кавалеры выберут себе барышень, кому какая нравится! И... – О-о-о-о! – застонал Семеныч» [15:84].

В поле коммуникации, которое создается утопическим дискурсом, принцип реальности (реализующийся здесь в виде переплетения всевозможных дискурсивных практик) больше не вступает в противоречие с принципом удовольствия.

С таким соратником Ленин больше не просит яда у Сталина, который сам предлагает его теперь Ленину, в надежде вновь проникнуть в Мавзолей, а Ельцин с набитым взрывчаткой поясом шахида взрывается, не дойдя до Мавзолея, неправильно рассчитав время взрыва и количество снайперов, якобы внимательно отслеживающих перемещения подрывников-противников.

В роли часовых в утопическое бессмертие – Ленин и Венечка блю... (какое тут окончание поставить, в виду любви Венечки к букве «Ю»?) ...дут принцип единства и борьбы противоположностей. Ленин (при всем «варварстве» используемых методов) – предел политического модерна. «Возможна ли политика после Ленина?» – радикально ставит вопрос самый интересный современный интерпретатор ленинизма С. Жижек. Тогда как Венечка – типичный постмодернистский утопист. В Германии он вполне мог бы стать членом правительства, как бывший левак и террорист, представитель «зеленых» Йошка Фишер (мэром же немецкой столицы стал представитель иных меньшинств, не жалуемых московским мэром). Если продолжить сопоставление принципов утопического текстопроизводства в рамках по-

стулата об «удовольствии и наслаждении от текста» Р. Барта, Венечка испытывал удовольствие от самого перечисления коктейлей, тогда как ленинское наслаждение исходило в энергичном взбалтывании и вбрасывании, напоминающих любимую игру в городки.

«Недоверие к стереотипу (позволяющее получать наслаждение от любого необычного слова, любого диковинного дискурса) есть не что иное, как принцип абсолютной неустойчивости, ни к чему (ни к какому содержанию, ни к какому выбору) не ведающий почтения, – вновь ищущее подтверждения своим утопически мавзолейным построениям у Р. Барта. – Тошнота подступает всякий раз, когда связь между двумя значимыми словами оказывается *само собой разумеющейся*. А как только явление становится само собой разумеющимся, я теряю к нему всякий интерес: это и есть наслаждение. Что это, бесплодная досада? В одном рассказе Эдгара По некий умирающий по имени мистер Вальдемар, подвергнутый магнетизации и приведенный в состояние каталепсии, продолжает жить благодаря тому, что ему все время задают вопрос: "Мистер Вальдемар, вы спите?" Оказывается, однако, что такая жизнь выше сил человеческих: это мнимая, жуткая смерть, ибо она является не концом, а бесконечностью ("Ради бога, скорее! – скорее! усыпите меня, или скорее! разбудите! скорее! – Говорят вам, что я умер!"). Стереотип – это и есть тошнотворная невозможность умереть.

Что касается интеллектуальной сферы, то здесь всякий акт политического выбора представляет собой остановку языка и, следовательно – наслаждение. Тем не менее язык немедленно возрождается, причем возрождается в своей наиболее отвердевшей форме – в форме политического стереотипа. В подобном случае остается одно – проглотить этот язык без всякой брезгливости.

Другая, противоположная разновидность наслаждения состоит в деполитизации того, что, на первый взгляд, представляется политическим, и в политизации того, что по видимости является аполитичным.

Нигилизм полагает: "высшие цели обесцениваются". Это весьма шаткий, неустойчивый момент, и причина в том, что еще до того, как старые ценности успеют разрушиться, новые уже стремятся захватить их место; диалектика способна выстроить лишь последовательность позитивных принципов; отсюда – угасание энергии даже в анархистской среде. Каким же образом *утвердить* отсутствие любых высших

ценностей? Ирония? Ее носитель сам всегда находится в некоем *безопасном месте*. Насилие? Оно само есть не что иное, как высшая ценность, да еще из числа официально узаконенных. Наслаждение? Вот это, пожалуй, верно, но при условии, что оно остается невысказанным, не превращается в доктринальный принцип. Быть может, наиболее радикальный нигилизм всегда выступает *под маской*, то есть, в известном смысле, всегда действует *изнутри* социальных институтов, гнездится внутри конформистских языков и открыто преследуемых целей» [5:497–498].

Итак, Мавзолей, вопреки архитектурно-террористическим проискам, остается, но он дополнен своего рода Мавзолеем наоборот, *Котлованом*, где также открываются пространства опустошённого Чевенгура, Китежа нашего вечного раздора как струны идентичности, вечная ругня, увлекающая «открытое сердце в правильно понятое будущее», русское поле столкновения утопии и языка. В переходе между этими составными частями подземного музейного утопического комплекса философ Мераб Мамардашвили показывает путь, подобно былым указующим памятникам: «Платонов, например, следуя одному только гению языка, сам лично ничего особенно в себе не понимая... давал страшную картину потустороннего мира, в котором живут, казалось бы люди, но они получеловеки» [23]. То есть, в сущности, происходит перевод мемориала в новейшее языкотворческое измерение.

Думается, произошедшее выворачивание пути Венички, стремящегося попасть из Москвы в Петушки, но вдруг двинувшегося в противоположном направлении, в результате чего он, наконец, попал к оказавшемуся убийственным Кремлю, ранее аналогичным образом уклонявшегося от него, соответствует исходу утопии в утопизм. Новое социалистическое, или (как сейчас уточняют) коммунитарное, общество успело родиться из утопической попытки большевиков, которые вскоре оказались не нужны и даже опасны и для этого общества (о чем свидетельствовали начавшиеся в 1930-е гг. чистки). Утопия отличается тремя основными признаками: критикой настоящего, внутренней логикой и всеобщей применимостью. Наоборот, утопизм – склад ума, склоняющийся к утопии, т. е. пытающийся удерживать отсутствие жанра и принимает дискурсивные формы других жанров. Потеря равновесия между цивилизацией и коммунитаризмом является источником утопии и утопизма. Застенчивое уклонение от

рефлексивной проработки прежней утопии чревато впадением в новый утопизм.

Отнюдь не маленький оркестрик под управлением любви

Однако и новая утопическая жизнь Мавзолея – все же не предмет нашего сна. Начинается сам парад! Ясно, что открывать его должны именно древние греки. Как можно парадно продемонстрировать утопию Платона? В нашем случае, незримое присутствие постановочной руки Эйзенштейна, по площади идут – диалоги! В «Ионе» поэт представлен философом как божественное крылатое существо, а в «Государстве» он превращается в жалкого копииста, производящего призраки призраков, тени теней, на третьем месте после мастера-плотника, в чем проявилось желание Платона отделить себя, философа-социолога, от художника. «Великая свобода» фантазии повествователя, допущенная в «Тимее», должна быть ограничена в «Критии» опытом и знанием. Три потопа, землетрясение и война с атлантами, обеспечившие «чистую доску» афинским строителям идеального государства, все это находит пластическое выражение (станцевать диалоги Платона мечтал когда-то Ницше).

После Платона – время Аристофана. Теперь вместе с Аристофаном мы карабкаемся по Облакам, вползаем на поднебесный город Птиц, – чем это не утопический «град», – наслаждаемся счастьем Мира у Ахарнян. Замечаем и утопическое государство освобожденных женщин, Лизистраты и ее подруг Экклезиасус. И воцаряющийся Плутос, отнюдь не «плутократ», разве не воспроизводит идеального порядка вещей, он, Богатство, вытесняющий Пению, бедность? А Всадники? Разве не идет там борьба двух антагонистов-правителей, и разве новый победитель, являющийся городу, как являются боги-спасители, не кончает тем, что становится справедливым правителем, с положительной программой действий?

Другая парадная дихотомия – первый социальный утопист Платон вместе с первым эстетическим утопистом Ямбулом. Они и держат в руках транспарант «Утописты всех стран, соединяйтесь!». Космогонические и эсхатологические пассажи жанрово слиты с политиями и утопической теорией законов, имевших значение неба, звезд, моря и суши.

Колонну русских народных утопий открывает В. П. Шестаков в акваланге, в котором он отпускаясь на дно озера Светлояр, в то время как соавтор его первой книги «Категории античной культуры» А. Ф. Лосев созерцал его воды, переосмысливая изложенные гораздо ранее принципы своей, по определению С. Земляного, клерикально-консервативной мифологической дистопии: «Аристократ ничем другим не занимается, кроме созерцания идей. Все классы должны быть так устроены, чтобы была безусловно обеспечена возможность этим аристократам-философам углубляться в идеальный мир» («Очерков античного символизма и мифологии»). В целиком не опубликованных «Дополнениях к диалектике мифа» Лосев выражался более образно и развернуто: «Советская власть держится благодаря платоническим воззрениям русского народа (если только у этого многомиллионного стада баранов есть какое-нибудь мировоззрение), и за объяснениями русской революции нужно идти не к "Капиталу" Маркса и не к речам Ленина, но к "Государству" Платона и к "Политике" Аристотеля» [16].

Русская литература переходного периода не создала и не усвоила утопий ренессансного или барочного типа, хотя их отзвуки в публицистике Ивана Пересветова и Федора Карпова. Отзвуки эти внедряются в России и русской церкви вместе с «линейным временем» в середине XVII в., вместе с «никоновой справой» и никоновской утопической идеей иерократии. Утопия подминает под себя живую жизнь, опять-таки вводя Россию и русский народ в «глобальный контекст», в мессианские ожидания, в жертву которым приносятся уже мученики соловецкие и вообще страдальцы за древнее благочестие, в том числе и протопоп Аввакум [18].

На низовом уровне утопии культивировались в устной культуре и фольклоре как слухи и толки о далеких привольных странах, под влиянием которых целые села и остроги снимались с места. Сибирские воеводы, бывало, заставляли беглых людей целовать крест на том, что им «в Даурскую землю не съезжать и без отпуску не сойти». Аналогичную утопическую роль переселения народов для Европы сыграла Америка. Если взглянуть на историю русских утопий сквозь призму исторических метажанров Х. Уайта, то Россия как таковая выглядит не жанром, а утопическим переселенческим текстом. Русские утопии движутся по Красной площади в переселенческих повозках, тачанках, птицах-тройках, поездах «за туманом» и сквозь ОВИРы. В

европейской традиции Китежу соответствует миф об Атлантиде, но, что характерно, отмечает И. Бражников, Атлантида – остров не святой веры, но тайного знания [8]. Остров тонет от избытка этого знания и, возможно, в качестве небесной кары, а не в результате особого промысла о спасении, как в случае с Китежем. В этом смысле миф об Атлантиде – это как бы негатив сказания о Китеже. Утопия – это искажение и замещение эсхатологии в неправомыслящем или секулярном сознании. Утопизм есть, с христианской точки зрения, хула на Святого Духа, произвольно «изымаемого» из настоящего и «посылаемого» в неопределенное будущее – в какое-нибудь царство «Третьего Завета», которому якобы «не будет конца». Между тем следовало бы помнить, что Святой Дух, называемый апостолом Павлом также «удерживающим ныне», не случайно имеет при себе это обстоятельство времени, подчеркивающее, что удержание мира от радикального зла благодатью Святого Духа происходит всегда именно в настоящий момент – уповать же на некое будущее нелепо, так как, согласно Писанию, благодать со временем будет отниматься, пока в конце концов Дух истины, Утешитель не отойдет совсем. Но это случится уже перед самым концом всего. Вообще же апокалипсис, в отличие от замкнутой в себе и завершенной утопии, открыт и незавершен, он всегда вершится. Однако проективный разум модерна, отвергнув целомудренную откровенность истории, поставил возвращение рая в качестве реальной цели для будущего, сделал утопию проектом, чертежом, до которого необходимо «дотягивать» реальность.

Официальному утопическому оптимизму времен царей Алексея и Петра противостояло как эсхатологическое отчаяние старообрядцев, так и горький смех демократической сатиры. От западных собратьев – немецкого Эйленшпигеля, чешского Франты, польского Совизжала – отличал мотив безнадежного пессимизма ее героев. Ничего общего с царством Христовым на земле или на небесах. Это мечта о небывалой стране, где всего вдоволь и все каждому доступно. Это сказочный рай обжор и пьяниц: «Да там же есть озеро не добре велико, исполнено вина двойнова. И кто хочет, испивай, не бойся, хотя вдруг по две чаши. Да тут же близко приду меду. И тут всяк, пришед, хотя ковшем или ставцом, припадкою или гостью, бог в помощь, напивайся. Да близко ж тово целое болото пива. И ту всяк, пришед, пей, да и на голову лей, коня своего мой, да и сам купайся, и никто не оговорит, ни

слова молвит. Там бо того много, а все самородно: всяк там пей и ежь в свою волю, и спи довольно, и прохлаждайся любовно».

Утопичнейший и эсхатологичнейший поэт Н. Клюев писал: «Древо песни бурею разбито, – // Не Триодь, а Каутский в углу. // За окном расхлябанное сито // Сеет копоть, изморозь и мглу». По всей вероятности, речь идет о книге К. Каутского «Предшественники новейшего социализма», в которой говорится о «корнях» древнехристианского коммунизма и их произрастании в народных движениях в средние века и в период Реформации [19].

Позже Дж. Александер увидел под покровом разнообразия современных утопий сформировавшую сам фундамент современных обществ тенденцию, которой сейчас, видимо, подходит конец [3]. Утопическое следует воспринимать не как имманентное социальной практике, а как требование, идущее от некоего внешнего стандарта – абсолютного, неоспоримого и объективного разума. Поскольку этот новый критический фундамент воспринимается в качестве существующего вне действия институтов и индивидов, новые стандарты его должны быть наложены на них. И тогда старый строй должен быть атакован в самом его основании и разрушен целиком и полностью. Логически вытекающее отсюда следствие – фундаменталистские принципы, старые, коррумпированные или новые, утопические, сменяющие прежние, воспринимаются как разворачивающиеся и распространяющиеся по всей социальной системе, подчиняющие себе коды и процессы каждой институции. В соответствии с этой тотализующей логикой, падший и коррумпированный характер земного общества отслеживается до единого «первородного греха», и его последствия, как цепная реакция, портят каждую институцию и каждое действие. Как только этот оскверненный фундамент будет заменен альтернативным, каждая часть будущего общества утопическим образом изменится.

В области политики такое видение тотализующей безграничной утопии формирует «якобинство» революционной традиции, восходящей к эксперименту Кальвина в Женеве и революции пуритан в Англии XVII в. С той поры якобинство основательно пропитало не только политические, но и многие другие формы утопических мысли и действия. Оно обрело не только левый облик в коммунизме, но и радикально консервативную форму в фашизме. Тотализующие усилия по

реконструкции экономического и политического мира отрицают, что их критическая активность с целью новой институционализации установила, хотя и лишь частично реализованные, универсализаторские принципы разума. Напротив, они понимают свои усилия как создание совершенно новых моральных устоев. Не понимая, что фундаментальные и очень радикальные социальные перемены могут происходить в контексте культурного и институционального континуитета, тотализующие утопии скорее склонны выступать за революционное устранение ныне существующих социальных и моральных институтов.

Марксистская дилемма заключается в выяснении того, может ли общественное сознание функционировать в чисто рациональном плане или же оно неизбежно создает воображаемое отношение к реальным условиям существования индивидов, будь то в виде религиозных верований, политических утопий и иных культурных образов реальной жизни. Научность марксизма как «философии практики» заключается не в осуждении воображаемого и не в сведении религиозных конфликтов к политической, социальной и национальной борьбе, но в понимании того, почему и как эти конфликты обрели религиозную (или иную) форму. Марксизм при всем его воображаемом содержании научен, по мнению Александера, потому, что учитывает все способы социальной организации мышления, включая условия производства сознания, верований; морали, политических идей и вкусов.

Т. Кампанелла отчасти повторил в «Городе Солнца» социальную модель, набросанную Т. Мором (так, оба удаляют из идеального государства моду, делающую наглядной дистанцированность одних членов общества от других во времени), отчасти же идет дальше предшественника, нейтрализуя те формы отчуждения, которые тот не удостоил вниманием. В утопическом городе Т. Кампанеллы нет специального знания, которым бы владели исключительно посвященные, – есть только всеобщее, собранное в компендиуме. Более того, это всеобщее знание всегда доступно для всех, поскольку оно не только книжного характера: основы утопической мудрости запечатлены на городских стенах. Гомосексуалисты выставляются на посмешище, если это не помогает, они обрекаются на смерть: тем самым никому не разрешается уклоняться от воспроизведения идеального жизнеустройства. К государственному искоренению гомосексуализма знаменательным образом призывал в своих посланиях и инок Филофей,

выдвинувший после падения Византии утопическую идею «Москва – третий Рим». И сейчас парад гомосексуалистов в Москве остается чистой утопией, однако феминистская, точнее, геникратическая утопия все же была представлена на Красной площади – самой Екатериной II, среди успешно реализованных государственно-педагогических проектов которой в рамках реализации просветительской философии была идея воспитания новой, умеющей бороться за свое счастье породы женщин. Д. Дидро выразился в своих «Записках» так: «Если это учреждение упрочится, то лицо империи изменится менее чем в двадцать лет, ибо женщины повелевают мужчинами» [25].

Современные феминистки, внося свой вклад в развитие «культуры критицизма, демонстрируют, что хотя в ранних «мужских» утопиях авторами и предлагались модели «гендерного равенства» и гендерно-эгалитарного общества, тем не менее эти модели оказались неспособными избежать патриархатного отношения к женщине [28]. Любимый утопический социалист феминисток – Шарль Фурье, «эмансипаторная» теория которого в наибольшей степени может быть представлена как близкая современным идеалам феминизма. Подвергая критике институт брака как «достижение цивилизации», Фурье впервые ввел идею равенства «прав на желание» как основу общественной свободы и расширения зоны приватности. По утверждению Фурье, счастье мужчины пропорционально свободе получения удовольствия женщиной – на парадном плакате представлена именно эта формула. Но Фурье также защищал свободу желания для представителей всех групп сексуальной ориентации, что выглядит очень прогрессивным не только для XVII, но и XX в. Фурье был первым теоретиком, который сделал сексуальное наслаждение сердцевиной «идеального общества», заметив, что «развитие привилегий женщины является базовым принципом социального прогресса». Классические мужские утопии, будучи продуктом своего времени, никогда не включали в свои идеальные проекты женщину как полноправного члена общества. Даже революционизируя институты брака и домашнего труда, утописты не оставляли места для свободного волеизъявления самой женщины, видя ее не субъектом, а объектом перемен.

Вот что пишет М. Виттиг: «Для женщин марксизм имел два последствия. Он не позволил им осознать себя как класс, а, следовательно, сформировать себя как класс, оставив отношения «женщи-

ны/мужчины» за рамками общественного устройства, и превратив их в естественные, природные отношения, несомненно, единственно «естественные» для марксистов, попутно с отношениями между матерями и детьми, и упрятав классовый конфликт между мужчинами и женщинами за положением о естественном разделении труда (*Немецкая идеология*). Это касается теоретического (идеологического) аспекта. В практическом смысле, Ленин, Партия, все коммунистические партии до сегодняшнего дня, включая самые радикальные политические группы, всегда реагировали на любую попытку со стороны женщин задуматься и объединиться на основе собственных классовых проблем обвинениями в попытке раскола. Объединяясь, мы, женщины, рассредоточиваем силы людей. Это означает, что для марксистов женщины либо принадлежат к классу буржуазии, либо к классу пролетариата, другими словами, мужчинам этих классов. Вдобавок, марксистская теория не позволяет женщинам, равно как и другим угнетенным классам, сформировать себя в качестве исторических субъектов, поскольку марксизм не учитывает тот факт, что класс также состоит из отдельных личностей. Классового сознания недостаточно. Мы должны попытаться понять в философском (политическом) смысле концепции «субъект» и «классовое сознание», и какую роль они играют в отношении истории. С того самого момента, когда мы обнаруживаем, что женщины являются объектами угнетения и присвоения, мы становимся когнитивными субъектами за счет абстрагирования. Осознание угнетения – есть не только реакция (борьба, например) на угнетение. Это также абсолютная концептуальная переоценка социального устройства, его реорганизация посредством новых концепций, с точки зрения угнетения. Это то, что я назвала бы наукой угнетения, созданной угнетенными. Эта работа по пониманию действительности должна быть проделана каждой из нас; назовем ее субъективной когнитивной практикой» [10].

А что на практике? «Уничтожение "женщины" не означает, что мы стремимся, чуть ли не физически, уничтожить лесбиянство одновременно с категорией пола, так как лесбиянство на сегодня является единственной общественной формой бытия, позволяющей нам существовать свободно. Лесбиянка – это единственное понятие, из известных мне, которое находится вне категорий пола (женщина и мужчина), поскольку означенный субъект (лесбиянка) *не является женщи-*

ной ни экономически, ни политически, ни идеологически. Ибо то, что делает женщину – это специфическое отношение к мужчине, отношение, которое мы раньше называли рабством, отношение, требующее личных и физических обязательств, как и экономических обязательств ("навязанное место жительства", домашние обязанности, супружеские обязанности, неограниченное производство детей и т. д.), отношение, которого лесбиянки избегают, отказываясь становиться или оставаться гетеросексуальными. Мы, беглянки из нашего класса, – точно такие же, как американские беглые рабы, становившиеся свободными, убежав от хозяина. Для нас это абсолютная необходимость; наше выживание требует, чтобы мы отдали все свои силы разрушению класса женщин, внутри которого мужчины присваивают женщин. Это можно сделать только через разрушение гетеросексуальности как социальной системы, которая построена на угнетении женщин мужчинами, и которая создает доктрину различия между полами для оправдания этого угнетения» [10].

Так феминизм открыл недостающее звено в истории сознания, анализируя сознание как угнетенное. Появилось новое выражение «материалистический феминизм», изменившее марксистское понимание класса, не принимавшее во внимание те виды труда, которые не имеют меновой стоимости, того труда, который по статистике ООН составляет две трети всего труда на земле. Собственно «женские» образы идеального общества, сквозь дубинки от Юрия Михайловича, извлечены из романов Ш. Перкинс, М. Виттиг, Д. Типтри-младшего (Алисы Шелдон) – общества вообще без пола, либо ориентированные на лесбийский феминистский сепаратизм. Зримый акцент сделан на возвращении женщины к природе, развитии магических способностей как формы новой спиритуальности – женщины умеют разговаривать с животными и деревьями, ездить на ветре, плавать с рыбой и выживать в пустыне. Противостоящий им мир мужчин показан как мощный, самоубийственный, склонный к доминации и потому опасно-разрушительный.

«...Облака, подгоняемые ветром, скользят над городом, как полущария головного мозга. В головах людей – перистые облака, которые выплывают через их глаза как вязкие испарения, поднимающиеся от изрытой теплыми дождями земли. Сексуальное одиночество облаков в небе, лингвистическое одиночество людей на земле», – набросал

вполне подходящую для нашего утопического сна пейзажную картину французский философ и социолог Ж. Бодрийяр [6:83]. Ведь учреждаемые утопистами языки не являются языками коммуникации.

...По Красной площади идет утопическая техника. Вот баллистический гидрофон от Владимира Одоевского, автора первой технократической утопии «4338-й год». Странно даже, почему до сих пор никому не пришло в голову воплотить в реальности столь многозначное соединение в одном образе музыкального инструмента и водного источника, представляющее идею музыкального будущего (музыкального дискурса как дискурса будущего): «<...> Одна из дам <...> подошла к бассейну, и в одно мгновение журчание превратилось в прекрасную тихую музыку, таких странных звуков мне еще никогда не случалось слышать; я приблизился к моей даме и с удивлением увидел, что она играла на клавишах, приделанных к бассейну: эти клавиши были соединены с отверстиями, из которых по временам вода падала на хрустальные колокола и производила чудесную гармонию. Иногда вода выбегала быстрою, порывистою струей, и тогда звуки походили на гул разъяренных волн, приведенный в дикую, но правильную гармонию; иногда струи катились спокойно, и тогда как бы из отдаления прилетали величественные, полные аккорды; иногда струи рассыпались мелкими брызгами по звонкому стеклу, и тогда слышно было тихое, мелодическое журчание. Этот инструмент называется гидрофоном; он недавно изобретен здесь и еще не вошел в общее употребление». Гидрофон у Одоевского фиксирует сакральный центр сада (и, следовательно, государства и даже всего мира), представляя собой квинтэссенцию утопического. «Он недавно изобретен и потому максимально будущностен. В нем концентрируются элементы поэтики утопического государства: зеркальность и прозрачность, реализующиеся в виде хрустальных элементов и воды, которая часто отгораживает утопические государства от остального мира. Поскольку гидрофон представляет собой фонтан-орган, помещенный в бассейн, он оказывается семиотической моделью утопического государства. Искусство будущего естественно встраивается в систему природы и общества» [7:24–25]. Пройдя Красную площадь, гидрофон направляется в Александровский сад, где и устанавливается постоянно.

Утопический обмен и смерть

Появляется странное сооружение, похожее на клетку плененного умельца вскакивать на жеребца народных утопических чаяний Пугачева (остановила-таки его на скаку императрица). В клетке – маркиз де Сад, отбитый у феминисток Фурье и И. Лойола. Автор проекта (и одноименной книги «Сад, Фурье, Лойола») – Р. Барт. Читаем обоснование: «...Ритуал, требуемый тремя нашими авторами, представляет собой всего лишь форму планирования: это порядок, необходимый для удовольствия, для счастья, для беседы с Богом (подобно этому, каждая форма текста в любом случае – лишь ритуал, упорядочивающий в нем удовольствие... Читая тексты, а не произведения, пытаюсь просвечивать их таким ясновидением, которое будет разыскивать не их секрет, "содержание", философию, но только счастье от их письма, я могу надеяться, что оторву Сада, Фурье и Лойолу от того, чего у них следует опасаться (религия, утопия, садизм); я пытаюсь рассеять речи о морали, произносившиеся о каждом из них, или избежать таких речей; работая только над языками, как делали они, я отрываю тексты от движений, их гарантирующих (от социализма, веры, зла). Тем самым я обязываюсь... сместить (но не отменить; может быть, даже подчеркнуть) социальную ответственность текста» [5:12, 18].

Разумеется, это зрелище для совершеннолетних во всех смыслах этого слова – разные типы самодостаточных замкнутых интернатов, с аналогичной экономией страстей и строго расписанной во всех подробностях утопической повседновностью, вплоть до меню и одежды, что представляет собой игру знаков и фикций. На основе этих подробностей вполне можно соорудить этнографические деревни трех авторов,двигающихся вслед за их общей текстуальной клеткой от Р. Барта.

Сам я не пытался записать свой сон во всех его утопических подробностях. Моя сверхзадача – предложить, вслед за А. Цветковым-младшим учредить парадный рынок снов, в частности, попробовать заменить денежный обмен между гражданами рассказыванием снов [31]. Подлинные ли это сны, или сочиненные – неважно. Главное, чтобы они нравились получателю. Такие вербализованные сны могут стать доминирующей в обществе валютой, и тогда развитие воображения и внутреннего зрения станет насущной необходимостью физического выживания. Внедрение подобных законопроектов, помимо

образной критики рынка, позволяет декларировать свои цели – конвертация реальных человеческих возможностей как единственная справедливая валюта внутри новой («Кому мешало, что ребенок спит?») общности, с, увы, неизбежной и здесь иерархией, основанной на естественном распределении этой единственно справедливой валюты.

В массовую утопию альтернативной социальности превращается сейчас Интернет. Сопоставляя опыты по воздействию электричества на головной мозг и традиции шаманизма, С. Тетерин обнаруживает одинаковый принцип действия у древнего шаманского бубна и компьютерной программки deer, что позволяет сделать вывод о возникновении кибершаманизма. Поселиться сейчас в Электронной Утопии, где прошлое перепутано, а реально только ясное сегодня и желанное манящее завтра, легко, хотя жить там постоянно и всерьез могут немногие. Составлена даже таблица управляемых электронных сновидческих путешествий в иные миры:

«АЛЬФА-РИТМ (7–12 герц) – это наведенное состояние "творческого поиска", полета интуиции, в котором идеально искать творческие решения. Человек глубоко расслабляется, и важные ответы приходят сами собой.

БЕТА-РИТМ (обычно 16–24 герц) – состояние сосредоточенности и активного бодрствования.

ДЕЛЬТА-РИТМ (1–4 герц) и ТЕТА-РИТМЫ (4–7 герц) – это состояния глубокой медитации и расслабления. Нередко используются в качестве средства, стабилизирующего сон. Это наиболее сильные частоты для искусственного погружения в транс, для мощных и ярких галлюцинаций, напоминающих "осознанные сновидения"» [29].

В истории были примеры художественного и магического использования и более простых устройств, чем персональный компьютер. Поэт и художник Брайан Гайсин, друг Уильяма Берроуза, в молодости соратник сюрреалистов, более трети своей жизни провел в Марокко, а вернувшись оттуда, изобрел «Машину мечты», вращающийся металлический цилиндр с отверстиями, внутри которого находился источник света. Скорость вращения была рассчитана так, чтобы зритель наблюдал через опущенные веки «бинауральные вспышки» – на его мозг воздействовали все те же самые альфа-ритмы, вызывая состояние транса у наблюдателя, погружая в глубокие медитативные

состояния с сильными галлюцинациями. Место этой «машины мечты» – в ретро-части парада, где-то рядом с первой пулеметной тачанкой Махно, первым применившим это самое совершенное устройство гражданской войны в своих попытках построить в Украине народную анархистскую утопию.

В своей доскональной конкретности утопия остается абсолютной рефлексией, в чистоте которой нет не только темных мест, но и их единства – мира как темного места [32:163]. В этом непоследовательность критической рефлексии утопического сознания, явленного, к примеру, в лице классического мышления, где свершалась элиминация и поглощение иного. Тем самым в утопии выражается усталость сознания от бытия в чуждом мире, от открытости ему, от боли и страдания, непрерывной конфликтности и антиномичности. Утопия – возвращение в прекрасный мир, в удовлетворенность потребностей и желаний (в зависимости от их содержательного наполнения выделяют различные виды утопий), а самое главное – утопия выражает усталость от Рока и от нерациональной и неподконтрольной фактичности. В этом ракурсе утопия – это мечта об ином – рациональном и справедливом миропорядке, в принципе, имеющем виртуальный характер. Утопическое сознание плодоносно: оно реализует множество миров, в которых, правда, можно и затеряться. Но с другой стороны, утопия уберегает от онтологического редукционизма и буквализма, позволяет реализовать открытость человека, предстающего странником по мирам утопического. Утопия – прерванное понимание.

Как отметил А. Гуссейнов, философия задает утопические координаты культуры не тогда, когда она формулирует утопии в собственном (узком) смысле слова, описывая, каким ей видится будущее. Философы создают свои утопии в процессе формулирования самих своих учений и систем. К примеру, Платон утопичен не только тогда, когда он изображал идеальные состояния общества и писал «Государство». Прежде всего, он утопичен в учении об идеях. Проблема, перед которой стоит философия, – та же самая, перед которой стоит современное общество. Она заключается в отсутствии идеальных перспектив, всеохватывающего, философски осмысленного и аргументированного идеала, вдохновляющего практические усилия по совершенствованию форм жизни. Старая утопия, делавшая ставку на счастли-

вое преобразование мира через посредство науки и техники, потерпела крах, новая утопия не выработана.

Общество собирается привыкать к укороченности и несовершенству земного существования, а философия – обходиться без метафизики и прорыва к трансценденции. Возможно ли это, есть ли место для философии в мире, который не собирается быть совершенным, в котором нет места утопии? И может ли сама философия оставаться плодоносной, если она отказывается от конструирования идеальных моделей человека и мира? Можно предположить, что именно в этом, в отказе от утопий, в утрате морально-возвышающего пафоса заключается кризис современной философии. Сам факт этого кризиса косвенно подтверждает мысль, согласно которой жизненность философии заключается в сверхжизненности ее духовных конструкций. Вопрос о будущем философии есть вопрос о ее способности снова открыть это будущее – сформулировать новые идеалы, новую утопию [13:11–16].

Другая позиция выражена Б. Гройсом: Мы больше «не можем повстречаться с утопией и познать ее на опыте, потому что мы уже в ней пребываем». Поэтому «время (само)модернизации как время повторения изначального утопического жеста (само)редукции обнаруживает себя как время, растраченное впустую, лишнее» [11:91]. Дан ответ на ранее прозвучавший из уст бразильского поэта А. ди Кампуша вопрос: «Не следует ли вместо термина "пост-современность" употреблять термин "пост-утопия"?» [2:86].

Время утопического повторения как бесполезное, приостановленное, внеисторическое время не подлежит аккумуляции и не абсорбируется в порожденном им продукте. По мнению Ф. Ницше, единственная возможность помыслить бесконечность после смерти Бога состоит в вечном возвращении того же самого. Ж. Батай, как и Ницше, воспринимавший повтор как нечто от природы данное, подчеркивал, что повторяющийся излишек времени, его непродуктивная трата – единственная возможность уйти от модернистской идеологии прогресса. В то же время Ж. Делез утверждал, что буквальный повтор – явление искусственное, противодействующее тем самым всему естественному, живому, изменчивому и развивающемуся. Следовательно, «заниматься буквальным повторением – означает инициировать разрыв в непрерывности жизни, непрерывности исторических пере-

мен и создавать посредством искусства внеисторический излишек времени» [11:91].

Когда Н. М. Карамзин ввел в русский язык, вместе с иными заимствованиями и кальками, слово «развитие», пуриста А. С. Шишкова это ввергло в негодование. И впрямь, вдумайтесь только в этимологическую структуру этого слова, раз-витие, т. е. «плюральное» (ах, опять это совершенно непристойное плю-, почти плюю) расщепление по волоску, опасно противоположное надежной свитости и целостности. А сегодня отказ от этого принципиального слова воспринимается не менее драматично, как-то самосвязывающе.

При этом России не так уж и преуспевала в классическом жанре утопии, двигаясь по заимствованной колее, лишь впоследствии, уже в XX в. добившись общепризнанных открытий в жанре антиутопии, или скорее метаутопии, как Г. Гюнтер охарактеризовал жанр романов А. Платонова, к каковым можно также добавить открытия Е. Замятина. Для утописта языка и текста и антиутописта в жанре В. Набокова принципиально важной была творческая расправа с Н. Г. Чернышевским. Как отметила В. Чаликова, чтобы рассмотреть утопию объемней – и как жанр и как идеологию – то есть и по М. Бахтину, и по К. Манхейму, нам надо перестать мыслить только и исключительно в рамках «исторического метода» – надо обратиться к структуральному методу. Если взглянуть на Россию сквозь призму историко-жанровой концепции Х. Уайта, это страна-текст (а не какой-либо жанр), и текст метаутопический.

Семиотически неискушенное мыслительное прикосновение к самой теме утопии, сделанное с самыми благими эпистемиологическими намерениями, способно ввергнуть храбреца в стилистический хаос, заставить заплутать его в трех соснах – или, если обратиться к приему сна, в рамках которого в основном и совершенствовался этот жанр в России, постоянно и неизбежно просыпаться в одном и том же месте между двумя повешенными, подобно герою романа Яна Потоцкого «Рукопись, найденная в Сарагоссе». В качестве последнего примера приведу солидный том Р. З. Абдулина «Российская национальная идея: от утопии к реальности». «Классическим примером утопии в наше время является учение о законах развития общества, разработанное К. Марксом и Ф. Энгельсом» [1:7]. Однако марксизм не был классической утопией, он отталкивался от нее в своих попыт-

ках движения от утопии к науке в процессе своего формирования, тем более странно подходить к нему с подобными принципами сейчас. Имеющееся в нем утопическое содержание не относится к законам развития общества, обществоведческое содержание марксизма как раз и стало исследовательской, а отнюдь не утопической классикой. Исследовательским «утопизмом» скорее отмечено стремление «перекапитализировать» «Капитал», однако желания вникать в последующие нагромождения макроэкономических формул, одобренных поговорками типа «Кто успел, тот и съел», не возникает. «Капитал» не утопически классичен в том смысле, что нуждается, по мнению Ф. Джеймисона, в постоянной переинтерпретации.

Утопическая хохотушка

В итоге, я окончательно закутался в утопическое постклассически-нефигуративно-снотворное тексто-электро-одеяло с обещанным в инструкции попеременным ритмом удовольствия и наслаждения.

«Там царит принудительное счастье геометрических идиллий, регламентированных экстазов, несчетных и тошнотворных чудес, которые с неизбежностью подразумевает картина совершенного, сфабрикованного мира», – дает нелюбезную эстетическую оценку утопическим произведениям как таковым франко-румынский философ Э. Чоран (Сиоран), постреволюционный, постфашистский и постлагерный Ницше XX в., в книге «История и утопия». «...Сколько подобных пошлостей в любом образце утопического жанра, особенно у Кабе, Фурье, Морриса, где нет даже щепотки соли, без которой не бывает искусства, хоть словесного, хоть любого иного. Чтобы всерьез возводить подлинную утопию, с убежденностью живописать картину идеального общества, нужна, что ни говорите, известная доза простодушия (то бишь глуповатости). А она колет глаз и рано или поздно начинает раздражать читателя. Единственные нескучные утопии – пародийные. Написанные для игры, ради развлечения или в приступе мизантропии, они либо предвосхищают, либо вызывают в памяти "Путешествия Гулливера", эту Библию разочарованных, квинтэссенцию видений трезвого ума, утопию без надежды. Свифтовские сарказмы лишили жанр невинности, и хорошо, если не уничтожили его вовсе» [27:319–320].

Говоря о реализации утопий, Чоран уточняет Н. Бердяева, говоря, что мечты утопистов сбываются гораздо легче, чем когда-то представлялось, но в умах других, а через них – и в реальности. Пытаться реально утвердить на земле новое царство, всеобщую утопию или мировую империю – значит ввязаться, обладая смесью ребяческой рассудительности с обмирщенным ангелоподобием, в «игру Сатаны», включиться в дьявольский замысел и довести его до конца. При всем при этом, «жизнь без утопий становится непригодной для дыхания, по крайней мере для большинства. Поскольку иначе миру угрожает окаменение, ему необходим какой-то новый бред» [27:320]. В качестве основного сюжета Чоран избирает утопические соотношения Запада (т. е. Европы) и России.

«Если Запад еще не находится во власти неизлечимой болезни, ему следует вновь вернуться к идеям, которые у него похитили и использовали в другом месте, сказав: я имею в виду, что если он хочет вновь обратить на себя внимание, сделав рывок или же собрав остатки чести, то он должен вновь обратиться к утопиям, которые в силу своей привычки к комфорту он оставил другим, предавая тем самым и собственный гений, и свою миссию. В то время как долгом Запада могло бы стать осуществление коммунизма на практике, приспособление его к собственным традициям, его гуманизация и либерализация, с тем чтобы впоследствии его можно было предложить остальному миру, он оставил Востоку привилегию осуществить неосуществимое и черпать могущество и уважение из самой прекрасной иллюзии Нового времени... Лишая себя наследства в пользу своих врагов, он рискует сорвать развязку собственной истории и упустить благоприятнейший случай. Предав всех собственных первооткрывателей, всех этих схизматиков, подготовивших и сформировавших его, начиная от Лютера и кончая Марксом, он рассчитывает, что откуда-то из других земель придет некто делать его революцию и вернет ему его утопии и грезы. Поймет ли он, наконец, что и роль в политике, и влияние будут у него лишь в том случае, если он в самом себе обретет собственные давешние грезы и утопии, равно как и ложь, порожденную его прежней гордыней?» [27:280].

Признаваясь в отвращении к конкретным представителям утопического жанра, Чоран идет на парадоксальный мыслительный пируэт *стоп-диалектики* в разделе книги «Россия и вирус свободы»: «Точно

так же, как бы ни тошнило меня от тиранов, я не могу не констатировать, что они являются основой истории и что без них невозможно представить себе ни идею империи, ни процесс развития последней» [27:280]. Чоран прозревает какие-то новые утопические, под стать геологическим, пласты под тогдашними советскими структурами. «Между тем как западные народы слабели в борьбе за свободу, а еще больше – внутри этой обретенной свободы (ничто так не изнуряет, как обладание или же злоупотребление свободой), русский народ страдал, не растрачивая сил; ибо силы мы расходуем лишь в истории, а поскольку он был из истории вытеснен, ему хватило мочи вынести те безупречные системы деспотизма, которые ему навязали: смутное растительное существование позволило ему укрепиться, накопить энергию, собраться с силами и извлечь из своей неволи максимальную биологическую выгоду. В этом ему помогло православие, но православие народное, великолепно приспособленное к тому, чтобы держать народ вне рамок текущих событий, тогда как официальное православие ориентировало власть в направлении империалистических целей. Таково двойное лицо Православной Церкви: с одной стороны, она усыпляла массы, с другой – будучи помощницей царей, пробуждала у них амбиции и сделала возможными гигантские завоевания, осуществляемые от имени пассивного народа. Более одаренная и более удачливая Россия не должна ставить перед собой такие проблемы, поскольку абсолютная власть для нее, как заметил еще Карамзин, – "сама основа ее бытия". Всегда стремиться к свободе, никогда не получая ее, – не в этом ли ее великое преимущество над западным миром, который, увы, давно уже свободы добился? Вдобавок она нисколько не стыдится собственной империи; напротив, она только и думает что о ее расширении. Кто с большим успехом, чем она, спешит воспользоваться достижениями других народов? Творению Петра Великого, так же как и Октябрьской революции, свойствен некий гениальный паразитизм. И даже ужасы татарского ига она вынесла изобретательно» [27:281].

Аскет по жизни и обладатель когнитивно-гедонистического вкуса Чоран, конечно, антиутопист и женоненавистник, антипод паразитирующему на стереотипах гедонисту, «бабнику и утописту» Семенычу из поэмы Венедикта Ерофеева «Москва – Петушки». В мире многое, конечно, изменилось после 1957 г., когда появилась на свет эта книга

Чорана, в мире, стоящем сейчас, по мнению современных мыслителей, перед выбором между тюрьмой и супермаркетом. Как будто бы уточняя жанровый антиутопизм Чорана, Е. Петровская пишет: «...Современная критика предлагает видеть в этой внешней скудости безусловно положительный момент: утопия – это не изображение чего-то, а процесс, то, что определяется как текстовое производство и в этом смысле как разновидность практики. Такая практика имеет отношение не столько к формулированию чьего-то представления о совершенном обществе, сколько к "конкретному набору мыслительных операций, которые предстоит осуществить над определенным типом заранее данного сырого материала, каким является само современное общество", точнее, коллективные образы этого общества, сложившиеся в сознании людей» [24:104].

Как утверждает Ф. Джеймисон, внимание к вытеснению негативного, к самому месту, где происходит вытеснение (в данном случае это место – Севастополь), позволит сформулировать сущностные противоречия массовитых утопических текстов, представляющих собой диалектическую подмену намерения, как инверсию репрезентации, «хитрость разума», с помощью которой попытка вообразить утопию выдает, в конце концов, невозможность сделать это. Общая направленность литературного модернизма привела к превращению культурного текста в автореферентный дискурс, содержанием которого является непрерывное вопрошание условий собственной возможности, возможности существования собственной возможностью. Пример автореференции текста культуры, как будто бы запущенного, как искусственный спутник, в околоземное пространство: «Смейтесь смехом, смехачи!» (В. Хлебников). То же самое относится и к утопическому тексту. По мере того как настоящее предназначение утопического повествования – поставить нас лицом к лицу с неспособностью вообразить утопию – начинает проявляться на поверхности, центр его гравитации смещается к автореферентности особого, гораздо более конкретного рода. Глубинным предметом этой завораживающей нарративной работы может быть только опасность воображения Утопии и, более конкретно, опасность самого написания утопического текста [14:43].

Гегелевский раб, сошедший со страниц «Феноменологии духа», по мнению А. И. Лучанкина и В. В. Нордберга, – это язык, который,

будучи в своей свободе никем и ничем, не имея за собой никаких системных и властных капиталов, авторитетных ручательств «культуры», способен с неожиданной стороны утвердить живое, случайно и спонтанно, по выражению М. Бахтина, «войти в событие бытия». Предварительные выводы утопической «совсмехности» таковы: «1. Термин "развитие" приватизирован до смешного, его экономия – это власть нового хозяина над старыми порядками. Сравнение идей Бахтина, Эко, Куюнжича с мыслями Бергсона, Липовецки, Жижека показало: власть пристегивает, смех отстегивает доминирующее означающее. Вот почему смех – разделенная идентичность Моих (Твоих) Я. 2. Экономия смеха – утопия (которая «хо-хочется»), но никогда не наступает (как демократия). Смех – вечное возвращение, подвешивающее, отклоняющее, дистанцирующее тождество суждений (оценок и веры), негативизма (типа гегелевского «снятия») или нигилизма заранее известных ответов (утопизма проектирования по прототипам и образцам, понимания образования как презентизма – сообразования с образами и образцами)» [22:19].

«Революционная» практика незапланированности высмеивает презентизм плана и проекта как остановки жизни. Инноватика незапланированного обеспечивается призраками, видимостями, иллюзиями запланированного, установленного и ставшего. Поэтому тема «революции» вводит топологию в разговоры о незапланированном, в том числе и о социальных изобретениях, взятых в их непреднамеренности. Поэтому утопия еще остается в истории, хотя и сохраняет готовность ее покинуть, став пустым местом. Она еще ориентир во времени и пространстве, но уже готова к чему-то невозможному. Такое определение позволяет исключить из утопии короткие рассказы о будущем, в которых нет описания его как системы; романы, в которых описываются события, происходящие в будущем обществе, но не описывается его устройство; многочисленные описания подземных и подводных миров, похожих на земной, романы о воображаемых войнах; научно-фантастические романы, которые сосредоточены на «матричной» технологии будущего, а не на его социальном устройстве.

Тот факт, что слово «утопия» в политизированном общественном мнении связывается с «беспочвенным» фантазированием, не отменяет ее революционной силы. И хотя революциями руководят не философы, происходят революции благодаря философам, для которых

естественна критика своей эпохи, отрицание «возможного как действительного» во имя не-вероятной невозможности. Такое концептуальное миссионерство воспринимается молчаливым и покорным большинством как мазохизм или трагикомедия «неудачника».

В око тайфуна

Так получилось, что завершаю я свои рефлексии над своим утопическим сном в Антверпене, где Томас Мор в ходе бесед с Эразмом Роттердамским начал писать свою «Утопию» и куда я получил приглашение пожить в «писательской квартире» ПЕН-центра Фландрии. Москва поражена невиданной, ночью не дающей заснуть, а днем вгоняющей в сон жары, к которой прибавился насыщенный угарным газом смог. По метеопрогнозам, чем дольше продлится нарастающая неподвижность жары, тем сильнее грянет буря погодного слома. Утопия, как заметил, В. Е. Ронкин, – это и есть своеобразное око тайфуна, спокойное и неподвижное, вокруг которого вихрем несутся знания, сведения, факты, теории, гипотезы и прочие информационные потоки [26]. Когда вихрь достигает земли, его называют торнадо или смерчем: исторгнутые и захваченные смерчем мусор, люди, обломки, деревья – все это возносится и уносится в иные миры.

Антверпен со своим самым высоким в Европе во времена Томаса Мора небоскребом был чем-то вроде тогдашнего Нью-Йорка. Помоему, существуют жанровые аналогии между «Утопией» и романом Алена Роба Грийе «Проект революции в Нью-Йорке». Читая тексты культуры сквозь призму концепции истории как жанра, я пришел к выводу, что Россия, не так сильно продвинувшаяся в развитии жанра утопии, стала перманентным текстом утопии.

Согласно Р. Козеллеку, такие метаисторические категории, как «пространство опыта», и «горизонт ожидания», и образуют особое семантическое поле, которое формирует будущее. «Опыт» – современное прошлое, события которого соединяются с настоящим через воспоминания и описание, благодаря которым в памяти поколений содержится и сохраняется чужой опыт. В этом смысле история понимается как сведения о чужом опыте. Подобным образом «ожидания» соединяют персональное с неперсональным. Осуществляясь *сегодня*, ожидание является, одновременно, представляемым будущим:

«...Ожидание нацелено на еще не произошедшее и еще не ставшее опытом» [4].

По мнению Р. Козеллека, вопрос о том, насколько точен рассказ историка, описывающего какое-либо событие, неизбежно приводит к сфере познания различных аспектов движения истории во времени. Так как речь идет о различных «слоях» времени, требуются особые приемы исследования, среди которых автором выделяется метод «опережения» событий. Такой прием связывается Козеллеком с понятием «структура события», где выделяется не просто его хронологическая рамка, но и его особая диахроническая структура. Под хронологией понимается совокупность таких элементов события, как его начало, апогей, кризис и конец, а под диахронологией – внутренние условия длительного, а потому скрытого от наблюдения, процесса, который может либо проявиться, либо нет, в произошедшем событии. К подобным структурам, по мнению Р. Козеллека, можно отнести, например, способы господства власти или формы строительства государства.

Опыт подсказывает, что властная вертикаль волевого навязывания утопической модернизации сверху рано или поздно отторгается в России народным утопизмом, как это случалось с Петровско-Петербургской и Советской модернизациями (в обоих случаях построенные на основе таких модернизаций цивилизации, как известно, «слиняли в три дня») и на что при усугубляющемся социальном расслоении, нынешней системы собственности и отчуждении расколотого общества от реальной политики обречен и Олимпийски-Сколковский «Город Солнца». Единогласно голосующий парламент, с периодическими разгонами и отстрелами «съездов победителей» товарищем маузером матроса Железняка, сталинской «тулкой», ельцинскими танками, равно как и текущая партократическая кастрация, вредна для народного политического здоровья, способствуя инфекции утопического паразитизма, о котором писал Чоран. На родине «Утопии» в Антверпене и Лондоне никогда не делали особый акцент на необходимости модернизации, все складывалось само собой снизу. Точка опоры – не империя или партия, а земства или советы, т. е. низовая демократия. И стремление к оптимизации социально-проектной деятельности должно быть под контролем не столько государства, сколько общественности. Идея *участия* населения в выра-

ботке и принятии решения по проектам, их корректировке, в недопущении произвольных социальных решений властей, администраций всех уровней или частных лиц должна стать основой основ практики социального проектирования.

-
1. Абдуллин Р. З. Российская национальная идея: от утопии к реальности. СПб., 2010.
 2. Аинса Ф. Реконструкция утопии. М. : «Наследие» – Editions UNESCO, 1999.
 3. Александер Дж. Прочные утопии и гражданский ремонт : сайт. URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2002-10/AlexsanderG.pdf>
 4. Байтеева М. В., Калимонов И. К. Концепция «Прошедшего будущего» немецкого историка Рейнхарта Козеллека : сайт. URL: www.ksu.ru/f4/bin_files/37.rtf
 5. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. М. : Праксис, 2007.
 6. Бодрийяр Ж. Америка. СПб. : Владимир Даль, 2000. С. 82.
 7. Борисова И. Утопия и оркестр романтизма: музыкальные инструменты у В. Ф. Одоевского // Солнечное сплетение. Иерусалим, 2003. № 24–25.
 8. Бражников И. Истощенность острова и града. Реализованная утопия и открытый Апокалипсис // Политический журнал. 2008. № 3 (180). 21 февр.
 9. Вершинин С. Е. Жизнь – это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург: Издательство Гуманитарного университета, 2001.
 10. Виттиг М. Прямое мышление. М. : Идея-Пресс, 2003.
 11. Гройс Б. Жизнь в утопии // Русские утопии: Каталог выставки в Центре современной культуры «Гараж», 5 марта – 23 мая 2010. М., 2010.
 12. Грякалов А. А. Эпоха великого переселения мыслей. Литература и «анти/утопия». Опыт Сигизмунда Кржижановского // Философский век. Альманах. Вып. 13. Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2000.
 13. Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 11–16.
 14. Джеймисон Ф. Прогресс versus утопия, или Можем ли мы вообразить будущее? // Фантастическое кино. Эпизод первый. М., 2006.
 15. Ерофеев В. Москва – Петушки. М., 2000.

16. Земляной С. Клерикально-консервативная мифологическая дистопия: Алексей Лосев : сайт. URL: http://old.russ.ru/politics/meta/20001009_zemljano.html
17. Калинин Илья. Утопия, или Место, которого... есть // Неприкосновенный запас. 2010. № 1 (69).
18. Карпец В. Соловецкая чайка всегда голодна // Политический журнал. 2008. № 3 (180). 21 февр.
19. Каутский К. Предшественники новейшего социализма. СПб., 1907. Ч. 1. От Платона до анабаптистов.
20. Кржижановский С. Собр. соч. : в 5 т. СПб. : Symposium, 2001. Т. 1.
21. Куренной В. Окончательная стерилизация утопии // Политический журнал. 2008. № 3 (180). 21 февр.
22. Лучанкин А. И. Нордберг В. В. Экономия смеха: абсурд и утопия в социальной инноватике. Екатеринбург : Издательство УрГУ, 2005.
23. Мамардашвили М. Как я понимаю философию М. : Прогресс, Культура, 1992.
24. Петровская Е. «Будущее уже наступило»: мыслительные практики утопии // Русские утопии. Каталог выставки. М., 2010.
25. Приказчикова Е. Е. Антропологическая утопия Смольного института и ее отражение в мемуарно-автобиографической литературе второй половины XVIII века // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 27 (165). Филология. Искусствоведение. Вып. 34. С. 105–114.
26. Ронкин В. Е. Мифы и утопии в географии : сайт. URL: <http://www.redshift.com/~alevintov/2007/jun/utop.htm>
27. Сиоран Э. Испытание существованием. М. : Республика; Палимпсест, 2003.
28. Суковатая В. Женщина как другой в истории утопий // Философские науки. 2008. № 6.
29. Тетерин С. ЭлектроУтопия: мистики и художники в киберпространстве. М., 2001.
30. Тоффлер О. Шок будущего. М.: АСТ, 2002.
31. Цветков А. Там, где кончается история, начинается Революция : сайт. URL: <http://musicnihl.nokunst.com/manifest/revolution.html>
32. Шугуров М. В. Утопия, или Странствие в смысловых далях сознания // Философский век. Альманах. Вып. 13. Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2000.

Г. Л. Тульчинский

Культурология и образование

УДК 165.5

Культурология имеет все основания быть педагогической дисциплиной. Современный мир представляет собой соотношение социально-культурных практик и взаимодействий. Изучение культурных явлений и интеллектуальных событий, их презентация в образовательном процессе есть основная задача культурологии.

Ключевые слова: *современный мир, культурология, образование*

G. L. Tulchinskij. Cultural studies and education

Cultural studies has every reason to be a teaching discipline. The modern world represents the ratio of the socio-cultural practices and interactions. The study of cultural phenomena and intellectual events and their presentation in the educational process is the main task of cultural studies.

Keywords: *modern world, culture, education*

Уяснение статуса культурологии как научной дисциплины должно учитывать как ее предметную определенность, так и особенности становления. Начнем со второго.

1. Причуды судьбы

Термин «культурология» (culturology), как известно, был предложен в 1946 г. Л. Уайтом и гуманитарной общественностью принят не был. В англоязычной среде он и сейчас может вызвать недоумение. Там предпочитают говорить о теории и философии культуры (theory and philosophy of culture), философской антропологии (philosophical anthropology) или прикладных исследованиях культур (cultural studies).

Вторую жизнь термин «культурология» получил с легкой руки гуманитариев Восточной Германии, довольно быстро в 1970-х войдя в отечественный гуманитарный обиход, когда с культурологией связывались сфера гуманитаристики, не ангажированной официальной идеологией, и даже некоторая философская фронда режиму.

Под этой крышей уживались и космополитичные семиотики и методологи науки, и славянофильствующие гуманитарии. Это потом

их пути резко разошлись. А тогда и Вяч. Вс. Иванов и В. Кожин вместе публиковались в сборниках, посвященных М. М. Бахтину, и отдушиной любого продвинутого гуманитария были выпуски «Трудов по знаковым системам» Ученых записок Тартусского университета, выходивших под редакцией Ю. М. Лотмана – одного из хранителей отечественной духовности и интеллектуальной культуры.

Действительно, в культурологии нет «основного вопроса философии». По той простой причине, что даже «материальная» культура по определению – как культура – сопряжена с каким-то смысловым содержанием, значением и т. д. Даже если принять самое «материалистически-марксистское» понимание культуры как способа деятельности (известный и очень плодотворный «технологический» подход к определению культуры), то и тогда получается идеологический конфуз, потому что центральным моментом деятельности является цель, желаемый результат, т.е. то, чего еще нет в реальности, но то, что уже есть в мысли, в идее. А что же тогда говорить о ценностном понимании культуры или о понимании культуры как «человекотворчества», как духовного возвышения человека?

Вот так и формировалась будущая отечественная культурология, как заповедник гуманитарного инакомыслия, идеологической фронды, чрезвычайно эклектичный по составу участников и концептуальному содержанию. Системообразующим фактором в этом интеллектуальном движении была отнюдь не единая парадигма, не единство взглядов и подходов, а скорее ключевые слова (именно слова, а не понятия – типичным примером концептуального разнобоя в одной упаковке является бахтинская идея диалога и диалогизма, персонологически-метафизическая у самого М. М. Бахтина, но понимавшаяся кем-то коммуникативно, кем-то – как вопрос-ответная структура и т. д.), титульно-культовый круг авторитетных авторов etc.

Самоназывание довольно специфического феномена советской гуманитаристики совершило бурную экспансию в перестроечное время. И опять-таки эта карьера была вызвана отнюдь не внутренними дисциплинарными причинами, а причинами чисто внешними. С уходом из вузовских программ курсов истмата, научного коммунизма, истории КПСС, марксистско-ленинской этики и эстетики, научного атеизма и т. п. нужно было как-то оприходовать никуда не девшихся отечественных обществоведов, имя которым легион, найти название

дисциплинам, которые они могли бы читать с вузовских кафедр. Тут уж, если бы даже культурологии не было, то ее следовало придумать. Дело дошло даже до «прикладной культурологии» – есть теперь даже такое в ВАКовской рубрикации, при ближайшем знакомстве оказывающееся до боли в сердце знакомой методикой культпросветработы. Как говорит один коллега, «те же яйца, только в профиль». Яйцо как не крути – все равно будет яйцом. Так и тут. Но зато – в профиль. Культурологический. Дошло до того, что о культурологии пишут и говорят те же самые люди, что активно участвовали в преследованиях семиотиков культуры и прочих культурологов 70-х.

Как грибы после дождя пошли программы курсов и учебники. Сейчас на каждом книжном прилавке обязательно найдется пара учебников по культурологии. Вроде бы надо только радоваться. Культурологический бум. Но... В профиль подается лежалый товар. Один пишет про классовую культуру, другой пересказывает Л. Н. Гумилева, третий пишет о «диалоге культур», четвертый пересказывает А. Тойнби, пятый – о языках, шестой о социальной информации и коммуникации... Чаше же всего, очевидно признавая собственное интеллектуальное бессилие, пишут и читают историю культуры, а чтоб было еще проще делиться радостью книжного узнавания – историю художественной культуры. Исключением являются, пожалуй, только теперь уже относительно давние книги Э. В. Соколова («Культурология»), М. С. Кагана («Философия культуры»). Что касается Э. В. Соколова, то если бы просто переиздать его раннюю работу «Культура и личность», то одно это уже возвышалось бы над морем разлитым нынешней культурологической продукцией. А М. С. Каган – автор такой интеллектуальной культуры и силы, что в принципе не мог написать ничего невразумительного – даже если захотел бы, то не получилось бы.

Оказалось, что с культурологией может быть связан какой угодно сектор гуманитарного знания. Впору вспомнить яркую статью К. Шеннона «Бандвагон», в которой создатель теории информации отчаянно протестовал против бездумно расширительного употребления ставшего модным термина. Утрачивающий свою определенность термин перестает быть средством научного познания. Может ли быть определен предмет культурологии?

2. Предел первый – от крошки к собственному предмету

Культурой, действительно, может быть названо что угодно. Указать на культуру – это ткнуть пальцем в небо. Языкознание занимается культурой? Несомненно. Этнография? Быт и нравы – самое что ни на есть культура. Социология, психология, социальная психология, экономика, политология... – все они изучают те или иные стороны культуры. А богословие, религиоведение, общая история, история искусств etc., etc., etc... А технические науки? Даже естественные науки, осмысляющие природу, – суть проявления определенной культуры. Так что же, получается, что либо культурология – новая «наука наук», «мать всех наук», либо это нечто вроде селянки или крошки, с миру по нитке – культурологу культурология? Именно так и получается, если судить по большинству публикаций.

Или же мы являемся свидетелями и участниками довольно редко-го явления – появления на широком, если не бескрайнем, междисциплинарном поле действительно новой дисциплины? Хочется думать, что дело обстоит именно так, тем более что для такого суждения имеются веские основания.

На рубеже XX–XXI столетий человечество сталкивается с необходимостью радикально нового видения реальности, видения самого себя. На глазах у всех нас рухнул социал-коммунистический миф о справедливом обществе и сталкивается со все возрастающими проблемами либерализм. Не всегда вспоминают, что оба мировоззрения восходят к единым корням рационалистического Просвещения. Но, как говорил Гете, «общие понятия при большом самомнении ведут к большой беде». Абстракции справедливого общества и свободы личности прошли убедительную апробацию исторической практикой. Первая оказалась чреватой тоталитаризмом. Вторая – самоцельными процедурами и гарантиями, обессиливанием общества в критических ситуациях. Либеральная демократия эффективна только в условиях сплоченного общества. Обществу, раздираемому противоречиями и конфликтами, она просто противопоказана – несть числа примерам тому в Новейшей истории.

Решающим фактором сплочения общества оказываются не абстрактные рационалистические идеи справедливости и свободы, а конкретная культура, реализующая сознание «мы» не только и не столько на рациональном уровне, сколько на уровне первичного опыта, пере-

живаний идентичности личности и ее сопричастности некоторой общности.

В этом плане – и чем дальше, тем больше – современный мир (именно как универсум, world) предстает миром культуры, которая теперь пронизывает все сферы и поры общественной и индивидуально-личностной жизни. Снятие чугунной плиты противостояния двух «мировых систем» открыло очень пестрый переливчатый и весьма нестабильный мир, впрочем, и нестабильный мир (как rease) тоже. С. Ханнингтон не так уж и неправ, когда говорит о том, что противостояния в современном человечестве носят уже не столько идеологический, сколько культурный характер. Чрезвычайно показательны в этом плане войны во Вьетнаме и Афганистане, конфликты вокруг Ирака и в Боснии, Судана и других африканских стран, межэтнические конфликты в Европе... Они показательны именно тем, что в их подоплеке мотивы, в конечном счете, культурального плана. В таких конфликтах практически невозможно добиться радикальной победы, трудно отделить правых от виноватых, у участвующих сторон оказывается неожиданно широкая социальная и внешняя база поддержки.

Культура оказывается мощным фактором современной политики. Это обстоятельство часто ошибочно связывают с ростом национализма, неожиданным для либерально-демократических аналитиков и экспертов.

Более того, к концу столетия стало очевидным, что слухи о разрушительности урбанистической среды для традиционных культур оказались сильно преувеличены. Мегаполисы не только обеспечили сохранение традиционных культур, сформировавшихся при сельском образе жизни, и создали для них даже лучшие условия сохранения и трансляции, но и сами стали мощным источником культурогенеза. Речь идет о невиданном ранее мощном выплеске многообразных субкультур: пестром мире молодежных субкультур (панки, хиппи, рейверы, рокеры, бритоголовые, готы, эмо...), бизнес-культурах, корпоративных культурах, субкультурах научных сообществ и мира искусства, криминальных субкультурах, не говоря уже о традиционных этнических и конфессиональных субкультурах. Даже экспоненциальный рост «новых религий», в конечном счете, имеет не столько религиозные, сколько именно субкультуральные причины.

И причины эти весьма существенны и значимы. Это бегство от одиночества, обособление и объединение, острая потребность быть сопричастным чему-то общему, что придает смысл существованию, возможности оценки и успеха, самореализации, коммуникации, общения и компенсации от стрессов «большой культуры» – этот перечень можно продолжать и продолжать. Особенно характерно, что даже такая космополитичная сфера деятельности, как бизнес – в маркетинге, рекламе, PR, работе с персоналом и т. д., – приобретает все более отчетливый «культурологический» характер.

Так или иначе, но можно сказать, что современность на пороге нового тысячелетия предстает именно Мiромъ Культуры. Речь идет не столько о формировании некоей Единой культуры, до которой еще очень далеко, а если она даже и сформируется, то это, как показывает опыт мегаполисов, отнюдь не исключает субкультурной дивергенции и даже, наоборот, ее предполагает. И тем более речь не идет о «диалоге культур» и прочей интеллигентской постсоветской невнятице. Как становится ясным в конце XX столетия, культура – вещь обоюдоострая, не только объединяющая, но и жестко противопоставляющая, и нужно еще много учиться и учиться жить в Мiре (как благоволения) культур, чтобы достичь культуры мира культур.

Культурологию ждут великие дела – благородные и чрезвычайно благодарные. Чтобы справиться с ними, культурологии надо всего ничего – не прятаться в обличье других дисциплин и не останавливаться на радости узнавания прошлого, а, осознав самое себя, включиться в реальное осмысление настоящего и перспектив будущего.

С этой точки зрения становится ясным, что культурология – не просто наука о способе жизни или системах духовных и материальных ценностей. *Культура суть механизм порождения, хранения и трансляции социального опыта.* В этом случае культурология оказывается наукой об общих закономерностях в формировании и развитии такого механизма (порождения, хранения и трансляции социального опыта). Такое понимание придает определенность ее предмету. Более того, оно показывает, что возникновение такой науки предполагает осознание общности механизмов формирования и развития любых культур: национально-этнических, возрастных, семейных, дворовых, деловых и проч. А такое осознание стало возможным только к концу XX столетия.

Ближе всех к сути дела подходил Ю. М. Лотман, определявший культуру как механизм внегенетического наследования информации о поведении. Действительно, если в животном мире адаптация осуществляется преимущественно с помощью мутации и естественного отбора, то человек заставляет «мутировать» саму реальность, создавая культуру и вынося тем самым механизм адаптации в это преобразование натуры в культуру.

Кроме того, с этой точки зрения становится очевидной глубина взаимосвязи культуры и личности – источника, средства, носителя и конечного результата любой культуры.

3. Предел второй – персонологический, или Гуманитарность против гуманизма

Что такое гуманитарность сегодня? Каково место культурологии в системе гуманитарного знания?

Проблема усугубляется спецификой гуманитарного знания. Насколько вообще совместимы понятия гуманитарности и знания? Неспроста ведь в английском отсутствует понятие «гуманитарные науки». Вместо него используется понятие *humanities* – широкая сфера проявлений человеческого духовного опыта. Результатам этой деятельности характерны уникальность, неповторимо личностный характер, оценочность, эмоциональная окрашенность. В этом случае можно говорить не столько о знании и познании, сколько о смыслопорождении и осмыслении (понимании). Этой сфере, с ее смысловой неоднозначностью, противостоит наука, *science*, под которой понимается деятельность, связанная с получением знания в результате расчета и эксперимента, т. е. преимущественно – естествознание и математизированные науки. Где в этой системе ориентиров место культурологии?

Начнем с экономики, экономической географии, социологии, политологии и других дисциплин, изучающих среду, условия существования человеческого общества. По сути дела, речь идет о социальной, политической, экономической, природной *инфраструктурах*, обеспечивающих сохранение и развитие конкретных культур – как в отдельности, так и в условиях и гарантиях их сосуществования. Поэтому так опасны политико- и экономико-центризм. Самодостаточность чисто экономического, политического и т. д. подхода чревата серьезными, если не катастрофическими издержками. Последние российские ре-

формы – убедительный тому пример. Так или иначе, но использование природных, финансовых и других ресурсов не может осуществляться в ущерб другим обществам и культурам.

Но не менее опасен и культуроцентризм. Можно только приветствовать попытки типа разработки «Декларации прав культуры», инициированной в середине 1990-х академиком Д. С. Лихачевым. Каждый народ и каждый этнос должен иметь право на реализацию базовых ценностей культуры, с которой он себя идентифицирует, на доступ к культурно-историческому наследию. Однако не следует и забывать, что самодостаточность отдельных культур очень часто оборачивается в лучшем случае изоляционизмом, а чаще – нетерпимостью к иным культурам и их носителям, а то и шовинизмом. И хорошо известно, что национализм чаще всего выпестовывается в среде гуманитарной интеллигенции.

Сама культура, любая культура – не самодостаточна, а является лишь *инфраструктурой* формирования и развития определенных типов *личности*. Серьезной заслугой постмодернизма является демонстрация несостоятельности и тупика культуроцентризма, а также самодостаточности творчества. Разкультивирование современной культуры, перенасыщенной культурой, в которой сама культура становится предметом игрового манипулирования, развенчивает амбиции культуроцентризма. Тем самым обесмысливается и творчество. И то, и другое, ставящееся во главу угла, – обесмысливается, не находя основания в самом себе.

Условия существования человека как такового – биологической особи, сохранения его психосоматической целостности – от общих условий жизни и медицинского обслуживания до образования и духовного развития – несомненные темы гуманитарности. Но не менее опасны и антропоцентризм, самоценность человека. Человек – это не всегда хорошо и не всегда самоценно. В. Шаламов был глубоко прав, бросая упрек великой русской литературе с ее гуманистической традицией и ставя в вину гуманизму опыт кровавого тоталитаризма и насилия XX столетия. Лозунгом «Все во имя человека, все для блага человека!» могут оправдываться самые страшные злодеяния и самозванство – делание других счастливыми помимо и вопреки их воле. Именно об этом написана Ф. М. Достоевским великая «Легенда о Великом Инквизиторе».

За человеком – существом, в общем-то, амбивалентным, надо видеть главное, носителем чего выступает человеческая личность, – свободу как добытийный и внебытийный источник бытия, доступ к которому пока имеет только личность, наделенная сознанием, что и обеспечивает возможность трансцендирования в иное, овозможнивание бытия. Покушение на свободу всегда, так или иначе, оказывается покушением на бытие, ничтожит его.

Таким образом, содержание гуманитарности выстраивается в несколько уровней:

Суть, ядро гуманитарности образует проблема свободы. Свобода внебытийна и добытийна. Однако она не столько небытие, «дыра в бытии» (Ж.-П. Сартр), сколько бытие в возможности (дюнамис Аристотеля). Свобода – источник творения новой реальности, откровения новых миров. Единственным пока носителем свободы является человек, существо, наделенное способностью к трансцендированию в иное. Проявлением этой способности и является сознание, разум, все то, что обычно связывается с интеллектуальной, духовной деятельностью. Неслучайно по-немецки гуманитарные науки называются *die Geisteswissenschaften* – науки о духе.

Носителем свободы и духовного опыта сознания является не просто человек, а личность, границы которой (временные и пространственные) определяются и задаются именно границами свободы как ответственности, т. е. вменяемости. Инфраструктурой, обеспечивающей формирование личности, и выступает культура.

Современная хаптика, телесные практики в науке, медицине, искусстве, игра с телом в обыденном опыте открывают несущественность антропоморфности, человеческого. Можно сказать, что современная культура расчеловечивает личность как инфраструктуру свободы. Это расчеловечивание, перспектива пост-человечности позволяет за тремя соснами увидеть лес и путь в нем.

Речь идет именно о, похоже, необратимой динамике. От экономики, политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий национально-этнической культуры, примерами чего являются Нюрнбергский процесс или Гаагский трибунал по Югославии. Повсеместно активизировались правозащитные движения, все более гуманными становятся законодательства и пенитенциарная система. Яркий пример тому – запреты или моратории на применение смерт-

ной казни. То есть право закрепилось уже и на уровне гарантий существования отдельной личности. (В этой связи стоит отметить все большее расхождение российской правовой системы с быстро меняющейся мировой правовой культурой. Например, мы все более отдаляемся от исторически неизбежной правосудной и политической оценки преступлений большевизма, сталинского режима и КПСС перед собственным народом. Общественное мнение резко негативно относится к защите прав человека, к ограничению смертной казни.)

Назревает следующий шаг – к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и прочей культурной идентичности. Это гарантии предыдущих уровней. Речь идет о свободе доличностного уровня. Яркий пример – упоминавшиеся проблемы аборт и использования генной инженерии, клонирования и т. п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности.

Поскольку право, закон – формализованная часть нормативно-ценностного содержания культуры, нравственности, фиксирующая в «сухом остатке» закрепляемые нормы социальной жизни, то общая динамика гуманитарной культуры за последнюю сотню лет становится тем более очевидной. Похоже, настала пора четкого различения понятий гуманизма и гуманитарности, включая в последнюю и постчеловеческую персонологию. Гуманизму, похоже, место рядом с экономизмом и национализмом – формами ограниченной гуманитарности. Поэтому тем более оказывается важным согласование (гармонизация, оптимизация) различных позиций и критериев. А это, в свою очередь, возможно, только при условии признания абсолютного и внебытийного критерия – свободы и условий ее реализации.

Свобода, единый и универсальный дух проявляется через конкретную личность, занимающую конкретную и уникальную позицию в мире. Но, впрочем, и в science единый и целостный мир открывается в каких-то приближениях, с каких-то позиций исследования, экспериментирования, средств наблюдения, измерения и т. д. Постигание человеком мира – попытки конечного существа понять бесконечное. Поэтому оно всегда герменевтично, всегда интерпретация, всегда осуществляется с какой-то позиции, точки зрения. Гуманитарность неизбывна с точки зрения личностной, базовых ценностей какой-то культуры или субкультуры и т. д.

Можно сказать, что в этой системе гуманитарности культурология занимает свое особое место между социальными науками и персонологическим комплексом, играет важную опосредующую роль в изучении взаимосвязи социума и личности как последовательных потенциаторов и хранителей свободы.

Источник всего разнообразия современного единого мира (единого в своем разнообразии и разнообразного в своем единстве) коренится в сердце души каждой уникальной личности. И в этих глубинах бытия нет зла.

И. Е. Фадеева

**Метасимволика культурных пространств:
локальный текст в измерении цивилизационной семиотики¹**

УДК 008:1-027.21

На основании теоретического анализа концептуального уровня семиосферы и национального семиозиса автор обращается к социокультурному и семиотическому моделированию цивилизационных процессов. На материале исследования семиотики двух северных городов – Сыктывкара и Мурманска как пограничных зон «Северного текста» – в статье рассматриваются варианты культурных кодов, определяющих возможность продуцирования и репрезентации цивилизационных смыслов.

Ключевые слова: *семиозис, семиосфера, концепт, текст культуры, культурный ландшафт, визуальные и вербальные коды.*

I. E. Fadeeva. Meta-symbols of the cultural space: local text in the context of the civilization semiotics

The article is based on the theoretical analysis of the conceptual level of semiosphere and the national semiosis. The author refers to the semiotic and social modeling of civilization processes. The subject of this study is the semiotics

© Фадеева И. Е., 2012

¹ Исследование проведено в рамках проекта РГНФ «Культурные индустрии современного Кольского региона: состояние, способы обновления и практики» 03(а), 12-03-00394.

of two Russian cities – Syktyvkar and Murmansk as a semiotic boundary of “the Northern text” of the Russian culture. The author considers the variants of cultural codes that define the possibility of producing and representing the cultural meanings.

Keywords: *semiosis, semiosphere, concept, cultural text, cultural landscape, visual and verbal codes.*

Региональные культуры в начале XXI в. в России переживают не лучшие времена, подтверждением чему является депопуляция городов и населенных пунктов, отток населения в столицы и крупные города. Помимо социально-экономических факторов, определяющих изменения демографической ситуации в регионах, следует обратить внимание на ее социально-культурные и семиотические характеристики, в существенной мере задающие направление и характер миграционных потоков и демографических катаклизмов. При этом именно социокультурные и знаково-символические аспекты регионального развития могут оказаться сегодня наиболее перспективными, определяя идентификационные процессы и формируя образ локального пространства, созвучный социальным ожиданиям и, в конечном счете, социально-экономическим перспективам. В конце прошлого столетия с этой точки зрения региональная культура получила ощутимый теоретико-культурологический импульс к саморазвитию. Речь идет о «текстуальной революции» (см. [7]), подтолкнувшей исследователей видеть в каждом локальном географическом пространстве культурный текст: осмысленное, семиотизированное целое, устремленное к будущим символическим и интеллектуальным трансформациям, определяющим национальную и культурную идентичность, формирующим разные грани бытия и быта. *Оплотнение* исторического прошлого (времени) и географического (визуально-образного) пространства в целостно переживаемый и открытый интерпретациям *смысл* происходит как социокультурное конструирование в результате художественной или теоретической рефлексии текстов культуры. Однако в таком конструировании социокультурного пространства и культурно-исторического времени, реализуемом на основании архетипических образов («минимально необходимой визионерской позиции», по выражению Д. В. Замятина [2:256]), поэтической тропологии или историсофских моделей, выделяются две не всегда совпадающие позиции. С одной стороны, это «геопоэтика» (А. П. Люсый) локального

текста, начиная с В. Н. Топорова, развернувшаяся в широкое виртуальное пространство мозаики/системы культурных локусов. С другой, это метафизика культурного ландшафта, культурная география, основанная на визуальном образе геокультурного пространства и продуцирующая «геофилософию». Постепенное вытеснение визуальными образами ментальных и вербальных репрезентаций, характерное для культуры постмодерна с его поворотом к «знанию *ad oculos*» [10:53], казалось бы, дает определенные привилегии развитию семиотики культурных ландшафтов. Между тем собственные историко-культурные традиции того или иного пространственного локуса в их порой парадоксальном и не прямолинейном развитии далеко не всегда оправдывают такие ожидания.

По мысли Д. Н. Замятина, истоки культурной географии обнаруживаются в западной философской мысли от М. Элиаде, М. Фуко до Ж. Делеза, Ф. Гваттари и М. Хайдеггера [2]. Напротив, философская концептуализация, согласно Ж. Делезу и Ф. Гваттари, связанная с историко-географической почвой, для русской культуры – явление позднее. Оплотнение российской истории и географического пространства (конструирование образно-ментальных сгущений культурно-исторического опыта, то есть, в итоге, культурно-национальной идентичности) характеризуется преимущественно продуцированием *локальных культурных текстов*. Научно-философская рефлексия географических образов именно в России с ее многоликим ландшафтом и необозримыми горизонтами заявила о себе лишь к началу XXI в. Самоопределение русской философии, вырастающей из рефлексии по поводу художественной (вербальной/ментальной) образности (центральной фигурой при этом, как известно, был Ф. М. Достоевский), обретало порой парадоксальные очертания. «Декарт, попав в Россию, – пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари, – сходит с ума», порождая фигуру Идиота у Ф. М. Достоевского... [1:82]

Философская концептуализация – квинтэссенция семиосферы (системы культурных кодов, языков, текстов), становление которой представляет долгий процесс оплотнения «концептуальных персонажей». Именно *философский код* (система философских концептов, реализуемых и означенных, семиотизированных в текстах) определяет окончательное становление семиосферы. «Стратиграфия» семиосферы, опираясь на мифопоэтические и визуальные архетипические

образы и символы, завершается концептуальным слоем философской мысли, конструирующей, уже в обратном порядке, мифопоэтику и символику обыденного сознания. Эстетическая дистанция отделяет непосредственное переживание непосредственной символики «жизненного мира», с одной стороны, и ее наблюдение внутренним или сторонним наблюдателем, с другой, снимая болезненность переживания интеллектуально-эстетической интерпретацией, то есть продуцированием и означиванием смыслов. Результатом такого кругового движения становится *метасимволика культуры* – надконцептуальный уровень *вторичной образности*, определяющей уже на прагматическом уровне жизнь человека и его самоидентификацию. В этом случае возможно говорить о национальном семиозисе как о бесконечном процессе смыслопорождения.

Реализация (семантизация) метасимволики культуры может быть основана на двух не совпадающих, взаимодополнительных кодах – визуальном и вербальном (в терминологии И. П. Смирнова – «наглядном и мыслимом» [10:35]): локальный текст и культурный ландшафт – два варианта метасимволической авторефлексивности (самонаблюдаемости) культуры, часто основанной на интериоризации позиции внешнего наблюдателя.

Вопреки негласно принятому в отечественной гуманитаристике, исходящей из иллюзий и утопий советской эпохи, мнению о превалирующей роли «народа» в культуротворчестве, выскажем мнение противоположное. Семиосфера, так же как и ее порождение – локальный культурный текст или культурный ландшафт, – результат интеллектуальных усилий по их конструированию. Причем эти усилия реализуются преимущественно во враждебном пространстве традиции¹. Д. Н. Замятин утверждает, что образно-географические интерпретации развития России, как и становление геополитического образа Руси-России, были тесно связаны с «историей власти» [3]. Семиотика пространства, формирование которой было задано как бесконечное расширение геополитических пределов власти, стала, в конечном счете, основанием «мозаики геософских образов» [3], однако пространст-

¹ Противоположная позиция – формирование «городского текста» Сыктывкара-Усть-Сысольска («Города») как результат развития фольклорно-этнических традиций – представлена в этом выпуске журнала статьей Ю. П. Шабаева «Культурное пространство столицы Коми: первичный и вторичный текст».

венная бесконечность, добавим, не могла быть обхвачена как единый оком, определяя необходимость «мыслимых» репрезентаций. Их визуально-пространственная неопределенность представляла как символические миры с потенциально множественными интерпретациями, амбивалентностью и суггестией. Постоянное расширение территории вело также и к трансформации геополитики в геопоэтику, при завершении центробежного «собираения» русских и нерусских земель определив варианты геофилософии от идеи всеединства В. С. Соловьева до теории евразийства. Соотношение «земли и территории», определенное, согласно Ж. Делезу и Ф. Гваттари, двумя факторами: «детерриториализации (открытие территории вовне, от территории к земле)» и «ретерриториализации (от земли к территории, восстановление территории через землю)» [1:110–111], в случае России задавало своеобразие геопоэтики («геополитических образов»). «Пограничность» [3] как семиотизация исторического процесса расширения российского географического пространства стала основанием калейдоскопичности, мозаичности культурного пейзажа.

Одной из предпосылок исследования является мысль А. А. Нецадина и Г. Л. Тульчинского о городе как «саморазвивающейся системе», предполагающей такие его свойства, как «открытость, полиструктурность и полифункциональность, дискретность внутренних изменений» [8:39]. В качестве актуальных для нашего региона выберем два социокультурных территориальных локуса: Сыктывкар (как административный, культурный, семиотический центр Республики Коми) и Мурманск (центр Кольского полуострова). Научная актуальность такого выбора связана с малой изученностью этих процессов в «пограничных» по отношению к некоторому центру образований, сама пограничность которых (маргинальность) является местом семиотических трансформаций. В данном случае имеется в виду не столько «провинциальность» как периферийность по отношению к столице, а семиотическая маргинальность: и Сыктывкар, и Мурманск представляют собой край, границу «Северного текста» русской культуры. И эта периферийность двояка. С одной стороны, это наличие нерусского этнического субстрата (коми, саамы). С другой – географическая периферийность, удаленность от столиц, граница (Республика Коми – последнее территориальное образование до Урала – границы Европы и Азии; Кольский полуостров – граница земли и моря, пограничье со

Скандинавскими странами). Такая маргинальность (на повседневном уровне воспринимаемая как маргинальность культуры, образования, науки), провоцируя отток населения в центральные или столичные регионы, фиксирует исторически сложившиеся черты семиосферы (устойчивой системы кодов, текстов, смыслов), представленные как семиотическая замкнутость или пустотность. Ярким примером такой региональной замкнутости является региональная ориентация гуманитарных исследований Института языка, литературы, истории Коми научного центра (УрО РАН), некогда филиала АН СССР. Удаленность от центра (а значит, от архивов, музеев, научной общественности) определила позиционирование гуманитарного знания как направленного на изучение этнических и языковых процессов, археологии и истории Коми края, фактически закрыв путь теоретическим фундаментальным исследованиям. В частности, характерно отсутствие философских исследований при явном наличии самостоятельно развивавшейся в Коми крае философской мысли, правда, за пределами РК, но представителями коми – П. Сорокиным, К. Жаковым, В. Налимовым, сформировавшим философию, которую можно было бы предварительно назвать «зырянским космизмом». Не менее ярким примером является и отсутствие композиторской школы – создание «серьезной» музыки было явно ограничено априорно сформулированной советским руководством концепцией о необходимости доминирования в национальных «окраинах» народного искусства, фольклора (на поверку – псевдо-фольклорного песенного новодела). Все это стало, на наш взгляд, одним из немаловажных факторов того, что, по мнению Ю. П. Шабая, М. Б. Рогачева и Г. С. Рябинкина, сегодня в Республике Коми и в Сыктывкаре в роли «гения места» не выступают знаковые фигуры – Питирим Сорокин или Стефан Пермский [15:89–90]. Культура, позиционирующая себя как периферийная, региональная, формирует самосознание изначально ущербное, порождая маргинализм как способ самоидентификации.

Между тем заслуживает внимания предположение, что превращение семиосферы – устойчивого образования в семиозис – подвижное не самоидентифицируемое (ризоматичное) целое происходит как раз в семиотически пустотных топосах; сам семиотический провал, а семиотичность позволяет генерировать иные смыслы. Такая генерация смыслов, вырастающая как «география ума», по выражению

Ж. Делеза и Ф. Гваттари, для Коми оказалась представленной рядом философов, родившихся в Коми Крае, хотя и закончивших свою жизнь за его пределами. Это П. А. Сорокин, К. Ф. Жаков, В. В. Налимов. К этой триаде можно добавить философа и автора философско-педагогической теории, обосновывающей сущность образования с философско-антропологических и культурологических позиций, – С. Й. Гессена. Такое «сгущение» интеллектуальных сил – то есть появление «концептуальных персонажей», хотя и отброшенных за пределы породившей их «географии ума», определяет необходимость выявить, каким образом мысль «формируется географическим пространством» [1:124].

Рабочей гипотезой будет предположение, что движение русской культуры от центра к периферии изначально было реализовано как проект семиотический и культуртрегерский – в том, разумеется, его понимании, которое было ограничено сначала представлениями средневековья, а затем имперской идеологией. Советская власть, переименовав Усть-Сысольск в Сыктывкар, изменила семиотику города: национальное получило самостоятельный семиотический статус, хотя и не вытеснило имперских идеологем теперь уже в их тоталитарном облики. Усть-Сысольск, созданный по указу Екатерины как северо-восточная веха на карте империи и существовавший в дальнейшем как место ссылки, но при этом «привязанный» к этнически чужеродному окружению, стал плавильным котлом семиотических трансформаций, неизбежных в ситуации языковой границы. С одной стороны, визуальный код, трансплантированный извне и идеологически однозначный, практически не был связан с традиционной архитектурой – например, храмостроительство в Коми крае осуществлялось, начиная с XIX в., по типовым проектам: русско-византийский стиль в его упрощенном варианте надолго определил формирование местного культурного ландшафта. И даже попытки «этнизации» в городской застройке как пути формирования сколько-нибудь узнаваемого визуального облика Усть-Сысольска-Сыктывкара (предпринятые в 60–70 гг.), ограничившись орнаментальными мотивами, не принесли существенных изменений в «нулевое» визуальное пространство города. К тому же, Сыктывкар (как и Мурманск), уже изначально являясь полиэтническим и мультикультурным городом (Усть-Сысольск – место ссылки пленных французов и поляков; население Кольского полуост-

рова включало в свой состав переселенцев из Скандинавии), в советское и особенно в постсоветское время стал городом интенсивных международных связей. По справедливому замечанию Ю. П. Шабая, М. Б. Рогачева, Г. С. Рябинкина, «открытая экономика неизбежно привлекает в любой крупный город иностранцев и сам город становится все более космополитичным» [14:61].

С другой стороны, само этническое, занимая маргинальные позиции, постепенно изменяло свои семиотические очертания. Позднее формирование литературного коми языка, отсутствие профессиональной живописи и музыки (до прихода советской власти) явно тормозили развитие национального семиозиса коми. В результате самоопределение национальной и культурной идентичности, постепенно накапливая смысловой и ценностный потенциал (в языковой теории Лыткина, поэзии И. Куратова, позднее – в конструировании этнического своеобразия в парадигме колдовства и знахарства А. С. Сидоровым и т.д.), нашло свое воплощение в творчестве Каллистрата Жакова. Однако формируемый им «зырянский текст» стал (и то весьма ограниченно в силу не слишком большой популярности автора) текстом *русской* культуры. Писавший на русском языке и живший сначала в Петербурге, а затем в Риге, Жаков создавал образ своей культуры, ориентированный на прочтение «извне», притом, что и культурным кодом, определяющим прочтение этого текста, стал язык русского символизма. Философия лимитизма Жакова, явно несущая на себе черты не только философских веяний русского серебряного века, но и выражающая национальное самосознание коми (отметим, что этот вопрос еще ждет своего исследователя), также была изложена автором на русском языке.

Вообще говоря, философия как «культура души», согласно Цицерону, представляет собой наиболее точный слепок национальной ментальности – воплощая «территорию и почву», вырастая из геофилософской мысли, она составляет необходимый компонент в системе культурных языков и кодов. В коми культуре ситуация оказалась парадоксальной: явно выросшая из почвы, философия К. Жакова (лимитизм как вариант геософии), обрела себя в рамках русской философской дискурсивности. Для сравнения: процесс, болезненно проходивший в самой русской культуре на протяжении XIX в., завершился всплеском философской мысли в начале XX – маркировав тем самым

становление русской семиосферы и открыв дорогу движению национального семиозиса.

В этом пункте сопоставление Мурманска и Усть-Сысольска-Сыктывкара обрывается, открывая обширную область различий. Основанный в последние годы Российской империи и долгое время позиционированный как «северные ворота» страны, Мурманск также стал центром (преимущественно административным) инонациональных культур – в основном саамов и коми-ижемцев (оленоводо-вод), которые, однако, на протяжении XIX в. не создали своей профессиональной культуры, оставшись в рамках традиционных ее форм и жанров. Поэтому статус Мурманска как административного центра региона не был связан с центрацией семиотических и собственно культурных течений в рамках автохтонной традиции: население Мурманска всегда было преимущественно русским – в отличие от Усть-Сысольска-Сыктывкара, где этнический субстрат – коми – до второй половины XX в. занимал вполне прочные позиции. Основную долю населения Мурманска и сегодня составляют русские – 85,2 %, включая в себя как старожильческое население, так и мигрантов [6].

Качественно иная ситуация складывалась в Усть-Сысольске-Сыктывкаре. По данным переписи 1897 г., численный состав коми и русского населения здесь был представлен, соответственно, 82,9 и 16,4 % [9]. Однако в годы советской власти ситуация изменилась на диаметрально противоположную: уже в 2002 г. эти цифры составили 58,4 % (русские) и 30,6 % (коми) [9]. Стремительное изменение демографической ситуации не могло не сказаться на семиотических процессах: ситуация для Сыктывкара и для юга Республики Коми оказалась неоднозначной. При семиотическом и культурном доминировании русской культуры и русского языка, численно превосходящее автохтонное население оказалось вовлеченным в культурную и семиотическую интеграцию с русским: несовпадение количественных и смысловых показателей вело к внутренним изменениям культуры коми. Формирование философской мысли, носителями которой были представители коми этноса – П. А. Сорокин, К. Ф. Жаков, В. В. Нахимов, реализовалось не только в рамках русской культуры, но и *за ее пределами*. Выстроенная как виртуальный мир исторических фантазий у К. Жакова, культурная идентичность коми изначально предстала *как текст*: оплотненная в ментальном пространстве история, тради-

ционная культура и геософия. При этом, несмотря на очевидные элементы своеобразия, визуальный облик РК остался в пределах имперских идеологем и непродуктивных визуальных кодов. Поэтому вовлечение коми во взаимодействие с «финно-угорским миром», а также отсутствие тысячелетиями складывающегося культурного ландшафта привело, на наш взгляд, к европеизации коми и столицы Республики (как, в то же время, и центра этнического «Юга») – Сыктывкара, – *минуя* русскую традиционную культурную идентичность, визуально маркированную монастырской и храмовой архитектурой средней полосы России. Можно утверждать, на наш взгляд, что визуальная образность культурного ландшафта оказалась невозможной как в Сыктывкаре, так и в Республике Коми в целом, хотя опыт визуализации геокультурного пространства можно наблюдать сегодня в этнофутуризме (не очень широко, по сравнению с другими финно-угорскими регионами, представленного в РК). Вместе с тем разрыв между имперскими (и продолжившими их советскими) идеологемами, с одной стороны, и автохтонной культурой «колдовского народа», «лесных людей» коми-зырян – с другой, не был преодолен. Усилия по его преодолению посредством формирования метасимволики культурного текста, хотя и были начаты деятельностью К. Ф. Жакова, А. С. Сидорова, В. Савина (репрессированного по обвинению в национализме в 1937 г.) и др., остались незавершенными в силу известных исторических обстоятельств.

Иная ситуация складывалась в Мурманске. Несмотря на то, что Терской берег уже с XVIII в. входил в состав новгородских земель, а с начала XVIII в. – Архангелогородской губернии, город Мурманск (Романов-на Мурмане) был основан в качестве незамерзающего порта в годы Первой Мировой войны. Развитие города уже в советскую эпоху было связано с развитием морского порта и экономикоресурсной базы. Советский по преимуществу Мурманск оказался городом, построенным на семиотическом разломе: историко-культурный разрыв между петроглифами Кольского полуострова, культурой саамов и поморов, с одной стороны, – и (пост)имперской советской культурой, использовавшей национальные формы в «социалистическом» по сути содержании – с другой, определили особый характер семиотических процессов Мурманска. Но там, где отсутствует прямая семиотическая преемственность, заявляет свои права культурно-

ландшафтная *ино*-семиотическая платформа. Современная геопоэтика Мурманска, выстраиваемая в рамках массовой культуры, позиционируется на основании мифологем «края света», страны «Гипербореев» (см., например, интернет-портал «Все о Гиперборее» [4]) – или, напротив, апокалиптического мира, визуально оплотненного художественными и документальными фильмами о Великой Отечественной войне, романами В. С. Пикуля и романтикой северных морей В. В. Конецкого. Визуальный код, формируемый пересечением геологических и географических условий, с одной стороны, и визуализацией исторической памяти – с другой, постепенно все очевиднее определяет уникальность культурного ландшафта края. При этом Мурманск, как и Кольский полуостров в целом, всегда позиционировался в качестве советского концепта-мифологемы «нового мира», эсхатологизм которого не раз подчеркивался историками культуры и семиотиками¹. Показательно, например, название первой передачи областной студии телевидения (6 ноября 1957 г.): «Край, рожденный Октябрем» [6]. Созвучной такой концептуализации была не только апокалиптика военноморской тематики, но и конструируемой этнографами и антропологами саамской мифологии. Говоря о мифологии саамов как одной из составляющих «метафизику Севера», Н.М. Теребихин отмечает парадоксальность – «перевернутость» саамского универсума, основанного на шаманизме и связанной с ним «эсхатологической парадигме» [13:254]: «Эсхатологическая устремленность саамской культуры обусловила инвертированность ее сакрального ядра – религиозно-мифологической модели мира» [13:257]. Геоклиматические условия заполярья с одной стороны, а с другой и в то же время шаманский, согласно Н. М. Теребихину, тип освоения пространства, определили *а-визуальный* характер «пространственного менталитета саамов», заданного «мировидением шамана, который *не нуждался в обычном зрении*, а руководствовался во время своих путешествий *внутренним духовным видением*» [13:246] (*выделено мной.* – И. Ф.). В результате образ географического пространства, связанный с реальными климатическими и геологическими условиями Кольского полуост-

¹ Говоря о новом советском кинематографе, И. П. Смирнов замечает: «Киноискусство сталинской поры было эсхатологичным, как и весь тоталитарный "символический порядок", развившийся в сторону "окончательного решения" разных проблем, которые до того стояли перед человечеством» [10:148] (*выделено мной.* – И. Ф.).

рова, определил парадоксальную а-визуальную семиотику визуальных образов.

Визуализация оказалась возможной в советском варианте апокалиптического мифа: эсхатологическая символика нашла свое визуально-образное воплощение в кинематографии, сама иллюзорность видеоряда которого лишь усиливала мотив трагической гибели как центральный для саамской мифологии (см.: [13:254]), но существующий уже в новом обличии – как мотив военной героики.

Автохтонная культура саамов, являясь предметом этнографических и культурно-антропологических исследований, оказалась в центре внимания в том числе и профессионального кинематографа, уже не связанного с военно-морской тематикой, значимой для советской апокалиптики. В 1987 г. в Норвегии был снят фильм «Проводник», в основании сюжета которого лежит саамская легенда о мальчике, спасшем стойбище от нападения «чудов». И хотя мотив гибели значим и здесь, предметом художественной интерпретации для сценариста и режиссера становится мифологическое мировосприятие, миф как способ жизни: эстетизация истории, фольклора и географических реалий становится в результате возможным основанием «географической образности». При этом формирование географической образности предстало в результате исторически и географически формируемой *эстетической дистанции*, или, используя выражение М. М. Бахтина, эстетического «завершения» (но, добавим, уже «оплотненного») семантико-символического комплекса.

Разрыв между двумя центральными семиотическими парадигмами конструирования локального культурного текста/ландшафта Кольского полуострова – военно-морской, индустриально-переобразовательной – то есть советской (а значит, скрыто эсхатологической), с одной стороны, и саамской и поморской как частью «метафизики Севера», – с другой, определил неоднородность локальной культурной семиотики, затруднив тем самым возможности моделирования метасимволического пространства региона. Связующим звеном между двумя семиотическими парадигмами стал эсхатологический миф в двух его вариантах: саамского шаманизма и советской военной героической апокалиптики. Безусловно, это обстоятельство не позволяло реализовать эффективный брендинг Мурманска и не могло способствовать позитивной самоидентификации его жителей, способст-

вужа депопуляции Мурманска и Кольского полуострова в целом (например, за период с 1989 по 2002 г. средняя плотность населения снизилась с 8 до 6,2 человека на 1 километр [6; 11]). Морской порт и война – два семантических центра, в рамках которых формировался символический и текстовый мир Мурманска, и которые, казалось бы, не были связаны с фольклорно-историческим и этнографическим материалом, но на глубинном уровне эти разнородные смыслопорождающие модели обнаруживали внутренне сходные смыслы.

Между тем анализ показывает возможность и иных векторов моделирования социокультурного пространства как пространства метасимволического, то есть надстраивающегося над основными концептуальными, символическими и семантическими локусами и объединяющего их. В определенном смысле Кольский полуостров составил бы очевидный географический *pendant* полуострову Крымскому, если бы, однако, в отличие от последнего, его семиотика, привязанная к советским по своему происхождению идеологиям, не оказалась как бы *вне* исторической и цивилизационной преемственности. Визуальные ряды петроглифов (с их мистическим, историческим, геокультурным и мифологическим потенциалом) остались за пределами советской, то есть на протяжении почти всего XX в. реализуемой, семиотизации (если не считать их вторичного использования в декоративно-прикладном искусстве). Напротив, Крым, как это убедительно показано А. П. Люсым (см. [7]), стал семиотическим центром, вобравшим в себя не только разнородные исторически разворачивающиеся смыслы и геополитические проекты, но и геопэтику практически всей русской литературы, видевшей в Крыме образ Древней Греции и Италии, Византии и Европы, древней Кимерии и мечты о Константинополе. Крымский текст русской культуры, действительно, стал, наряду с Петербургским (В. Н. Топоров), фактором цивилизационной семиотики. Метасимволика Крыма – результат оплотнения цивилизационных процессов, притом, что, заметим, оплотнение истории в текстах – механизм формирования любого локального культурного текста. Обживание «пустотного» пространства требует не только инженерных, но и семиотических усилий – исторический парадокс заключается в том, что семиотизация начинается с цитаты: так начинался Петербургский текст (Санкт-Петербург как город-цитата), так начинался Крымский (театрализованный квест Екатерины как цитата из гранди-

озного спектакля – театра исторических действий (см. [7])). Причем, если при формировании Крымского текста значимым оказался выход к Югу и южным морям как фактическое продвижение на Запад, то таким же путем на Запад, только через Север, является Кольский полуостров (в Мурманске находится единственный в России глубоководный порт – ни Санкт-Петербург, ни Архангельск не являются в этом смысле соперниками Мурманска). Название города – Мурманск – исследователи связывают с этнонимом «норман»: «пограничность» российской цивилизации и здесь определяет возможность дальнейшей семиотизации пространства как границы с Европой – Скандинавией. К тому же, начиная со второй половины XIX в., и особенно после принятия в 1868 г. Закона о льготах колонистам, происходит приток на Кольский полуостров значительного количества норвежцев и финнов [6]. Пограничность и разрывность семиотики Кольского полуострова и его центра – Мурманска – в годы перестройки стала осознаваться не в качестве апокалиптической границы конца света – или, в советско-романтическом варианте – как площадки мощного индустриального развития и освоения природных ресурсов (в парадигме апокалиптики «Нового мира»), а как место взаимодействия с культурами Запада. По данным Кольской энциклопедии, «во время визита в Мурманск М. С. Горбачевым были выдвинуты знаменитые "мурманские инициативы" по созданию на Севере Европы безъядерной зоны и активизации здесь международного сотрудничества, в результате чего Север России все чаще стал рассматриваться в качестве зоны сотрудничества СССР со странами Западной Европы» [6]. Увиденная с этой позиции эсхатологическая культура саамов, традиционная поморская культура и визуальные ряды петроглифов предстают в свете взгляда иной культуры, обретая тем самым театрализованную демонстративность; эстетическая дистанция снимает напряженность эсхатологического мифа.

Таким образом, семиотическое моделирование социокультурного пространства Мурманска – формирование региональной семиосферы – состоит в «геософской» концептуализации разнородных смыслов. Предварительный анализ показывает, что направление формирования метасимволического, надконцептуального пространства города наиболее вероятно как создание *визуально-образных* рядов культурного ландшафта, открытого в пространство иной культуры – однако ус-

пешной реализации такого проекта препятствует *незавершенность цивилизационной концептуализации целостного пространства России*. В отличие от Мурманска, формирование метасимволики Сыктывкара-Усть-Сысольска представляется возможным двояким образом. С одной стороны, как развитие ментального пространства «зырянского текста» с последующей его визуализацией в социокультурном проектировании (например, в рамках проекта этнопарка или при качественно ином уровне развития регионального кинематографа). С другой – как выявление «географии ума», геофилософии, то есть теоретическое описание философии П. Сорокина, К. Жакова, В. Налимова в их связи с «территорией и землей», и конструирования на этом основании *ментальной надконцептуальной символики*.

В любом случае структурирование цивилизационного пространства Севера, а значит, в том числе и Сыктывкара и Мурманска, – одна из актуальных социокультурных и демографических задач, одним из путей решения которых может стать анализ цивилизационной семиотики.

-
1. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб. : Алетейя, 1998.
 2. Замятин Д. Н. Феноменология географических образов // Новое литературное обозрение. 2000. № 46.
 3. Замятин Д. Н. Стратегии интерпретации историко-географических образов России // Отечественные записки. 2002. № 6 : сайт. URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2002/6/>
 4. Интернет-портал «Все о Гиперборее» : сайт. URL: <http://www.yperboreia.org/efimova.asp>
 5. Кабыш З. Загадочная Гиперборея. Поиски древней цивилизации могут стать туристским брендом региона // Мурманский вестник. 31.03.2011 : сайт. URL: <http://www.mvestnik.ru/shwpagn.asp?pid=201103311245> (дата обращения 19.09.2012).
 6. Кольская энциклопедия : сайт. URL: <http://kolaenc.gov-murman.ru/> (дата обращения 19.09.2012)
 7. Люсый А. П. Новейший Аввакум. Текстуальная революция в России в свете первой мировой Крымской семиотической войны. Саарбрюкен: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012.
 8. Модернизация России: территориальное измерение / под ред. А. А. Нецадина и Г. Л. Тульчинского. СПб. : Алетейя. 2011.

9. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Таблица XIII. Распределение населения по родному языку. Т. 1–50. СПб. : 1903–1905 : сайт. URL: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97_uezd.php (дата обращения 19.09.2012).

10. Смирнов И. П. Видеоряд. Историческая семантика кино. СПб. : Петрополис, 2009.

11. Статистический сборник: Численность, размещение и возрастно-половой состав населения Мурманской области. Итоги Всероссийской переписи населения. М., 2012. Том 1 : сайт. URL: <http://murmanskstat.gks.ru/census/DocLib1/Томы%20официальной%20публикации%20итогов%20ВПН-2010.aspx>

12. Сыктывкар – 230 лет. Статистический сборник. Сыктывкар, 2010.

13. Терехин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск : Издат. Поморского государственного университета, 2004.

14. Шабает Ю. П., Рогачев М. Б., Рябинкин Г. С. Антропология города: культурное пространство столицы Коми и городская идентичность // Человек. Культура. Образование : научно-образовательный и методический журнал. 2012. № 1 (3). С. 47–80.

15. Шабает Ю. П., Рогачев М. Б., Рябинкин Г. С. Антропология города: культурное пространство столицы Коми и городская идентичность. Продолжение: начало статьи в № 1 (3) // Человек. Культура. Образование : научно-образовательный и методический журнал. 2012. № 2 (4). С. 85–95.

АНТРОПОЛОГИЯ

Ю. П. Шабает

Культурное пространство столицы Коми: первичный и вторичный текст

УДК 008(1-6)

В работе анализируется культурное пространство Сыктывкара как городской текст. Автор показывает, что городской текст в столице Коми вторичен, а первичным является текст коми культуры.

Ключевые слова: город, текст, пространство, культура

Yu. P. Shabaev. Cultural area of the capital of the Komi Republic: a primary and secondary text

The article analyzes the cultural space of Syktyvkar as the city's text. The author shows that this text is secondary, but the main meaning has the text of komi culture.

Keywords: city, text, space, culture

Как замечает известный российский этнолог, академик В. А. Тишков, «в поле зрения социально-культурной антропологии находятся не только визуальные, но и воображаемые пространства» [16:289]. Город является именно тем объектом, где эти пространства находятся в сложном взаимодействии. В этой связи Бенджамин Коуп справедливо задался вопросом «откуда следует смотреть на изучение городских пространств» и продолжил этот вопрос тем, что определил такой точкой отсчета «теоретические размышления о взаимоотношениях между культурными мегасобытиями и локальными пространствами» [7:86]. Очевидно, что в нашем случае «мегасобытием» является не какой-либо исторический факт, а процессуальность – проживание этнической группы на территории, к которой исторически тяготеет город, а «локальное пространство» – это собственно пространство города.

Поскольку Усть-Сысольск/Сыктывкар находился в центре этнической территории коми и поныне окружен сельскими районами с преимущественно коми населением, постольку он не мог не притягивать это население, а оно, в свою очередь, не могло не влиять на культурный облик города. В восприятии коми Сыктывкар, действительно, является неким центром притяжения, «центром цивилизации». Более того, он в их картине мира есть естественный центр и *главный город*, а потому обычно они его просто называют «кар» – город. Другие города республики существуют как бы условно, а Сыктывкар – это «реальный» город, который включен в актуальное социальное пространство сельских коми. При этом, как отмечает специалист по топонимике коми А. Мусанов [10], существует некая пространственно-культурная ориентация, связанная с городом, которая свидетельствует о восприятии Сыктывкара как центра некоего символического пространства коми из южных и центральных районов РК. Стереотипная фраза сельских коми «Кытчö муна́н? Карö» / рус. «Куда идёшь? В город (в Сыктывкар)» есть своеобразный пространственно-культурный код. Отсутствие в этой фразе названия города, в нашем случае Сыктывкара, воспринимается собеседниками как упоминание объекта, достаточно известного в силу его главенства на данной территории, популярности. В зависимости от расположения говорящего по отношению к реке (Сыsole или Вычегде), т. е. по течению или против течения, используются разные пространственно-ориентированные формулировки: «Кая карö» / рус. «Поднимаюсь в город (Сыктывкар)»; «Лэчча карö» / рус. «Спускаюсь в город (Сыктывкар)».

Характер восприятия города сельскими коми позволяет предположить, что у них должна существовать и фольклорная традиция, которая поэтизировала бы образ города, отражала тему города в различных фольклорных жанрах: песнях, сказках, сказаниях, пословицах и поговорках. Но, однако, в коми фольклоре не сложилось такого яркого идеализированного образа Усть-Сысольска, как, например, образ Риги в латышском фольклоре [11]. Не сформировалась и мифологическая основа городского текста, подобно тому, как в Перми в такую основу превратился чудской миф (а точнее – его интерпретации в местных интеллектуальных кругах) [4].

Более того у коми вообще не зафиксировано фольклорных текстов, которые были бы посвящены теме города. Это, очевидно, связано

с тем, что общее культурное пространство коми не было структурированным, а само этническое сообщество завершило процесс консолидации лишь в советскую эпоху. Вся территория, заселенная коми, воспринималась как отдаленная и однородная периферия, которая обрела концентрический характер лишь тогда, когда изменился ее статус.

Фольклорный материал, описывающий пространство города, очень ограничен. Дореволюционный Усть-Сысольск по сути представлял собой большое село, где все знали друг друга, и поэтому, вероятно, здесь не прижились прозвища жителей различных улиц и частей города, как это имело место, к примеру, в Архангельске, имеющем более глубокие урбанистические традиции [5:271–278]. Городская топонимика включала как официальные названия улиц, так и другие наименования: сохраняющиеся в народной памяти названия деревень, вошедших в состав Усть-Сысольска (Изкар, Котюнево, Одогрёзд и др.), простонародные наименования отдельных частей города: Подгорье, Солдатская слобода, Нижний конец. Среди топонимов очевидно выделялось название одной из окраин – *Париж*. Такое название она получила после того как сюда поселили пленных французов, сосланных в Усть-Сысольск после войны 1812 г. Заметим, что с началом первой мировой войны в Коми край были высланы подданные воюющих с Россией стран – Германии и Австро-Венгрии. Весной 1916 г. в Усть-Сысольск стали прибывать пленные офицеры и солдаты австрийской армии. Их численность достигала 500 человек только в г. Усть-Сысольске. В мае 1917 г. для них был устроен специальный лагерь под городом. В путеводителе «По Северу России», изданному в 1920 г., отмечается: «Устьсысольцы любят обратить внимание туриста на памятник на кладбище, так называемое ими "немецкое кладбище", в память об усопших германских и австро-венгерских военнопленных. Памятник довольно красив и служит хорошим украшением провинциального Усть-Сысольского кладбища» [17:36]. Но как само кладбище, так и память о пленных австрийцах быстро исчезли. Также не осталось следа от пребывания в городе поляков или от 20-летнего пребывания в Коми десятков тысяч болгарских лесозаготовителей, которые на выходные наезжали отдохнуть в Сыктывкар, где действовало болгарское консульство, откуда отправлялись авиарейсы в Варну и Софию.

Тем более показательно, что в городской мифологии не только прочно укоренилась память о французах, сосланных двести лет назад в Усть-Сысольск, но «парижская тема» используется для нового городского мифотворчества. Некоторые коренные горожане не прочь рассказать о том, что к рождению кого-то из их предков причастны пленные французы, а название «Париж» сегодня носят одно из городских кафе и небольшая гостиница. К 200-летию Отечественной войны 1812 г. в Национальном музее открылась выставка с характерным названием «Мой Париж. Отечественная война 1812–1814 гг. в истории Усть-Сысольска». О тайнах и загадках в восприятии того или иного города как правило пишут журналисты, но некая иррациональность «парижской темы» для Сыктывкара прослеживается. Эта тема не связана только с «*genius loci*» (духом места), она обусловлена и стремлением к поэтизации городских пространств, и, вероятно, некой инерцией культурной периферии. «Почти три века образованная Россия говорила по-французски, а Париж был центром ее притяжения. Теперь, перейдя на английский, русские устремляются в Лондон и Нью-Йорк. А Париж стал городом, который «надо разок увидеть» [14:82], – пишут в журналах для путешественников. Но российская периферия все еще воспринимает Париж как некий культурный символ и готова использовать его имя в качестве культурного капитала, инструмента мифотворчества. В одной из современных песен о Сыктывкаре местечко Париж представляется как самое романтическое – лучшее место для свиданий.

Стоит заметить, что профессиональные композиторы написали несколько песен о городе. Началось их создание еще в 1930-е гг., а одна из песен («Сыктывкар») исполнялась народной артисткой СССР Людмилой Зыкиной и разучивалась в 1980-е гг. в школах. Тем не менее ни одна из песен не превратилась в гимн города и вообще не осталась в памяти горожан, не исполняется ныне ни профессиональными певцами, ни самодеятельными коллективами. Первый сборник стихов, посвященный столице Коми, был издан лишь в преддверии ее 230-летия. Конструирование локального текста вообще происходит несистемно: книг и альбомов, посвященных Сыктывкару, мало, и они выходят лишь к юбилейным датам, путеводители и открытки о столице республики давно не издаются (не говоря о видеофильмах), первая городская газета появилась лишь в 1980-е гг., альманах «Сыктыв-

кар» публикуется самодеятельным автором, воспитание в жителях местного патриотизма не является заботой городских культурных институтов. Первые открытки с видами Усть-Сысольска были отпечатаны в Великом Устюге в 1911–1913 гг. Вновь подобные открытки появляются лишь в конце 1950 – начале 1960-х гг., а всего к настоящему времени известно 14 комплектов таких открыток [6]. Данные факты есть косвенное свидетельство неустойчивости культурного символического пространства города и неосознанности в местных интеллектуальных кругах темы «всеобъемлющей "власти земли" над "большой историей" и судьбами земляков» [9:62].

Здесь сказывается также и система региональных приоритетов, в которых городской текст всегда был вторичен. Первичным был и остается текст коми культуры, а в последние оды и «финно-угорский текст» в целом, ибо в 1992 г. в Сыктывкаре по инициативе коми движения и региональных властей прошел первый Всемирный конгресс финно-угорских народов, затем был создан федеральный финно-угорский центр, стали проводиться многочисленные культурные акции, которые вписаны в концепт «Финно-угорского мира» [19]. Не случайно, что праздник День города, идея которого возникла в 1980-е гг., первоначально существовал лишь как упоминание о дате выхода указа Екатерины II, даровавшей Усть-Сысольску статус города, а в 1994 г. его празднование было перенесено с зимы на лето и объединено с Днем России (12 июня). Городская составляющая праздника стала вторичной, как и весь культурный текст города.

Резкое расширение городской территории началось в 1960-е гг., когда приступили к строительству Сыктывкарского ЛПК. В эти годы до Сыктывкара была протянута железная дорога, стало осуществляться строительство автомобильных дорог с твердым покрытием, прочно соединивших город с прилегающими поселениями и районами. При этом, как и все советские города [13], Сыктывкар развивался неравномерно и между различными его микрорайонами существовала и существует значительная разница в развитии социальной инфраструктуры, уровне благоустройства. Поэтому в объявлениях об обмене жилья часто наличествовал пункт: «Эжву не предлагать» или «Орбиту не предлагать».

По характеру застройки выделяется исторический центр города, где жилье наиболее дорого и наиболее комфортно, и районы массовой

советской застройки с типовыми панельными многоэтажками, а также «районы-изгои», которые представляют собой практически самостоятельные поселения и резко контрастируют с другими районами по уровню благоустройства и состоянию жилого фонда. К последним в Сыктывкаре относятся район лесозавода, а также поселки Краснозатонский, Максаковка, Седкыркеш. В поселках, а также на окраинах исторической части Сыктывкара сохраняются значительные массивы частной застройки. В социальной географии города названные районы нередко представляются как криминогенные и неблагополучные.

Наряду с названиями поселков в городской топонимике сохранилось лишь несколько названий некогда примыкавших к городу деревень: Тентюково, Кируль, Кочпон, Давпон, Дырнос (старые названия частей города утрачены); которые дополнены сугубо советскими номинациями: 4-й микрорайон, микрорайон Орбита.

Визуальный образ города мало отличен от других российских городов. Преобладание типовой застройки делает город узнаваемым для приезжих, а отсутствие сколько-нибудь значительного массива исторической застройки еще более усиливает ощущение узнаваемости и похожести Сыктывкара на другие города. В данной связи следует согласиться с тем, что «глобализация по-советски приобрела невиданный размах в последние десятилетия советской истории. Ее конструирующей чертой являлась ужасающая и удручающая гомогенность, унифицированность повседневной жизни...» [18:20]. Эта унифицированность не могла не сказаться на восприятии города и его индивидуализированных образах, но она также опосредованно отразилась и в этнокультурном дискурсе. Данный дискурс в условиях города касается не только того, «в какой мере и как перемены, произошедшие с 1990 г., повлияли на категориальное неравенство – особенно этническое» [15:202], но также и этнизации публичного пространства республики в целом и ее городов – в частности. С самого начала 1990-х гг. на съездах коми народа и городских конференциях межрегиональной организации «Коми войтыр», в публичных выступлениях этнических активистов звучит призыв «придать национальный колорит столице Коми» [12]. В основном подобную идею поддерживают активисты этнокультурных организаций из числа гуманитарной интеллигенции, которые сами в подавляющем большинстве являются выходцами из коми сел. Тем самым они пытаются примирить свою ментальность

с космополитичным и унифицированным пространством большого города, сделать это пространство «своим». Подобные идеи и устремления есть своего рода форма «этнической макдональдизации». Сущностью макдональдизации по Ритцеру [10:497–506] изначально являлось развитие сетей быстрого питания (и вообще унификация служб сервиса в городе), для того, чтобы приезжий человек всегда и везде ощущал себя как дома.

Если в крупных городах Западной Европы и северной Америки этничность в городе проявляет себя как локальное явление и выражается в формировании гетто, этнических кварталов [1; 2] или в распределении бизнес-сфер между этническими общинами [15], то в России формы презентации этничности в городе несколько иные. В Российской Федерации взаимодействие между этническими общинами пытаются сделать не просто *визуально осязаемым*, но *актуально осязаемым*, поскольку этнически маркируется не столько собственное культурное пространство, сколько общее пространство местного социума. Борьба за символическое визуальное пространство города есть одна из форм борьбы за сохранение культурной отличительности групп, которые в системе советской/российской этнической иерархии нередко называются «коренными народами». Этничность в российских городах, являющихся столицами «национальных республик», часто представляют неким универсальным способом маркирования стандартизированной городской среды. Главная идея сторонников этой идеи состоит в этнизации всего *публичного пространства* города, поскольку приватное культурное пространство стремительно деэтнизируется и унифицируется, равно как и семейный быт горожан.

Практической формой реализации идеи этнизации явились попытки украшать фасады домов, фонарные столбы, ограды «национальным орнаментом» (чаще всего это не коми, а ненецкий орнамент). Этот декоративный прием не стал массовым, но, тем не менее, устойчиво тиражируется. Другим способом этнизации публичного пространства города является перевод названий улиц, официальных учреждений и фирм на коми язык. Ныне двуязычные таблички и вывески присутствуют повсеместно.

Следующей формой этнизации стали многочисленные съезды коми народа, татаро-башкирский съезды, украинский съезд, конфе-

ренции национально-культурных автономий и этнокультурных организаций, которые проводились и проводятся в городе.

Но презентация этничности не ограничивается декорированием зданий, появлением двуязычных названий или деятельностью этнокультурных организаций, а может иметь форму фольклорных фестивалей, выставок и т. д. Важное значение в этом процессе, по мнению некоторых этнических активистов и солидарных с ними чиновников, должны играть национальные праздники.

Поскольку реальных народных праздников в общественном быту почти не осталось, началось их конструирование. Первой подобной конструкцией стал праздник Шондыбан, который якобы был характерен для коми. Суть его сводилась в основном к выступлениям фольклорных коллективов (его еще называют «фестивалем народной культуры», «традиционным праздником»), накануне дня республики и к самой номинации (национальный коми праздник). Очевидно, что в столице национальной республики этничность сознательно воспроизводится, актуализируется и манифестируется. Подобная практика имеет свою логику, поскольку «когда культурные различия регулярно воспроизводятся во взаимодействии между членами групп, социальные взаимоотношения обретают этнический элемент» [3:12].

Показательно также, что этнизация городского пространства в постсоветские годы имела не только официальное измерение, но и частное. Одним из его выражений стали объявления о найме жилья. Среди них довольно часто стали встречаться объявления следующего содержания: «хорошая русская семья снимет квартиру». Подобные объявления являются отражением неких символических границ, которые имеют место в городском сообществе. Эти границы в основном связаны с неприятием значительной частью населения инокультурных групп. Названное неприятие находит отражение в массовых настроениях, которые не только формируют символические границы, но и присутствуют в визуальном пространстве города в виде надписей на стенах домов и заборов, а порой и в виде листовок антисемитского, антикавказского и даже антирусского содержания [20:21–23].

Вообще же публичное информационное пространство города делится на приватное и корпоративное: частные объявления сосредоточены у подъездов жилых домов, на автобусных остановках, а корпоративное охватывает все пространство города. Визуальная среда, не-

смотря на попытки ее этнизации, более определяется языком рекламы, а не языком официальных вывесок. Язык рекламы – это функциональный язык, при этом язык рекламы, «существующий в рамках русского языка, обладает рядом признаков, которые трудно при переводе рекламных текстов перенести на другие этнические языки в силу национальной специфики единиц разных языковых и речевых установок» [8:469]. Языком рекламы в Сыктывкаре, по объективным причинам, является только русский язык. Само же содержание рекламы интернационально и космополитично, хотя и нередко «привязано» к городской среде («Автомобили Nissan от Комиавторесурса», «Доставка пиццы по классическим итальянским рецептам»).

Таким образом, культурное пространство Сыктывкара представляет собой сложный симбиоз местных, этнических, типизированных городских и транснациональных образов и номинаций, *в котором собственно городской текст оказывается вторичным.*

-
1. Cohen Abner (Ed.). Urban Ethnicity. London, 1974.
 2. Cross M. (Ed.) Ethnic Minorities and Industrial Change in Europe and North America. Cambridge, 1992.
 3. Eriksen Thomas. Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives. London-Sterling, Virginia : Pluto Press, 1999.
 4. Абашев В. Символы и мифы Перми. К изучению семиотических аспектов территориальной идентичности / Архив ПРОМЕТЫ. 29.07.2001 : сайт. URL: [http // www.prometa.ru /projects /ecognito /1/copy_of_2p](http://www.prometa.ru/projects/ecognito/1/copy_of_2p)
 5. Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского севера. Функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004.
 6. Костромина К. Сыктывкар на открытках // Панорама столицы. 2012. 27 февр.
 7. Коуп Б. Исследования города // Антропологический форум. 2010. № 12.
 8. Лейчик В. М. Язык рекламы в контексте глобализации и этнизации // Глобализация-этнизация: этнокультурные и этноязыковые процессы. М., 2006. Кн. 1.
 9. Московская Д. С. Биография местности в русской литературе // В поисках новой идеологии: Социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920–1930-х годов / отв. ред. О. А. Казина. М., 2010.

10. Мусанов А. Полевые материалы 1998–2010 гг.
11. Ритцер Дж. Макдональдизация, глобализация, американизация и новые средства потребления // Современные социологические теории. 5-е изд. СПб., 2002.
12. Розенбергс Я. Реальное и идеальное изображение Риги в латышских дайнах // Балто-славянские исследования XV : сборник научных трудов. М., 2002.
13. Сивкова Анна Особенности национального колорита обсуждали на конференции коми народа в Сыктывкаре : сайт. URL: www.finugor.ru/node/9419/28/10/2008/
14. Советский город: социальная структура. М., 1988.
15. Щербина Т. Панорама. Русский взгляд // GEO. 2004. № 3. С. 66–82.
16. Тилли Ч. Моя республика и твоя // Многоэтничные сообщества в условиях трансформаций: опыт Дагестана. М., 2005.
17. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
18. Томский И. И. По северу России. Сольвычегодск, 1920.
19. Усманова А. Советская визуальная культура как объект антропологического исследования // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность : сборник научных статей. Саратов, 2007.
20. Шабаев Ю. П. Граффити и этнополитика // Бюллетень сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2005. № 62. Июль–август.
21. Шабаев Ю. П. Чарина А. М. Финно-угорский национализм и гражданская консолидация в России (этнополитический анализ). СПб., 2010.

ФИЛОЛОГИЯ

Л. Х. Самситова

Оппозиция «война – мир» в языковой картине мира (на материале башкирской прозы)

УДК 81-13

Статья посвящена проблеме концептуального моделирования семантического поля оппозиций в башкирской языковой картине мира. В статье описывается бинарная оппозиция «һуғыш – тыныслы Җ» (война – мир) в башкирской прозе, которая актуализируется через фразеологизмы, лексемы, различные средства языка.

Ключевые слова: язык, культура, языковая картина мира, концепт, культурный концепт.

L. H. Samsitova. Opposition “war – peace” in the language world (bases on an analyses of Bashkir prose)

The article deals with the problem of conceptual modeling of semantic field of oppositions in the Bashkir language world. A binary opposition «war-peace» in Bashkir prose which is actualized by phraseology units, lexemes and different language means is described in the article.

Keywords: language, culture, language picture of the world, concept, culture concept.

В современной лингвистике слово рассматривается не только как лингвистическая категория, но и как концепт культуры. Содержание концепта как единицы языковой картины мира всегда национально специфично, т. е. отражает особенности культуры и мировидения конкретной лингвокультурной общности, а потому исследование любого концепта представляет ценность для реконструкции языковой картины мира.

Т. Ю. Тамерьян понимает культурные концепты как содержательные структуры национальной речемысли, как коллективное достояние духовной жизни народа, как сгусток смысла, несущий важную культурную информацию. Концепты могут быть реализованы вер-

бальным и невербальным способом. В вербальной форме культурные концепты – ключевые слова данного языка и культуры [4:257].

В лингвистике культурный концепт является основной единицей, интегрирующей в себе язык и культуру в их взаимопроникновении. Культурные концепты – имена абстрактных понятий, где культурная информация здесь прикрепляется к понятийному ядру. Ключевые культурные концепты – ядерные единицы картины мира, обладающие экзистенциальной значимостью как для отдельной языковой личности, так и для лингвокультурного сообщества в целом (совесть, судьба, воля, доля, грех, закон, свобода, интеллигенция, родина и т. п.) [5:247].

О. В. Кондрашова отмечает, что «в современных исследованиях культурные концепты определяются обычно как многомерные смысловые образования в коллективном сознании, "опредмеченные" в языковой форме» [2:18].

По Е. А. Дженковой, «культурные концепты опредмечиваются через язык и могут быть объективно изучены посредством использования определенных лингвистических методов: с помощью анализа словарных дефиниций, синонимов и симиляров ключевого слова, ценностно маркированных высказываний (пословиц, поговорок, афоризмов) и индивидуально-авторских расширений содержания концептов с учетом этимологии номинантов концептов, метафорических переносов, данных ассоциативных экспериментов (А. А. Залевская, Я. В. Зубкова, Н. А. Красавский, Н. Н. Панченко, Е. Е. Стефанский и др.)» [1:5–6].

Бинарная оппозиция “һуғыш – тыныслы ҡыйғы (на – мир)” является одной из ключевых в языковой картине мира. В башкирской языковой картине мира концепт «һуғыш» соотносится с понятиями *дошман (враг)*, *ҡайғы (горе)*, *к урк ыу (страх)* и т.д.

Например: Граждандар **һуғышынан** улар әле яңы
(З. Биишева. Емеш. С. 16). Улар бит бөтәһе лә **һуғыш**, аслы к
йылдарының **ҡайғылы** балалары (З. Биишева. Емеш. С. 60). Бынан
ике йыл элек, граждандар **һуғышынан ҡайт** кас, Хал
Әхәт т әр ойошт ороп ебәргән ерҙе бергәләп эшләү арт елендә лә
эштәр етерлек. Бөлдөргәс һуғыш, аслы к йылда
яры кт ары
уҫ т ергән (З. Биишева. Емеш. С. 98). Анау кәһәрлек Гит лә

башлама

на, ул д

әсәй-өләсәй булып ултырыр ине (Т. Гарипова. Бурёнушка. С. 596).

Әлдә ул һуғыштан и

Ғәл. Ғарипова. Бурёнушка. С. 592).

В смысловой структуре оппозиции “һуғыш – тыныслы – мир) актуализируются “йәшәү – үлем” (жизнь – смерть), “шатлы җ кайғы” (радость – горе, “ду Ғ дошман” (друг – враг), “мөхәббәт – нәфрәт” (любовь – ненависть), “ үзәт” (свой – чужой) и т.д.

к” (войн

В произведениях башкирских писателей, где описывается война, утверждается, что война страшнее всего:

– Мине

Һ һуҙам тыңа а буыр, ғын к ыр

Һуғыш ул, балалар,

кәйғыс ос нәм

хәсрәттәр килтер

ә ул. Аз

калалар үт т җк без – әйт еп бөт өргөһөз . Без 3 еңдошмандарыбы 3

фашистар йырт

кыст ан

кеск

Әмбәкаларз ы ла к ыз ғанмәрир Б

йәме. С. 151).

В тексте выявлены такие основные понятия концепта «һуғыш», как донъяны

Һуғыштың өс кәки

өйөрмәле ут-ял

кыңдар к абыныуын, ртикилтәңкүз ә

калды, к а т ын-кыз йәшкә сылан

ған кү

обозначающие трагические явления и формирующие эмоциональ- ные состояния, где концепт «һуғыш» является доминантным:

“Һуғыш” тиг

Ән һуҙиуҙиуе имәнес: донъяның

а

Ғт ын өс

ял

кыңдар

аф

әт килтә

кыз йәшкә сыланған күз 3 әрән баҫ т ы (Б. Ноғоманов. Йондо 3 кашк а. С. 491).

В войне нет понятий үз (свой), сит (чуж ой), она для всех одинакова: “Һуғыш ярлы

карайың. И сабый йән Любомир!

Һуғыш бер әүзәңдекеләрз елә, дошманды ла ярлы

камай у

Бы

Ғәл. Кз 3 ән үз еңдәшмәһәт

Для описания ужасов войны писателями используются языковые выражения һуғыш машинаһы, һуғыш уйындары, һуғыш уты: Тик һуғыш машинаһы һинең ай-вайыңа караймы ла айышын

үз гәрт

буламы (Ә. Хәкимов. Күпер. С. 105). Х

әйер, әс

һуғыш уйындары әкрәләп онотла бар (Ә. Хәкимов. Күпер. С.

110). Лейтенантты

менән әле кисә генә **һуғыш** уты д

старшина и

113).

(Ә.И.Барынов. С.Күпер. С.106). **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

ң, күз ө
өрлөгән

Концепт «һуғыш» употребляется в предложениях и в роли подлежащего, и в роли определения, и в роли обстоятельства: Ниһайәт, **һуғыш** сығыр йылдың май урталарында, район етәкселәре урта

(Ә.Т.Хәкимов. С.Күпер. С.106). **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

Күпер. С. 106). Әлегә иһә Әхтәмдең **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и бар (Ә. Хәкимов. Күпер. С. 108). Тап ул Венгрияға килеп төшкән к

өндәрз

аяу **һуғыш** менән **һуғыш** менән (Ә.Т.Хәкимов. Күпер. С. 108).

В произведениях башкирских писателей концепт «һуғыш» репрезентируется через лексемы үс, **кылыс**: “Һәләк булған батыр **һуғыш** арығыз!” – тиг

ән һүз

к (Ә.Т.Хәкимов. Күпер. С. 108).. Улының

йән-фарман “ат” саптырып, “ **кылыс**”

һап, са

көргәнән күрһә,

(Ә.Т.Хәкимов. Күпер. С. 110). **һуғыш** менән өзәһе и

Күпер. С. 110).

В реализации содержания концепта «һуғыш» в башкирской прозе большую роль играют фразеологизмы: Серезжаның планшетендә өс **һуғыш** менән өзәһе и

к дошман картаһы (Ә. Хәкимов. Күпер. С. 117). Тора-бара **һүз**

к **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

башланылар (Ә. Хәкимов. Күпер. С. 129). Мәгәр, әйтәм бит, фашистка

ышанды **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

һуғыш менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

күрәләтә ут **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

һуғыш менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

Командир **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

килеп еткән күрәһең (Ә. Хәкимов. Күпер. 123). “Һуғыш – уйын түгел,

ай-һай, **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

һуғыш менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

то **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

Антиподом концепта « **һуғыш**»

(мир). Для описания мира используются лексемы гүмер (жизнь),

бәрәкәт (благополучие), реализующиеся через понятие ва **һуғыш**

(время): **һуғыш** менән өзәһе и **һуғыш** менән өзәһе и

именләнен, илгә **барәкәт** килде. Тән яралары бөтәшә, күңел йәрәхәттәре уңала төштө (М. Кәрим. Оз он зак бала

В произведениях «тыныслы» ж нередко употребляется в значении спокойствие, тишина. Покой нужен и здоровому человеку, и больному:

– Уға **тыныслы** **жәрәк**, – тине баш врач, әле ул Л
булыр. **әкин пәтләтмәз мән көп инер,**
С. 543). **Һәз Бәләтәт Тәһәттизиптәшәр**

В башкирской прозе не раз утверждается, что жизнь прекрасна только тогда, когда в душе покой: **Завод китк**
итте: **капк аһ**
әс, Ар

– Шу-лаай, Ахунов... д **әрәс һәмбәр күңөйдә**
тыныслы **Жулма** **(Һәс, ирект ә**
Мусин. Мәңгелек урман. С. 223).

Концепт «тыныслы» к» отожд.
В башкирской прозе «өй» выступает одним их основных идейных и образных компонентов. Дом – самое родное, что есть у человека. Как гласит пословица: *Дома и стены лечат*. Свой дом примет все: страдание, боль, радость, тоску и т.д. Исследуемый нами концепт реализуется в языке с помощью разнообразных средств и занимает важное место в языковой картине мира, в которой существует взаимосвязь лексем, представленные семантикой имен существительных, глаголов: **өйгә, т ынысланырға, өйз ә, т ыныслык**. Эти аспекты тесно переплетаются в истории языка и мировой культуры в целом: **Ти зерәк**
өйгә кайт ып, хафалары сәбәбен юк ит еп, тынысланырға теләүе
аш өйзәрз ы уны. Тик **ә, Зифа**
үз еңә тыныслы **жаба аласа** **к, шул у**
(Ә. Утәбай. Һәз ағай. С. 34).

Таким образом, бинарная оппозиция «һуғыш – тыныслы» ж в башкирской языковой картине мира актуализируется через фразеологизмы, лексем, различные средства языка. Анализ позволил определить сущностную характеристику исследуемой оппозиции «һуғыш – тыныслы» ж в башкирской прозе, который заключается в следующем: концептуальное поле «һуғыш – тыныслы» ж – это культурно-обусловленное, сложное, структурно-смысловое, ментальное,

вербализованное образование, базирующееся на понятийной основе, включающее в свою архитектонику модель, образ и оценку.

-
1. Дженкова Е. А. Концепты «стыд» и «вина» в русской и немецкой лингвокультурах : дисс. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2005. С. 5, 6.
 2. Кондрашова О. В. Семантика поэтического слова (функционально-типологический аспект) : автореф. ... дисс. д-ра филол. наук. Краснодар, 1998. С. 18.
 3. Самситова Л. Х. Баш концепттары. Лингвокультурологик һүз лек / Ғилми мөх. М. В. Зәйнуллин. Өфө: Китап, 2010. 164 б.
 4. Тамерьян Т. Ю. Языковая модель поликультурного мира: интерлингвокультурный аспект : дисс. ... д-ра филол. наук. Нальчик, 2004. С. 257.
 5. Тхорик В. И., Фанян Н. Ю. Лингвокультурология и межкультурная коммуникация : учеб. пособие. М. : Гис, 2006. С. 247.

А. Н. Загороднюк

«Авторский образ» – основа художественного мира А. Платонова

УДК 821.161.1

Статья посвящена изучению «образа автора» в рассказах А. Платонова. Работа является началом нашей исследовательской работы в данной сфере. В статье рассматриваются различные точки зрения об определениях и характеристиках «образа автора», делается акцент на особенностях стиля А. Платонова.

Ключевые слова: интерпретация, автор, читатель, герой, модальность

A. N. Zagorodnjuk. Author's mode – the main feature of A. Platonov's prose

The paper is devoted to a problem of Andrey Platonov's author mode research. This work is a first step for our dissertation study. It describes various author modes theories: definitions and components. The main stress is made on Andrey Platonov's work style.

Key words: *interpretation, author, reader, hero, modality*

Андрей Платонович Платонов – русский писатель, масштаб творчества которого стал ясен лишь спустя полвека после его смерти. По точному замечанию М. Ю. Михеева, А. Платонов создавал в своих произведениях религию нового времени, пытаясь противостоять как традиционным формам религиозного культа, так и сплаву разнородных мифологем, складывавшихся в рамки соцреализма [9:10].

«Образ автора» – ключевое понятие при исследовании творчества любого художника. По мнению Н. Д. Тamarченко, все микроэлементы литературоведческого анализа сводятся в конечном итоге к пониманию макросферы «авторского образа». В нем соединяются биографический, мировоззренческий, поэтический аспекты. Этот «образ», остающийся «узнаваемым» при любой трансформации художественного мира писателя, является основой для идентификации творчества читателем. Он же свидетельствует об индивидуальных характеристиках творчества художника [12:75]. Вместе с тем слово «автор», как замечает Б. О. Корман, «употребляется в литературоведении в нескольких значениях. Прежде всего, оно означает писателя – реально существовавшего человека. В других случаях оно обозначает некую концепцию, некий взгляд на действительность, выражением которого является все произведение. Наконец, это слово употребляется для обозначения некоторых явлений, характерных для отдельных жанров и родов» [7:199]. Кроме того, и изучение речевой организации текста не может быть полным и адекватным, если оставить без внимания такое важное для текстообразования и текстовосприятия понятие, как авторская модальность, скрепляющая все единицы текста в единое смысловое и структурное целое [5:59]. «Модальность, – пишет В. Н. Мещеряков, – это выражение в тексте отношения автора к общаемому, его концепции, точки зрения, позиции, его ценностных ориентаций» [8:99]. Именно модальность влияет на понимание читателем рассказа, нахождение контакта с автором через изучение произведения. Вместе с тем, как справедливо отмечает В. Б. Катаев, «видеть возможность только лингвистического описания образа автора

было бы неверно. Человеческая сущность автора сказывается в элементах, которые, будучи выражены через язык, языковыми не являются» [6:73]. На наш взгляд, центром проблематики образа автора, применительно к творчеству А. Платонова, является единство подхода писателя к жизни, сложный, духовно напряженный мир размышлений Платонова о взаимоотношении человека и природы, постоянная забота о практических и душевных потребностях трудящегося человека, стремление своей литературной работой помочь этим людям понять себя, других людей и природу, выяснить смысл «своего и общего существования» [14:1].

Таким образом, можно говорить о многозначности понятия «образ автора» в современном литературоведении. Подчеркнем, однако, что восприятие личности автора через формы ее воплощения в тексте – процесс двунаправленный, ориентированный на взаимоотношения автора и читателя. В связи с этим представляется актуальной философская персонология М. М. Бахтина, в частности, его исследование о «диалоге» автора и героя в «эстетической деятельности». По мысли М. М. Бахтина, «автор должен находиться на границе создаваемого им мира как активный творец его. Автор необходим и авторитетен для читателя, который относится к нему не как к лицу, не как к другому человеку, не как к герою, а как к *принципу*, которому нужно следовать. Внутри произведения для читателя автор – совокупность творческих принципов. Он знает и видит больше не только в том направлении, в котором смотрит и видит герой, а в ином, принципиально самому герою недоступном. Автор не только знает и видит все то, что знает и видит каждый герой в отдельности и все герои вместе, но и больше их, причем он видит и знает нечто такое, что им принципиально недоступно, и в этом всегда определенном и устойчивом избытке видения и знания автора по отношению к каждому герою и находятся все моменты завершения целого произведения» [1:166].

Определяя произведение как «живое художественное событие», М. М. Бахтин говорит о необходимости участия в нем двух сторон: героя и «автора-зрителя». В творчестве Платонова этот непростой процесс взаимодействий осложняется внутренним «авторским» противоречием. Для Платонова раздвоение сознания и души человека – явление, которое существует как в эстетической, так и в реальной действительности [4:43].

К проблеме автора в творчестве А. П. Платонова обращались многие литературоведы, среди них Н. Драгомирецкая, Л. Фоменко, Н. Сейранян, В. Свительский, В. Скобелева, Н. Кожевникова, Л. Бабенко, В. Эйдинова, В. Свительский, Н. Малыгина, Г. Белая, Н. Корниенко, В. Верина, Е. Краснощекова, Т. Шеханова, В. Смирнова и др.

Самым распространенным определением в исследовательских работах, посвященных творчеству А. Платонова, является слово «странный» и его синонимы: загадочный, таинственный. Загадка – в той личности, чей голос мы слышим, когда читаем произведения Платонова. Такая «странность» образа автора в платоновских произведениях была рассмотрена, например, Я. Р. Бульской, которая связала ее с амбивалентностью и двойственностью Платонова, соединенной с удивительной цельностью мироощущения автора [4:43]. На двойственность, лежащую в основе художественного мира Платонова, неоднократно указывали исследователи творчества писателя. Например, А. Эпельбоин в статье «Двойственное сознание человека: к проблеме амбивалентности в поэтике А. Платонова» пишет: «Двойственное сознание человека, таким образом, является не столько "тайной жизни", как сказано в "Счастливой Москве", сколько тайной языка эпохи и основным принципом поэтики Платонова на всех уровнях его письма. <...> Это колебание, это безысходное тревожное движение между двумя полюсами и есть скрытая энергия его слова <...>» [4:44].

Об амбивалентности авторского сознания в произведениях Платонова говорит А. Пискунова в статье «Бикогитальность (двоемыслие) в романе "Счастливая Москва": «<...> самое интересное в этом постулате "двоемыслия" – попытка Платонова выйти на новый уровень мышления: речь идет не о раздвоенности сознания, а об удвоении сознания, о его качественно ином состоянии...» [11:431]. На мой взгляд, в той же мере, что и двойственность, важно внутреннее единство авторской мысли, которое и превращает «раздвоенность» в «удвоение». Амбивалентность является существенной, но не единственной чертой образа автора [4:44].

На формирование художественного сознания Платонова особое влияние оказало знакомство с тектологией Л. Богданова. В частности, такие элементы тектологической концепции, как «единая точка зрения», «энергетический вопрос», «собираение человека», «всеобщая организация» находятся в центре постоянного внимания Платонова, оп-

ределая формирование художественной проблематики ряда прозаических произведений («Маркун», «Рассказ о многих интересных вещах», «Мусорный ветер», «Чевенгур», «Котлован») [2:7].

Субъект повествования избирается автором и далее конструируется речевыми средствами, способными его создать (от первого лица – «я» автора или «я» персонажа; от лица вымышленного и отстраненного) [5:61].

Строй и лад мысли героя и автора у Платонова предельно сближены. По мнению Л. Шубина, если в ранних рассказах Платонова и есть элементы сказовой манеры, то они вызваны «литературным этикетом». Молодой писатель стремился оправдать собственный строй мышления, передавая слово герою или рассказчику. Он сам так думает, думает, как его герои, самый склад его мышления народный [14:1].

В повестях Платонова авторское восприятие мира драматично, процесс «яростного» преобразования жизни вызывает у автора и сочувствие, и печаль, и иронию. Он разделяет «воодушевление» строителей нового мира, но в то же время показывает, как утопические идеи, воплощаясь в жизнь, превращают ее в страшное царство абсурда [4:45].

Андрей Платонов – интеллигент, который не «вышел» из народа. С середины двадцатых годов писатель смело вводит народный строй мысли не только в речь героя, но и в речь авторскую [14:1]. Твердая цельность авторского мировоззрения, очень ясное представление о взаимосвязи и взаимодействии всего сущего и о том, что ценно, а что губительно для человека, «спрятаны» в «вариациях» сокровенных идей, на неявном уровне произведений. Позиция Платонова часто оценивается как «двойственная», и действительно, трудно бывает обнаружить однозначную оценку происходящего [4:45].

Для Платонова характерны философская устремленность, желание, потребность и необходимость выяснить – и в простых словах (а не в философских терминах) выразить свое понимание человека, общества, природы. Художественная проза Платонова всегда находится на грани между литературой и философией. Иногда кажется, что образ «сорвется» в условность и станет отвлеченным, но писатель, как правило, сохраняет равновесие [14:1].

В повестях Платонова мы сталкиваемся с поразительным спокойствием тона повествования при описании самых страшных событий.

Писатель передает «смятение» мира, переживающего сложнейшие катаклизмы (социальные и природные), сохраняя в самые напряженные моменты «безучастность» интонации авторской речи. Внешнее спокойствие повествователя при описании страшных событий лишь подчеркивает их трагичность [4:46].

Внутреннему единству образа автора, парадоксально сопутствующему амбивалентности, соответствуют особенности повествования в произведениях Платонова. В платоновских повестях, за исключением «Впрок», мы обнаруживаем повествование от третьего лица. Автор не персонифицирован, он «всеведущ» и «вездесущ» – об этом позволяет судить, помимо формы глаголов, масштаб изображения событий. Мир, созданный Платоновым, – это целая вселенная, в поле зрения автора попадает все огромное пространство, и в то же время он вместе с героем «созерцает встречные травинки»; персонажи часто наделены условными чертами, иногда они выглядят как некие «существа», состоящие из «вещества» и обитающие в условном пространстве, бесконечном, как плоскость в геометрии. Такая позиция автора предполагает его отстраненность [4:46].

Для Платонова герой – существо, в сознание которого автор как бы «врастает», парадокс заключается в их неравенстве – и в то же время в единстве (не «идейном», а языковом). Слово персонажа у Платонова не кажется «чужим», даже если принадлежит герою, явно враждебному автору. Внутреннее напряжение повествования в повестях Платонова основано не на противопоставлении «своего» (авторского) слова «чужому» слову персонажа; драматизмом проникнуто общее языковое пространство, в котором существуют и автор, и герои. При этом существуют для Платонова и действительно чужие пласты языка. Взаимодействие с ними выступает в качестве одного из источников «странного» платоновского стиля. Мы видим, как происходит вытеснение живой жизни отвлеченной, пусть даже и очень привлекательной, идеей, живой мысли и живой речи – газетно-плакатным языком или языком усвоенной «массой» науки [4:48].

Голос автора и голос героя совмещаются в речи повествователя, вплоть до случая, когда это совмещение происходит в пределах одного предложения. Такой вид повествования, по мнению филологов московской школы, называется несобственно-авторским. Здесь совме-

щаются два субъекта сознания (автор и герой), притом, что субъект речи один – это повествователь [10:8].

Уже в первые послереволюционные годы складывались основы художественных воззрений писателя: органическая связь искусства с действительностью, стремление показать пробуждение народного сознания, выразить и определить в слове сознание народа в революции, действенность, преобразующая направленность искусства. «Цель искусства, – писал Платонов, – найти для мира объективное состояние, где бы сам мир нашел себя и пришел в равновесие, и где бы нашел его человек родным. Истина – реальная вещь. Она есть совершенная организация материи по отношению к человеку. Поэтому и социалистическую революцию можно рассматривать как творчество истины» [14:2].

В сознании читателя происходит столкновение между нейтральным типом авторского повествования, основанном на «правильности» языка (оно воспринимается читателем как привычное, «нормальное»), и той специфической повествовательной формой, которую создает Платонов. Она напоминает сказ, но имеет совершенно иную природу. По сравнению со сказовым повествователем образ автора в произведениях писателя – не просто языковая «маска», представляющая некий взгляд на мир. У Платонова отражение мира в авторском слове – единственно возможный способ существования созданной им «Вселенной». Сказ воспроизводит речевую манеру, создает облик повествователя с его собственной картиной мира; повествование в повестях Платонова само – целый мир, одухотворенный автором [4:49].

Становится ясным, что повествователь – это только одна из форм авторского сознания, и полностью отождествить его с автором невозможно [10:9]. В рассказах А. Платонова мы имеем дело с повествователем приближенным к автору, которого не следует отождествлять с биографическим писателем, но который связан с ним так же, как повествователь связан с собственно автором в произведении. Это связь, а не тождество. Это отношения нераздельности. Повествователь и автор соотносятся как часть и целое, как творение и творец, который всегда проявляется в каждом своем творении, даже и в самой малой частице его, но никогда не равен ни этой частице, ни даже целому творению [10:23]. Используя выражение С. Бройзмана, можно ска-

зять, что «сам автор растворяется в своем создании, как Бог в творении» [3:144].

Созданный Платоновым образ автора, обладая внутренней цельностью и существуя в едином «языковом пространстве» с героями, в то же время амбивалентен. «Человек существо двойное – вот основа его психологии, двойное в смысле не двурушника, а скорее ангела-хранителя, и именно двойственность образа автора позволяет создать то «прямое чувство жизни», на котором основан мир, созданный писателем («Писать надо не талантом, а "человечностью" – прямым чувством жизни») [4:51].

-
1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : МГУ, 1979.
 2. Бочарова Н. А. Творчество А. Платонова и эстетика пролеткульта. СПб. : РГПУ им. А. И. Герцена, 2004.
 3. Бройтман С. Н. Лирический субъект // Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины / под ред. Л. В. Чернец. М.: МГУ, 2000.
 4. Бульская Я. Р. Повести Андрея Платонова: цельность мироощущения и амбивалентность образа автора. М. : МГУ, 2002.
 5. Валгина Н. С. Теория текста. М. : Логос, 2003.
 6. Катаев В. Б. К постановке проблемы образа автора // Филологические науки. 1966. № 1.
 7. Корман Б. О. Итоги и перспективы изучения проблемы автора // Страницы истории русской литературы. М. : МГУ, 1971.
 8. Мещеряков В. Н. К вопросу о модальности текста // Филологические науки. 2001. № 4.
 9. Михеев М. Ю. В мир Платонова – через его язык. Предположения, факты, истолкования, догадки. М. : МГУ, 2002.
 10. Орлова Е. И. Образ автора в литературном произведении : учеб. пособие. М. : МГУ, 2008.
 11. Пискунова А. Бикогитальность (двоемыслие) в романе А. Платонова «Счастливая Москва» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. М., 1999. Вып. 3.
 12. Тамарченко Н. Д. Теоретическая поэтика: понятия и определения : хрест. для студ. филол. фак. М. : РГГУ, 1999.
 13. Тимофеев Л. Образ повествователя, образ автора // Словарь литературоведческих терминов. СПб. : Паритет, 2006.

14. Шубин Л. Критическая проза Андрея Платонова. М. : Советский писатель, 2005.

А. Б. Бушев

Роль художественной детали в русском дискурсе повседневности

УДК 82.01/.09

В центре работы – художественная деталь, приводящая к пониманию стиля. Продемонстрированы вербальные и невербальные тексты, связанные с серебряным веком русской культуры. Иногда даже и незнание той или иной фактической информации и недостаток семантизации лексики может приводить к пониманию целого. Указанное понимание течет по принципу герменевтического круга.

Ключевые слова: стиль, понимание, деталь, модерн, модернизм, письменный текст, невербальный текст.

A.B. Bushev. The role of an artistic detail in the Russian daily discourse

The article discusses the details that lead us to perceive something as being related to the certain style. The details of verbal and non-verbal texts help us perceive and appreciate the style through the characteristic traits. Sometimes it occurs notwithstanding the fact that we may not be aware of some factual information. In the long run it is the activity of the technique of hermeneutic circle.

Keywords: style, perception, detail, art nouveaux, modernism, written text, non-verbal text

Историки настаивают на значимости конкретного, единичного при изучении повседневности [1; 2; 4; 5; 7; 9; 10; 11; 13]. «Открытие сферы повседневности в историческом знании в 1960–70 гг. было вызовом, теоретическим и политическим, традиционному историческому знанию о «великих событиях», «великих людях» и «больших структурах» [6:12]. Новые теоретические ориентиры (микроистория, устная история, «история снизу») как нельзя лучше отвечают этой задаче. Для качественных исследований, которые опираются на опыт культурной ан-

тропологии, важными становятся многочисленные свидетельства человеческого опыта: письма, дневники, повседневные нарративы. Предметом нашего внимания в этой статье выступают словарные особенности менталитета мемуаристов, материалом – интереснейшие книги мемуаров.

При этом мы понимаем, что история повседневности – часть общественной истории, она «принимает различные обличья»: семейной истории, истории частной жизни, истории труда и досуга, локальной истории, истории отдельных социальных групп и профессий, истории питания и потребления, истории телесности. Повседневность противопоставит не только истории как связному, линейному и однонаправленному процессу, но и истории как рассказу: «В текстах по повседневности <...> обращает на себя внимание стремление к избыточно подробным описаниям, длинным перечислениям, бесконечным наименованиям, которые как бы не требуют действия и самим своим присутствием нечто значат. Можно говорить о картинности как стратегии письма о повседневности, тяготении его к экфрасису, отказу от событийности, нарратива, застывании повествования» [6:13].

Настоящая статья иллюстрирует роль художественной детали в создании стиля. Встретив ту или иную деталь, рецептируя, понимая, оценивая ее, можно предугадывать стиль – и эпохи, и человека. Как это ни странно, при этом совсем необязательно знать все характеристики стиля, теоретическое обоснование состояния культуры в определенную эпоху, чтобы соотносить тот или иной текст (личность, невербальный текст, в том числе произведение архитектуры, изобразительного искусства) с определенной эпохой.

В последнее время наше внимание привлекает эпоха модерна. Краткая, но столь выразительная в архитектуре и изобразительном искусстве, имевшая свои параллели в серебряном веке русской литературы и приведшая к модернизму как стилю, эта эпоха отстоит от нас уже на значительное время. Она уже была чужда и непонятна в 30-е гг. XX в. Выросло несколько поколений, чуждых тому вступавшему в жизнь на рубеже веков поколению, воспринимавшему мировую культуру как свою.

Но ничто не мешает нам, сегодняшним, увидеть ту эпоху через небольшие детали. Возьмем, к примеру, даже нехудожественный текст. Прочитаем воспоминания Веры Судейкиной. Удивительная

личность, художник, муза фигурантов серебряного века С. Судейкина и И. Стравинского. Веру называли «волшебная фея Санкт-Петербурга». Между прочим, на старости лет она, жена Судейкина и Стравинского, сбивалась при подсчете своих браков.

Оценим ее старинный язык:

«Я спала с уймой снов.
Гуляли *entre chein et loup*.
Я ходила с мамой чуточку гулять.
Мама поит нас *шЕколадом*»¹.

«После позирования, часов в пять пошли собирать валежник, шли по взрытой земле, через ручеек. Небо очистилось, розоватые облака, молодой месяц, чувство близости земли. Сережа вспоминает *барбизонцев*».

Запись 1918 года. «На этот раз говорим только о политике, и с большим жаром, потому что делается что-то невероятное, какое-то фантастическое, бешенное *скерцо*. Немцы наступают и в 60 верстах от Бологова.

Я не могу говорить искренно, потому что слишком мало понимаю и чувствую себя ребенком перед теми событиями, которые сейчас развертываются».

«Вчера мы поздно легли спать, все слушали рассказы Блуменфельда о его балетных скитаниях и знакомствах, семнадцать лет подряд он обедал у *Кюба*! Кого он только не знает!»

«С утра приходит Савелий и, вместо того, чтобы по-именинному попить с нами кофе, так торопились, что я, желая все же успеть с угощением, заливаю в спешке кофеем свои белые туфли, которыми единственно я могла отметить сегодняшний день.

Я плохо спала, потому что снились *большевистские сны*».

Налицо деталь, выводящая нас к стилю (большевистская революция как *скерцо*, человек, гуляющий в сумерках и остро чувствующий дыхание *барбизонцев* т. д.). Именно на основании анализа детали Вера Судейкина соотносится нами с тем дивным поколением женщин, которых Мандельштам – еще один творец той эпохи – называл «евро-

¹ Здесь и далее ссылки на издание [12].

пеянки нежные». Мария Будберг, Саломея Анронигова, Ольга Судейкина, Анна Ахматова, Марина Цветаева, Лидия Коренева, Мариана Веревкина, Елизавета Кузьмина – Караваева. Во всем, написанном В. Судейкиной-Стравинской, – отголоски и переклички с «Поэмой без героя». Они пересекаются с Ахматовой и прямо – биографически. Со всем другая – Зинаида Шаховская.

Мемуары Судейкиной-Стравинской изданы издательством «Русский путь» при московском Фонде-библиотеке «Русское зарубежье». Тот случай, когда издательство имеет говорящее за себя название.

Современный носитель языка уже может не знать каких-то деталей, но незнание не лишает его понимания стиля мемуаров, человека и эпохи:

Купленные на вербе поповские собаки (если «на вербе» еще хоть как-то ассоциируется со Страстной, то почему собаки поповские и как выглядел и ценился такой фарфор, уже непонятно).

Кустарный музей.

Пожар незлобинского театра.

Один из первых дней русской свободы, 3 марта.

Статьи Врангеля (современный человек уже не знает Н. Н. Врангеля – представителя золотой молодежи начала века, оставившего прекрасный путеводитель по Русскому музею).

Фарфоровый амур Гарднера (фабрика Гарднера закрылась в конце 19 в.).

Социальные наблюдения мемуаристки интересны для историка:

О деде Порфирии Судейкине, жандармском подполковнике, убитом на квартире народовольца провокатора С.П. Дегаева, говорится: «Бедные дворяне, дед весь в охоте, собаках, 12 человек детей, мать молится на перекрестке трех дорог, чтобы не было больше детей, – все умирают по очереди почти от голода, остается один».

Языковеду интересны собственно языковые наблюдения:

Эскиз interieur'a

Лоузенный вместо блестящий.

Предчувствие эпохи как стиля...

Возможность почувствовать эпоху может дать и невербальный текст. Например, ту же эпоху дает почувствовать выставка «Парижская школа», проведенная в 2011 г. в галерее стран Европы и Америке на Волхонке. Это те восточные европейцы, что переехали в Париж в

XX в. и заставили весь мир себя услышать. Эти картины поступили, прежде всего, из центра Помпиду в Париже и Женевского музея, а также ряда личных коллекций. Великолепный Хаим Сутин с его героями-маленькими людьми – певчим в хоре, коридорным, поваренком, шафером, кривыми улицами, уходящим пространством. Контрастен изысканный Модильяни.

Художник Маревна. На выставке есть ее картина «Посвящается друзьям с Монпарнаса». Среди прочих на картине молодой Эренбург. Монпарнас, который приковывал к себе богему вплоть до 60-х гг. Какое смешение национальных традиций – Модильяни, Пикассо, Хуан Грис, Эжен Зак, Кес Ван Донген, Диего Ривере, Шагал, Гончарова, Ларионов, Штеренберг, Якулов, Цадкин, Леопольд Сютваж, Давид Какабадзе с грузинскими корнями и мотивами, армянин Якулов, грузин Ладос Гудиашвили, японец Леонар Фужита (Тсугухару) с тонкими практически монохромными картинами, эротичными натурщицами, Ромэн Брукс, болгарин Жюль Паскен.

Над всем этим – *ecole de Paris* – фотографии, атмосфера, *ambiance* той художественной среды. Гертруда Стайн, Эренбург, Хемингуэй, Апполинер, Кокто, натурщицы, критики, маршаны, галеристы, артисты... Балы, кафе. Отсюда – из периода, когда парижская живопись съела парижскую поэзию, – начинался XX век: экспрессионизм, фовизм, кубизм, орфизм, дадаизм. Наив «таможенника» Анри Руссо.

Серж Фера – это Сергей Николаевич Ястребцов. Знал период кубизма, также как и его кузина, Елена Францевна Эттинген, *la baronne*. Под псевдонимом Франсуа Анжиб она создает яркие полотна. На выставке рядом – итальянец Джорджо де Кирико, чех Франтишек Купка.

Забытые имена – Васильева Мария Ивановна. Ее картина «Мадонна с младенцем» приковывает внимание. А рядом Шагал – с картинами «Думая о Пикассо», «Посвящается Аполлинеру». Тонки работы Эжена Жака, от них невозможно оторвать взгляд. *Nu cubiste* Кислинга Моиса. Его дороги – Польша, Женева... Ланской Андрей... На каких дорогах нашли они наконец свое пристанище? Хана Орлова, Серж Шаршун, Александр Архипенко, Оскар Мещанинов... Атмосферу парижской школы создают и фото Барсая и Мана Рея, и картины крыш, мансард, набережных.

Остались только имена Кикин Михаил (в скобках *Мишель*), Воловик Лазарь, Кислинг Моис, Кремень Павел, Вера Рохлина (Шлезингер), Абрам Пинчин, Константин Терешкович, Мане-Катц, Сони Терк Делоне, Балншар Мари (Мария Гутьерес Куэто-и Бланшар), Наркусси Луи, Адольф Федер, Анри Хайден, Жак Лившиц.

Над Эйфелевой башней – «кривоватой моей современницей», как говаривала о ней Анна Ахматова, – уже не кружат аэропланы, а Монпарнас – свидетельствую – ассоциируется у современных парижан с находящимся там небоскребом. *Ecole de Paris* озарила устремления художников мира как явление и ушла.

Показательно внимание к культуре не элитарной, а к культуре каждого дня, культуре обихода, реабилитация обыденности, создание представлений о дифференцированной, проницаемой системе культурных образцов и культурных артефактов, свойственных современному обществу в тот или иной период.

Бытописательская книга о Петербурге 1890–1910-х гг. – воспоминания старых петербуржцев Д. А. Засосова и В. И. Пызина «Из жизни Петербурга 1890–1910-х годов» – написана в 1970-х гг. представителями той культурной среды, которая существовала, и вкусы, манеры, взгляды, привычки которой формировалась в Петербурге. Профессионалы, специалисты – юрист и инженер – выходцы из образованного слоя, хорошо образованные и хорошо обеспеченные своим трудом, вспоминают былое. В их воспоминаниях – мельчайшие культурно-исторические детали быта тех лет.

Архаизация лексики воспринимается нами как способ бытописания. «Реки и каналы Петербурга оживлялись своеобразными контурами лайб. Теперь это слово забыто. *Лайба* – это двухмачтовая или трехмачтовая парусная шхуна небольшого водоизмещения. Посмотришь с Калинкина моста вниз по Фонтанке – целый лес мачт с переплетенными снастями. Бушприты лайб прямо лежали на стенках набережных, которые были завалены выгруженным товаром».

Или – о вагоновожатом тех лет: «Нелегко было быть вагоновожатым: лошади впрягались в мягкие ременные постромки, прикрепленные к тяжелому *вальку*. Никаких оглобель и дышл не было».

Архаизация некоторых слов свидетельствует об исчезновении явлений. Профессионализмы, используемые в их речи непрофессио-

налами, говорят об общекультурном и образовательном статусе авторов. Приведем примеры:

«Живорыбный садок», «барочный лес», «баржа на одну воду». «В бочках – соленая рыба, рядом в *окоренках* – икра всевозможных сортов». «Во льду у Зимнего прорубалась *майна*». «Вдоль них устраивались *шпалерами* гвардейские части». «Наводят *плашкоутные мосты*, которые зимовали вдоль набережной».

Как представляет современный читатель «деревянный *ретирад* с навесом для пассажиров»?!

Бытовая социология – интересный пласт мемуаров: «водопойка для лошади», «рассыльные», «газетчики», «империал конки». Характерную картину Зимнего Петербурга, особенно в большие морозы, давали уличные костры, те самые, о которых Ахматова писала: «И малиновые костры, словно розы, в снегу цветут».

Создание нового знания достигается и тогда, когда есть невозможность соотнести десигнат и предмет во фразах типа: «На Масленицу появлялся еще один вид пассажирского транспорта – *вейки*».

Предметы и образы былого постоянно фигурируют в воспоминаниях, но это не единственный путь к созданию атмосферы:

«Эгоистки» на высоких колесах, «фаэтоны в английской запряжке с грумом в цилиндре», «мальпосты», «шарабаны». Или: «В народе шашку городского называли «селедкой».

Многое из мира моды малопонятно читателю современности:

«На нашей памяти носили *пальмерстоны*. Летом носили пиджак из *альпака*, рубашку *пикейную*». «В начищенных *кирасах*, белых *колетах*, при длинных *палашах*»...

Что такое *лопаточник*? Оказывается, «официанты были в белых брюках и рубахах с малиновым пояском, за который затыкался кошель».

Фигурируют старые меры объема – «*четверть*», «*сороковка*», «*сотка*», «*мерзавчик*».

«Для выгрузки барж нанимались особые артели *каталей*, *носаков* и *крючников*. Свою тяжелую работу они даже не мечтали скрасить песней – в Петербурге это было строго запрещено, следила полиция. Носаки ловко находили центр тяжести подаваемого груза и переносили его "на рысях"».

Показательна *архаизация фразеологизмов*.

В народе бытовало выражение – «будешь ночевать под шарами». Иные фразеологизмы более понятны: «адмиральша не гнула глупый форс» (о жене Макарова, любившей кататься в Кронштадте на многолюдном катке).

Просторечье и профессиональное просторечье *характерны для создания мемуарной детали:*

«Лед нарезался *кабанами*» (большими параллелепипедами). «Все весла ставились *"на вале"*». «Дровни с удлинёнными задними *копыльями* спускались на воду и подводились под кабан».

В речи фигурируют техницизмы и *мир техники*, ведь в жизни этого поколения появились *автомобиль, телефон, патефон:*

«Паровая машина находилась в открытой шахте, огражденной невысоким *комингсом – оградой*».

Техницизмы фигурируют как деталь: «узкие арки консолей моста», «кожух котла», «внутренняя сторона фальшбортов», «особая рубка». Петербург – порт. Показательно использование в быту портовой лексики. При причаливании – «бросить канат», «зачалить его за кнехты пристани». Детали рыбной ловли – «на лодке заводился невод, выбирался он воротом». Можно было наблюдать особый род рыбной ловли – «с тони». «На отмели сушились мережи».

Характерно описание кораблей как приметы будничного, как изящно оно выполнено двумя-тремя мазками кисти: «Флаг комочком летел в вершине гафеля и там сильным рывком фала в умелых руках боцмана раскрывался и трепетал на ветру».

Народная этимология выступает в мемуарах как художественная деталь, передает колорит эпохи:

«В Петербург приходило много барж, особенно с дровами. Они приносили в наш город запах лесов, смолы, от их команд тоже веяло лесным духом. На баржах главным лицом был *шкипарь* (испорченное "шкипер")». «На Неве и Невках стояли плоты с лодками, называемые почему-то местными жителями *фофанами*».

Фигурируют *топонимика и собственные имена.*

«У завода Берда, около устья Мойки, была другая Кронштадская пристань, откуда заходили винтовые пароходы ледокольного типа – "Луна", "Заря" и др., постройки шведского завода Матала. Они же ходили и на Лисий Нос». «Самым привилегированным был императорский яхт-клуб на Крестовском острове. Скромнее был невиский яхт-

клуб, гавань которого находилась на Шкиперском протоке, около кроншпицев Галерной гавани Васильевского острова».

Интересно, как говорили люди, как шутили: «Дилижансы, которые метко назывались петербургскими обывателями "*сорок мучеников*"». «Среди обывателей извозчиков часто называли "*желтоглазыми*", видимо по причине инфекционных болезней глаз».

Вот представления о речи в быту: «Для повышения заработка некоторые извозчики подделывались под "*веек*", запрягали лошадей в деревенские сани, украшали их и даже запрашивали те же 30 копеек. Желая окончательно сойти за "*чухну*", они коверкали родную речь, говоря седокам: "*Триссись копек*"».

Слышались *профессиональные словечки-приказы*:

«Наливай!» – клади на спину, двое «наливали» третьему. «Дашь!» – кричал крючник, подставляя спину. «Как правило, плот или даже целая гонка из плотов перед мостом бралась буксиром "*наотуру*". Разгрузка производилась вручную при помощи веревок, с выкаткой по наклонным следам, с укладкой в штабеля».

Производит яркое впечатление привязка *топонимики к городу* («*знание города*»): «Рейдовая часть порта была обставлена тремя плавающими маяками – Елагиным, Невским и большим корабельным, стоявшими на баре Невы и Невки. Постоянный находился на стенке ковша морского канала, на траверзе поселка Стрельна. Фарватеры обставлялись вехами и светящимися буями. Команды маяков должны были ежедневно производить по несколько раз промеры глубин и показывать глубину в футах шаром на размеченной мачте». «Мы застали еще на Неве два плашкоутных моста – дворцовый – от Зимнего дворца на Васильевский остров – и Троицкий – от Мраморного дворца к Петропавловский крепости».

Описывают авторы и открытие Троицкого моста: «Отряд гвардейских моряков во флотской форме петровского времени вынес на руках из домика Петра I четырехместную верейку». Предстает забытый *образ жизни*: «Около разгружаемых лайб и барж сновали на лодчонках или бродили по набережной хищники разного рода: «*пираты*», «*скободеры*» и «*пикальщики*». «*Пираты*» тащили что плохо лежит или поднимали со дна длинными клещами упавшие кирпичи и другой тонущий товар. *Пикальщики* ходили вдоль набережных с *пикалкой* и вылавливали пловшие дрова, доски и пр. Пикалка – это де-

ревянная колобашка, на одном конце которой было кольцо с веревкой, на другом торчал гвоздь. Пикальщик нацеливался, бросал свою пикалку в полено и вытаскивал его. Так он заготавливал себе дрова на зиму. Пикаленьем развлекались и мальчишки более состоятельных родителей, но они не уносили добычу домой, а отдавали ее нуждающимся собратьям».

Ценности порой проявляются в *деталях быта*: «В праздники улицы преображались. В *«царские»* дни, на Рождество и Пасху на улицах, увешанных флагами, бывала иллюминация. На богатых домах и правительственных зданиях горели газовые вензеля из букв членов царствующей фамилии с коронами». «На Дворцовой площади, у Александровской Колонны, и на Мариинской площади, у памятника Николаю I, стояли помнится, на часах старики с седыми бородами, из инвалидов роты дворцовых гренадер в очень живописной форме – высокие медвежьи шапки, черные шинели, на груди кресты и медали, на спине большая лядунка. Зимой инвалиду выдавались валеные сапоги с *кенгами*». «Когда же гости собирались и попили чайку, началась отчаянная игра в карты; игры были только азартные, процветали "железка", польский банчок, "двадцать одно", знаменитая "стукалка" с ее тремя ремизами. А молодежь устраивала так называемые "пти же", т. е. разные "умственные" игры: шарады, флирт цветов, фанты, почту и т. п.». Излюбленной игрой подростковой молодежи были *рюхи*.

Современный читатель вполне может затрудниться сказать, что значило «холодные сапожники», «ведьма сапожника», «сиделец», «сбитень», «молодец», «казенка», «цапка», «поднатчик», «бульотка», «бутылочная передача», кто такие в том Петербурге рядчик, десятник, командор...

Прибаутки былого – показатель социального слоя, интересны в русле этнографии коммуникации: «Красавица, заходите, специально для вас держим плюшевые саки с *аграмантиками*». «Забрили тебе лоб, так попробуй шилом патоки». «Эй ты, крупа, посторонись». При виде солдат кавалерийских полков, у которых кивер на этишкете, кричали в толпе: «Эй, голова на веревке, смотри не потеряй».

Показательно наблюдение мемуаристов над *социолектами*: «У них, как у всех торговцев, выработался свой язык, с прибавлением к каждому слову "с" – "пожалуйста-с", "прикажете-с", "чего изволите-с".

Этим они хотели показать столичную "шлифовку" и "уважение к покупателю"». «В крупных магазинах манера вежливого обхождения была основным способом привлечения публики. Здесь приказчики "высшего класса" щеголяли словами, у прилавка слышались "Merci, madame", "Je vous prie". Одеты они были по последней моде, прическа а la Caroule (по имени знаменитого французского артиста), с начесом на лоб, манеры "галантерейные" и т. д.».

Художественная деталь в мемуарах может рисоваться при помощи значимых имен собственных: «Лучшие бакалейные товары можно было купить у Соловьева, у Чурепенникова, которые имели тогда по несколько магазинов. Живые цветы во все времена тогда предлагала фирма Эйлера».

Ценности тех лет фигурируют в воспоминаниях о гимназии. «Педагоги были люди пожилые, ходили в фирменных сюртуках с отличиями чинов на петлицах. На золотых пуговицах – изображение пеликана, кормящего птенцов. Это был символ – олицетворение полной, беззаветной отдачи знаний и сил ученикам. Ведь пеликан, по преданию, чтобы накормить птенцов, разрывал грудь».

Роль детали подчеркивается самими авторами-мемуаристами с развитой рефлексией: «На дворе возле кузницы был устроен специальный станок для завода туда горячих лошадей на времяковки, но у ковалей была своя гордость – даже самых бешенных рысаков подковывать без завода в станок. Надо отличать *кузнеца*, который гнул подкову по размеру копыта, от *коваля*, который только подковывал лошадь».

Хотя рассматриваемая эпоха отстоит от нас всего на сто лет, а описавшие ее ушли из жизни в конце семидесятых годов – то есть вполне могли быть нашими реальными собеседниками, современному читателю весьма затруднительно ответить на следующие вопросы, демонстрирующие роль детали в развитии языковой личности:

1. «В торжественных случаях он появлялся в кунтуше, конфедератке с белым пером». О ком это?
2. Кюба, Контан, Медведь, Донон, Эрнест Пивато. Продолжите данный ряд.
3. «Особо тяжелые и громоздкие грузы перевозились на медведках». Как это выглядело?
4. Кто такие «горюны»?

5. Что обозначали наименованием «буян»?

6. В окно первого этажа мастерской можно было видеть их "склоненные над коклюшками головы". О ком это?

Воспоминания написаны ярким, сочным, красочным, живописующим языком. Деталь – бытовая, социологическая – живописуется словом и наблюдением над речью. Язык богат, колорит былого умеренно иллюстрирован архаизмами, просторечием, орнаментирован топонимикой и комментариями к словоупотреблению былого. В итоге – картина речи и быта интеллигенции тех лет. Сегодня много говорят о языковой личности как вершине многих гуманитарных занятий. Вышеназванный уровень культуры авторов воспоминаний – хороший уровень и ориентир для постижения ее специфики.

Итак, сколько нужно знать, чтобы понять? Выше нами продемонстрированы два типа текста – текст, где реалии нуждаются в семантизации – иначе вы рискуете не понять сказанного, и текст, позволяющий – через художественную деталь – почувствовать общую оценку, даже уже – что весьма естественно – и не зная детали. К таким же смыслам может вывести невербальный текст.

1. Certeau M., Giard L. Practical Science of the Singular // The Practice of Everyday Life. V2. Living and cooking. Berkley, 1984. P. 251–256.

2. Maffesoli M. la conquete du present. Pour une sociologie de la vie quotidiene. Paris, 1979.

3. The History of Everyday Life. Reconstructing Historical Experience and Ways of Life / ed. by Alf. Luedtke. Princeton, 1995.

4. Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.

5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1996.

6. Гавришина О. Повседневность во множественном числе // Объять обыкновенное: Повседневность как текст по-американски и по-русски : материалы VI Фулбрайтовской гуманитарной летней школы / под ред. Т. Д. Венедиктовой. М. : Изд-во МГУ, 2004. С. 11–18.

7. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.

8. Засосов Д. А., Пызин В. И. Из жизни Петербурга 1890–1910-х годов. СПб., 1999.

9. Кнабе Г. С. Древний Рим. История и повседневность. М., 1984.
10. Маффесоли М. Фантастический мир каждого дня // Художественный журнал. 1997. № 17.
11. Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. М., 1998.
12. Судейкина-Стравинская В. А. Дневник. Петроград. Крым. Тифлис. М. : Русский путь, 2006.
13. Шютц А. Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1986. № 1.

ПЕДАГОГИКА

Л. А. Грицай

Программирование у современной молодежи: отношение к родительству через медиатексты

УДК 37.013.77

В статье анализируется состояние родительства в современных кризисных условиях. Рассматриваются родительские установки, транслирующиеся через масс-медиа, а также пути преодоления кризиса родительства средствами медиакультуры.

Ключевые слова: *родительские установки молодежи, медиатексты, медиакультура.*

L. A. Grizcay. Programming for the youth of today parental attitudes through the media

In the article, the state of a present-day family is being analysed in the conditions of the crisis. The parental orientations of young people, broadcasted through mass media, and also ways of parenthood crisis overcoming are considered by media culture means.

Keywords: *parental orientations of young people, media texts, media culture.*

В последние годы в отечественной научной литературе широко обсуждается вопрос о необходимости укрепления института семьи. Ни для кого не секрет, что в современной России семья переживает острый кризис, проявляющейся, в первую очередь, в сфере детско-родительских отношений. Как отмечает Н. В. Богачёва, «самоутверждение и автономность как наиболее важные принципы современной жизни ведут к разрушению традиционных устоев семьи; <...> в связи с чем супружество становится основной линией внутрисемейных отношений, тогда как родительство – второстепенной» [1:3].

Подобные изменения ценности детско-родительских взаимодействий серьезно затронули Россию и, в конечном итоге, привели к ма-

лодетности наших семей. Так, согласно исследованиям отечественных социологов, малодетность сегодня становится жизненной нормой: половина российских семей воспитывает только одного ребенка, при этом родители не стремятся к рождению последующих детей, ссылаясь на недостаточность своих средств, времени и сил [3]. Психологи и педагоги с тревогой пишут об ослаблении в последние годы родительского внимания к детям, которое называют «дефицитом родительской любви», а с другой стороны – о «педофобии», свойственной некоторой части российской молодежи, т. е. нежелании иметь детей из-за боязни нести моральную и экономическую ответственность за них. Сложившаяся ситуация усугубляется низким уровнем педагогической культуры многих родителей, их неумением, а подчас и нежеланием серьезно и вдумчиво заниматься воспитанием собственных детей.

Именно этот дефицит любви и отсутствие знаний о воспитании и развитии ребенка приводят к таким печальным явлениям современной действительности, как падение уровня физического и психического здоровья детей, понижение их интеллектуального потенциала и духовно-нравственных ценностей, усложнение процесса адаптации в обществе, сопровождающееся осознанным нежеланием части взрослых юношей и девушек создавать собственные семьи и воспитывать своих детей.

Изучая основные причины данных явлений, уместно говорить не только о кризисе семьи, но и о *кризисе родительства*, ярко проявляющем себя в современном мире.

Сложившаяся ситуация требует внимательного изучения феномена родительства, а также основных способов трансляции родительских установок и опыта средствами медиакультуры: печати, прессы, телевидения, кинематографа, радио и Интернета.

Исходя из этого, мы определили следующие задачи данного исследования:

1. На основе анализа научных источников определить основные характеристики понятия «медiateкст» в русле культурологического подхода.
2. Выявить основные социокультурные особенности понимания смысла родительства, транслирующиеся посредством современных медiateкстов.

3. Предположить возможные пути преодоления кризиса родительства в российском социуме начала XXI в. средствами медиакультуры.

Понятие «медiateкст» вошло в научный обиход лишь недавно, в конце XX в., однако прочно заняло свое место в ряду культурологических категорий. Так, по мнению А. В. Федорова, медiateкст представляет собой «произведение информационного или художественного характера, созданное для трансляции средствами массовой коммуникации (газетная статья, телепередача, видеоклип, фильм и пр.)» [10:218]. Можно говорить, что медiateксты представляют собой форму отражения действительности, являющую совокупность ценностей, смыслов и жизненных ориентаций. Следовательно, медiateксты могут быть соотнесены со стереотипами массовой культуры, которая, в свою очередь, «актуализирует и опредмечивает ожидания массовой аудитории в ее потребностях, общении, эмоциональной компенсации и разрядке» [5]. В то же время именно медiateксты во многом формируют образ жизни современного человека, систему его ценностей и способ мышления. При этом особенно важно «подчеркнуть воздействие медиа на аудиторию, прежде всего – на молодежь, которое имеет серьезное социальное, мировоззренческое влияние» [10:22].

Безусловно, в сферу влияния современных медиа входит и формирование образа семьи, а также особенности понимания смысла родительства.

Как известно, родительские установки человека формируются под влиянием трех субъективно-психологических факторов: «макросистемы – уровня общественных влияний, мезосистемы – уровня влияния родительской семьи и микросистемы – уровня собственной семьи» [4:7].

Влияние современных медиа обеспечивает первый фактор формирования родительских установок. Согласно исследованиям читательских предпочтений современных россиян, первые места у них занимают так называемое «деловое» чтение познавательного или учебного материала и развлекательное чтение (фантастика, детективы, приключения) [7:157]. Семья и родительство в произведениях фантастического, детективного приключенческого жанра рассматривается в большинстве случаев всего лишь как фон для развертывания сюжета. В таких произведениях герои, как правило, стремятся избежать скуч-

ной надоевшей им реальности и уходят из нее в другие «лучшие» миры, и, следовательно, уходят и от родительских обязанностей, возложенных на человека.

Большая часть женской аудитории с увлечением читают так называемые «дамские любовные романы».

Как показывают исследование С. Семиной, посвященное анализу современной женской литературы, типичная картина семьи в современных дамских романах такова: 74,3 % пар героев не состоят в браке и лишь 6,7 % – состоят, при этом «дети упоминаются нечасто и преимущественно в качестве ожидаемых» [6]. Таким образом, подобные произведения не несут в себе родительской направленности, так как представленные модели поведения, описываемые в них, практически неповторимы в действительной жизни человека.

В современной России достаточно широко представлены периодические издания разнообразной тематики: научные, политические, правовые, экономические, деловые, медицинские, образовательные, социальные, досуговые газеты и журналы, а также продукция так называемой «желтой прессы», рассчитанной на крайне низкие запросы массовой аудитории. Тема родительства в этих изданиях представлена неоднозначно: с одной стороны, в научных, политических, государственных газетах и журналах периодически обсуждается тема демографического кризиса, социальные проблемы современной семьи, однако, как правило, все это не выходит за рамки аналитического обзора; с другой стороны – информацию о жизни конкретных родителей, конкретных семей встретить не так просто, как правило, это публикации о семьях известных людей (политиках, актерах, музыкантах и т. д.), либо какие-то скандальные истории о девиантных родителях, совершивших над своими детьми нечто неслыханное (что является одной из «ходовых» тем «желтой прессы»).

Несколько особняком стоит группа религиозных изданий. Это журналы и газеты, уделяющие значительное внимание теме семьи, призывающие людей к многодетному сознательному родительству. В содержание таких журналов («Наследник», «Новый Ковчег», «Остров Надежды», «Дорога вместе», «Божий мир», «Фома», «Встреча», «К единству!») входят обширные беседы на темы подготовки к семейной жизни, рождению и воспитанию детей.

При изучении программ передач популярных радиостанций: «Русское радио», «Европа Плюс», «Авторadio», «Дорожное Радио», «На семи холмах» и др. обращает на себя внимание тот факт, что в основном вещание этих радиостанций посвящено сфере отдыха и развлечений. В сетке вещания – обилие популярной музыки, программы-розыгрыши, конкурсы, поздравления, реклама.

Подтверждает данное обстоятельство и изучение текстов популярных песен, постоянно звучащих в эфире этих радиостанций.

Чаще всего в них говорится о любви и обо всем, что с нею связано. При этом любовь практически не связывается с браком, а о рождении и воспитании детей упоминается редко. Как отмечается в одном из исследований текстов поп-музыки: «Роль родительства особой популярностью не пользуется. Скорее, наоборот, рождение ребенка представляется шагом весьма рискованным, так как ребенок требует внимания, ухода, заботы, а главное, – ответственности, которую люди все чаще просто не хотят на себя брать» [8:83–84].

В конце XX – начале XXI вв. сфера телевизионных программ постоянно увеличивается за счет появления новых кабельных каналов. Так, помимо федеральных появляется большое количество новых каналов: от музыкально-развлекательных до информационно-познавательных.

Федеральные каналы в последние годы транслируют общегосударственную позицию необходимости возрождения родительской культуры россиян. Опыт наблюдения за спорами, разгорающимися в телестудиях на эту тему, свидетельствует о том, что обсуждение вопросов современного родительства не является только государственным заказом, а проистекает из самого нашего общества, представляя собой своеобразный срез проблем современного человека.

Особняком среди всех кабельных каналов, отводящих значительное время проблемам семьи, стоят каналы «Мать и дитя», «Радость моя» и «Союз». И если канал «Мать и дитя» представляет собой некую переводную версию западных аналогов, посвященных браку и родительству, то каналы «Радость моя» и «Союз» транслируют именно традиционное ценностное отношение к родительству, характерное для русской культуры. Показательна в этом плане постоянная программа православной телекомпании «Союз» «Семь Я», посвященная опыту воспитания детей в многодетных семьях.

Среди работ отечественного кинематографа, появившихся в последние десятилетия, можно выделить сериалы и кинофильмы. Часть сериалов («Школа», «Солдаты», «Не родись красивой» и др.) обращены к массовой аудитории.

Проблемы семьи и детско-родительских отношений часто рассматриваются в этих произведениях, однако авторами изображаются либо конфликтные жизненные коллизии, возникающие между родственниками, либо идеализированные семейные взаимоотношения. Большинство подобных сериалов тяготеют к жанру продолжительной «мыльной оперы» невысокого художественного уровня с неизбежными выяснениями отношений между родными и неродными людьми в каждой серии.

Как замечает О. Л. Лебедь, в подобных сериалах «в целом рисуется картинка семьи как способа приятного совместного времяпрепровождения супругов: дети же воспитываются не родителями, а посторонними людьми (няни и гувернантки)» [6].

В «женских» отечественных сериалах последних лет мы наблюдаем ту же печальную картину. Главная героиня, изображаемая в них, успешна в своей профессиональной деятельности, она достигла карьерных высот, от чего страдает, прежде всего, ее личная, а не семейная жизнь (например, «Тайны следствия», «Татьянин день», «Две судьбы» и др.).

Все это свидетельствует о том, что отечественные сериалы не способствуют формированию ценности семьи и воспитания детей.

Данное обстоятельство усугубляется тем, что в современной кинематографии тоже, к сожалению, не представлено ярких кинолент (за исключением, возможно, только кинофильма «Поп» В. Хотиненко), пропагандирующих ценность родительства.

В последние годы сеть Интернет приобретает все больше пользователей среди наших соотечественников. Этот медиатекст практически необъятен и включает в себя, помимо информации с различных сайтов, электронные ресурсы печатных изданий, СМИ, выпуски телевизионных программ, кинофильмы, аудиозаписи песен, вещание радиостанций и т.п.

Однако тема родительства занимает совсем небольшое пространство русскоязычной сети. Так, пользуясь наиболее популярными поисковыми системами «Google», «Mail», «Yandex», мы определили ос-

новой круг сайтов, посвященных проблемам детско-родительских отношений. Первое место по числу упоминаний занимают многочисленные родительские форумы, это «Форум многодетных родителей» (<http://mnogodetok.ru>), «Форум для родителей – Ваше чадо» (<http://www.chado.spb.ru>), «Родительский форум "Православная беседа"» (<http://www.pravbeseda.ru>), «Общение православных родителей» (<http://www.pravmama.ru>), «Форум "Материнство"» (<http://forum.materinstvo.ru>), «Permama.ru – форум о мамах и их детях» (<http://www.permama.ru>), «Форум проекта "Дети-погодки.ру"» (<http://www.deti-pogodki.ru>) и многие др.

Вторую многочисленную группу занимают сайты, содержащие информацию о рождении, воспитании, образовании детей, это такие ресурсы, как «Клуб естественного родительства» (<http://www.club-er.ru>), «Естественное родительство. "Млечный путь"» (<http://www.milk-way.ru>), «Образовательный проект Дети. Майл» (<http://deti.mail.ru/>), «Семейный центр "Рождество"» (<http://www.rojdestvo.ru>), «7я.ру» (<http://www.7ya.ru>) и другие вплоть до печально известного «Клуба родительской культуры "Колыбелька. Ермаковы"» (<http://www.kolybelka.spb.ru>).

Все эти сайты представляют собой определенные сообщества по интересам и адресованы они уже состоявшимся родителям. Что касается большинства других электронных ресурсов Интернета, то информация о родительстве в них представлена крайне скупо.

Только, пожалуй, на религиозных сайтах в русле православной традиции, согласно которой рождение и воспитание детей воспринимается как служение Богу и величайшая духовная радость, встречаются наставления, обращенные как к настоящим, так и будущим родителям: «Православная семья». (<http://www.pravsemya.ru>), «Православная этика» (<http://www.etika-prav.ru>), «"Чайка" – православный молодежный портал» (<http://chayka.org.ru>), «Школа Молодежного Служения» (<http://www.danilov-kursy.ru>), «Общее дело. Организация православной молодежи» (<http://www.o-d.ru>) и т. д.

Подводя итоги анализа представленных в современной отечественной медиакультуре социокультурных особенностей понимания смысла родительства, мы можем заключить следующее:

1. Существует лишь небольшая часть медиатекстов высокого уровня, в которых обсуждаются проблемы семьи и родительства в свете существующего в нашей стране демографического кризиса.

2. Большинство современных медиатекстов, обращенных к массовой аудитории, носят в целом развлекательный характер, они направлены на формирование личности человека-потребителя, беззаботного и безответственного индивидуалиста, который морально не готов стать не только родителем, но и верным супругом.

3. Тема родительства в медиатекстах развлекательного характера, как правило, замалчивается либо о ней упоминается вскользь, часто родительские обязанности рассматриваются как препятствие для реализации жизненных возможностей человека. Таким образом, становится понятно, что данные медиасредства не формируют осознанных моделей родительского поведения. Более того, замалчивая данную тему, они фактически создают для людей установку на бездетную либо малодетную семью.

4. В современном медиапространстве заметна группа ресурсов, ратующих за возрождение ценностного отношения к родительству. Очень часто ими являются книги, газеты и журналы, радиостанции, кабельные каналы и Интернет-сайты, конфессионально принадлежащие к миру православной культуры. Это обстоятельство способствует неоднородности смыслового поля современного медиапространства, так как в нем сталкиваются различные мировоззренческие позиции: культ человека-гедониста, которому семьи и дети нужны лишь постольку, постольку они не мешают его «личной» жизни, и высокий идеал мудрого и ответственного родителя, готового самозабвенно и жертвенно любить свою семью и детей.

Безусловно, для многих наших соотечественников более легким и простым представляется первый путь реализации себя в социуме, путь, ориентированный не на семью, родительство, служение ближним, следование религиозным нравственным заповедям, а на реализацию собственных, подчас сугубо эгоистических потребностей.

Преобладание подобных мировоззренческих ориентаций в сознании наших современников и приводит к тем кризисным явлениям в области семьи и родительства, о которых говорилось в начале данной статьи.

Но вопрос о преодолении сложившегося кризиса, в том числе и возможностями современной медиакультуры, становится все более актуальным для нашего общества.

Поэтому, как отмечается в исследовании С. Н. Пензина, педагогическая стратегия медиавоспитания базируется на изучении этических аспектов медиатекстов [9:47]. В частности, А. В. Федоров полагает, что теоретической базой в этом процессе является этическая теория медиа, так как «медиа способны формировать определенные моральные принципы аудитории. Из этого – главная цель медиаобразования: приобщить аудиторию к той или иной модели поведения» [10:46].

Об этом же пишут В. Ю. Боров и А. В. Коваленко, выделяющие две программы воздействия средств массовой коммуникации – манипулятивную (ориентированную на создание управляемой массы разобщенных одиночек) и формирующую (направленную на создание самоценной личности, обладающей неповторимым, индивидуальным началом и потому склонной к коллективизму, а не омассовлению) [2:36–56].

Таким образом, речь идет о государственной программе информационного просвещения средствами альтернативных медиаресурсов, создающих положительный образ семьи с несколькими детьми, привлекающих самих граждан к обсуждению как образа жизни своей семьи, так и демографического будущего России.

-
1. Богачёва Н. В. Родительство как фактор устойчивости семьи в современном российской обществе : автореф. ... канд. социол. наук. Казань, 2005.
 2. Боров В. Ю., Коваленко А. В. Культура и массовая коммуникация. М. : Наука, 1986.
 3. Всероссийская перепись населения 2002 года : сайт. URL: www.perepis2002.ru.
 4. Ермихина М. О. Формирование осознанного родительства на основе субъективно-психологических факторов : автореф. ... канд. психол. наук. Казань, 2004.
 5. Кравченко А. И. Культурология. Словарь. М. : Академический проект, 2000.

6. Лебедь О. Л. Образ семьи в современной культуре : сайт. URL: <http://www.naturalbirth.ru/public/oleb.php>
7. Селиверстова Н. А. Читательские интересы молодежи // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 4. С. 156–157.
8. Симоненко М. Н. Образ «молодой семьи» в средствах массовой информации : материалы конф. / отв. ред. Т. В. Ганина. Рязань, 2008. Ч. 1.
9. Пензин С. Н. Кино и эстетическое воспитание: методологические проблемы. Воронеж : Изд-во Воронежского ун-та, 1987.
10. Федоров А. В. Медиаобразование и медиаграмотность : учеб. пособие. Таганрог : Изд-во Кучма, 2004.

В. А. Сулимов

Культуросообразность как принцип школьной антропологии

УДК 14.07.07

В статье рассматриваются возможности и способы применения принципа культуросообразности в современной педагогической теории и практике. Автор предлагает философско-культурологический подход в качестве ведущего в построении школьного образования. Одним из основных приемов интеллектуализации школьного и вузовского образования признается разнообразная текстовая деятельность.

Ключевые слова: *школьная антропология, культуросообразность, текстовая деятельность.*

V. A. Sulimov. Culture-relevance as a school antropologies principe

The article deals with the possibilities and ways of applying the principle culture-relevance in modern educational theory and practice. The author offers philosophical-cultural approach as the lead in the construction of the school. A variety of the texts activity is recognized as one of the main methods of intellectualization of school and higher education.

Keywords: *school antropologies, culture-relevance, texts activity.*

Наибольший вклад в развитие идеи культуросообразности школьного образования, введенной в научно-педагогический обиход

К. Д. Ушинским, внес С. Й. Гессен, показавший ее фундаментальный философско-культурологический характер. Идея философско-культурологического фундамента школьного образовательного процесса раскрывается в признании С. Й. Гессеном симметрии, тождества между процессом формирования личности и процессом постижения культуры. Эти два взаимодополняющих процесса «укореняют весь процесс образования в бесконечной идее, которая просвечивает во всех предваряющих ее и устремленных к ней ступеням, и показывают, как отпад от животворящего высшего начала приводит к вырождению образования» [2:25]. Результатом культуросообразного образования становится включение индивидуума в культуру в качестве универсального культурного субъекта, культурной личности (или как мы говорим в своих работах «личности-в-культуре»). При этом развитие сложного и зачастую противоречивого чувства свободы (ключевого для личности чувства) возможно через нравственное образование, задачи которого – отмена природного принуждения, «чеканка» темперамента в личность с применением дидактического хода «через поставление личности сверхличных целей, в творческом устремлении к которым растет ее устойчивая сила» [2:209].

Универсальный культурный субъект должен реализовываться в трех сферах, вхождение в которые подготавливается в ходе образовательного процесса: сфере образованности, включающей науку, искусство, нравственность и религию; сфере гражданственности, включающей право и государственность и сфере цивилизации, включающей хозяйство и технику [2:29]. С точки зрения современной теории культуры, понимающей развитие общества как смену глобально проявляющих себя типов культурного сознания, высказанное С. Й. Гессеном понимание «погружения» учащегося в культуру через триаду «образованность – гражданственность – цивилизация», должно быть дополнено универсальным, на наш взгляд, понятием духовности. При этом немалую роль играет интерпретация этого понятия. Духовность, интерпретируемая в смысле «принадлежности индивидуума к сфере религиозной обрядности», сужает и неоправданно упрощает (примитивизирует) саму проблему. Для развития гуманитарного знания гораздо перспективнее понимание духовности, интерпретируемое в общем секулярном контексте как способность к постановке и реализации мотивов и целей на базе «высоких» социально-культурных ценностей

«любви», «милосердия», «свободы», «общественного долга», «знания», «красоты». Соединение в системе ценностей когнитивного, эстетического и этического начал – главная примета эпохи, предполагающей в качестве культурно-антропологического приоритета информационную, интеллектуальную наполненность совместного (социального) бытия индивидуумов. Общий тренд эпохи «понимание через знание» или (по-другому) «понимание через информированность» должен реализовываться в понимающем субъекте (человеке-в-культуре). Этот особый субъект, обладающий не только социально-культурной активностью, но и (в силу развитой интеллектуальной базы) возможностью формировать окружающее социально-культурное пространство, способен к самостоятельному и качественному моделированию своей социально-культурной матрицы. Такое сочетание интеллектуального и чувственного, логического и эмоционального приводит к значительному расширению образовательных и воспитательных возможностей личности и общества, необходимости переосмысления основных образовательных целей и средств.

Особое значение приобретает культурологический аспект развития ребенка в теории языкового мышления Л. С. Выготского, показавшего, что знаково-понятийное мышление человека «вырастает», развивается в ходе постижения культурорелевантных форм повседневности и специальных обучающих практик. Обучающие практики имеют тройную направленность: социальную (формируют культурно-языковую и социально-культурный тезаурус личности), индивидуальную (формируют мыслительную и языковую способности человека) и когнитивную (формируют специальные познавательные механизмы индивидуального сознания). Эти практики постепенно «собирают» и цементируют знаковую информационную платформу понятийного мышления, создают когнитивную опору для компетентной деятельности и коммуникации. В выдвинутой гипотезе (понятии) интериоризации знаний в сознании, как наиболее эффективного способа познания, (и обучения познанию, формированию понимающего сознания) Л. С. Выготский включает культуру (культурную среду, тексты культуры, культурные формы поведения) в образовательный процесс в качестве его среднего (ключевого, базового) компонента (человек – культура – познание). При этом культурное развитие ребенка, согласно Выготскому, осуществляется «путем вставания речевых форм общения лю-

дей во внутренний план индивидуального сознания и превращения их через промежуточную форму «общения с самим собой» в собственно человеческие формы психической деятельности» [1:42]. Внутренний диалог, *со-беседование*, *раз-мышление* над многозначными знаково-символическими конструктами внешнего мира во внутреннем мире (сознании) индивидуума превращают восприятие сообщения/текста в понимание, в *со-мышление* или *осмысление* воспринятой языковой информации, погруженной индивидуальным сознанием в культурно-исторический и логико-смысловой контексты. Так происходит интериоризация – ключевой элемент восприятия сознанием мира – внесение информации в активный тезаурус. *Интериоризация* как универсальный акт постижения мира тесно связана с характером и способом проявления принципа культуросообразности в образовательном процессе, более того – уровень и степень интериоризации (относительно любого фрагмента знания) напрямую зависят от уровня и степени применения принципа культуросообразности. Культуросообразность оказывается ключевым пунктом построения любой образовательной модели, обязательным предметом рассмотрения любой социально-педагогической теории.

В общем смысле *культуросообразность* означает соответствие принимаемых системой образования педагогических идей и технологий тому образу культуры, который удовлетворяет представлениям мыслящей части общества о вероятном будущем. Образ этого вероятного, но также *необходимого и желательного* будущего создается как модель и существует в виде особого типа реальности – предполагаемого – в зависимости от параметров и целей моделирования. При осмыслении данного определения мы встречаемся с серьезным логическим затруднением: возникает предметная, смысловая неопределенность. Моделирование предполагаемой реальности не может исходить из анализа черт этой реальности: они не только «отсутствуют» в настоящем, но и «вне-находимы» в неосвязаемом и неverifiedируемом будущем. Другими словами, текст будущего не может быть прочитан до его наступления (и даже полного осуществления), но, вместе с тем, именно этот текст должен быть (в силу принципа культуросообразности) положен в основу образовательных практик. Возникает и расширяется противоречие между невозможностью получения информации

«из будущего» и необходимостью формировать образ этого будущего в педагогических целях¹.

Вообще говоря, человеческое сознание, обладая высокой степенью виртуализации, легко проникает «через завесу времени», создавая многочисленные фантастические миры (литературные, кинематографические, телевизионные, игровые), однако эти миры обладают таким высоким уровнем образно-метафорической и мифологической ассоциативности, что делают невозможным свою экстраполяцию на систему знаний, компетенций или психо-физиологических характеристик школьников. Другими словами, на основе фантастических текстов не структурируется образовательный процесс: они находятся в различных и даже не пересекающихся плоскостях.

Итак, умея сформулировать культуросообразность как принцип, мы не умеем сформулировать будущее *как информационный источник*. Поэтому совершенно неясными для нас становятся педагогические факторы, реализующие принцип, делающие его не философским, а инструментальным, деятельностью. То, что это именно так, доказывает следующий мысленный эксперимент. С точки зрения организаторов российского гимназического образования первого десятилетия XX в. принцип культуросообразности реализовывался посредством следующих форм и образовательных стратегий:

1) государственных мифов (знаменитые «самодержавие, православие, народность»), положенных в основу школьного воспитания;

2) этических и эстетических норм и правил (форма одежды, правила поведения, нормы великорусского литературного языка и его правописания, «правильные» литература и словесность, обязательные воспитательные уроки, в т. ч. – Закон Божий), идеи обязательной иерархической социально-групповой системы и, соответствующей ей, строгой внутришкольной иерархии, незыблемой практики почитания старших;

3) школьных предметов, формирующих картину мира (классические и иностранные языки, словесность, история, естествознание, искусство: музыка, живопись, архитектура);

¹ В частности, невозможность создания адекватного «образа будущего» блестяще доказала вся теория и практика русского коммунизма.

4) образовательных и воспитательных практик, включающих в качестве базовой единицы *УРОК* как эманацию акта постижения истины.

Достаточно стройная система презентации знания и культурно значимых элементов социального поведения, хорошо соответствовавшая классической когнитивно-семиотической системе¹, в начале XX в. встретила с новой когнитивно-семиотической системой – неклассической, модернистской, ломающей когнитивно-эстетический (а потому этический) канон, и не смогла справиться с этим масштабным, лавинообразным явлением. Ракурс восприятия оказался изменен в пользу актуальности, подвергся глобальной мыслительной, а затем и эмоциональной ревизии, повседневная «картинка жизни» резко изменилась, а классическая модель восприятия, предлагаемая образованием, осталась прежней. Энергия будущетворения, разлитая в неклассическом способе мышления, стала мощно выдавливать образы реального настоящего. Глобальные технологические сдвиги, появление массового инженерно-технического класса, распространение новых философско-социологических идей и учений, динамика либерализации буржуазных масс, увеличение информационной составляющей повседневной жизни – это то, с чем не смогла справиться ни классическая образовательная программа, ни классически ориентированная политическая и интеллектуальная элита. Свидетельство тому оставила русская литература того времени. Достаточно вспомнить учителя Беликова из рассказа «Человек в футляре» А. П. Чехова (интересна при этом символическая роль *велосипеда* как носителя «технократического разврата»), описание почти революционного движения городских масс в Одессе начала XX в. в связи с полетами летчика Уточкина в автобиографическом романе В. Катаева «Святой колодец» или образ инженера Телегина из трилогии А. Толстого «Хождение по мукам», оказавшегося под воздействием идей технологического и социального модерна и ставшего убежденным большевистским функционером. Революция 1917 г. (имея в виду ее обе части) была революционным явлением Модерна, его философии, его этики, его эстетики. Именно в силу своей *модерности* в концептуальном и эстетическом плане революция была «обслужена» участниками научных и творче-

¹ Это, кстати, подчеркивалось большим количеством часов изучения классических языков (древнегреческого и латинского вкупе с историей и культурой Древнего мира).

ских институтов культуры (Московского лингвистического кружка, ОППОЯЗа, ВХУТЕМАСа, ЛЕФа, МХАТа, ГИРДа и мн. др.), рядом выдающихся ученых-естественников и гуманитариев (В. И. Вернадский, И. П. Павлов, физик академик Иоффе, психолог Л. С. Выготский, филолог Пешковский и др.), художниками и поэтами русского авангарда. Остудивший горячие головы интеллектуальной элиты субъективно-политический и часто антигуманный характер преобразований не отменил, тем не менее, общий модернистский тренд советской эпохи, который, в частности, выразился в формировании идеи массового трудового политехнического образования, соответствовавшего, по мнению советского руководства, и заявленным демократическим принципам (бесплатность, общедоступность), и задачам «коммунистического строительства» (повышение культурного и образовательного уровня масс). Необходимость культуросообразного «учета будущего», «будущетворения» средствами образовательных моделей становится подходящим способом для формирования «нового человека», человека эпохи коммунизма. При этом используется главный модернистский термин – система: философская система, социальная система, образовательная система.

Введение в пространство повседневности нового активного «игрока» – постнеклассического мышления, произошедшее на переломе эпох в начале 90-х гг., оказалось также сродни социальному шоку. Слом системности, приводя к изменению параметров коммуникативности, прекращает автоматическое понимание, членит «большой дискурс» на фрагменты, а «большую коммуникацию» на «понимающие» когнитивно-семиотические группировки индивидуумов. Резко проявляются противоречивые (амбивалентные) коммуникативно-языковые признаки: элитарный-массовый, высокий-обценный, общекультурный-групповой. Из всех (ранее соразмерных и даже симметричных) признаков системности в постнеклассической ситуации активно действующими остаются только коммуникативные.

Культура коммуникативна по определению, она формируется в ходе социальной коммуникации и служит социальной коммуникации. При этом коммуникативность как первый фактор культуросообразности связывает в едином поле информационного напряжения несколько относительно независимых признаков: собственно коммуникативность (отнесенность к собеседнику), когнитивность (отнесенность к

источнику), языковую (концептуальную) абстрактность (отнесенность к интеллектуальности) и персональность (отнесенность к собственным механизмам мышления). Именно указанный набор признаков соотносит коммуникативность и социальность: «Коммуникация должна подниматься выше точки зрения отдельного индивида до моста обобщения, связывающего одну человеческую реальность с другой. Социальная коммуникация – это то, что создает базовый репертуар идей, постольку, поскольку идеи являются абстрактными понятиями. Поскольку мы используем эти идеи для мышления, наш ум пронизан обществом» [3:438]. Вместе с тем общая коммуникативная ситуация, существенно изменившаяся с появлением и развитием больших информационно-коммуникативных систем (главным образом Интернета), определяет новый характер социальной коммуникативности: индивидуально-социальный. Он проявляется в формировании глубоко индивидуализированных «картин мира», включающих следующие обязательные элементы:

- интериоризированные фрагменты знания, охватывающие наиболее частотно анализируемые индивидуумом сферы повседневного опыта;
- «привычные» психофизиологически укорененные интеллектуальные практики;
- аксиологически ориентированные и эмоционально переживаемые этические и эстетические рефлексии;
- тексты культуры и артефакты, составляющие «вторую реальность» для индивидуального сознания (в т. ч. в качестве платформы деятельности);
- общий когнитивно-символический информационный фон, служащий для (а) когнитивного мимесиса (заимствования идей и практик) и (б) реализации базовых интеллектуальных и социальных (часто даже витальных) мотивов и интенций.

Взаимодействие между элементами индивидуализированных картин мира, их столкновение в сознании при формировании общих, результирующих высказываний и связанная с этим логическая парадоксальность выводов порождает особые информационно значимые единицы – смыслы, обладающие «встроенной», неизбежной трансцендентностью. Именно внутри «картины мира» в момент подготовки сообщения и перевода его в социально-коммуникативный план воз-

никает смысловое наполнение, определяющее качество этого высказывания как текста культуры.

Область интериоризированного индивидуального, обеспечивающая функционирование личности, соединяется с *областью социального*, обеспечивающей устойчивое функционирование общества, не непосредственно, а через *пространство коммуникативного*, уже включающего в свой качественный состав блоки когнитивности, языковой абстрактности и персональности. Этот опосредованный характер индивидуально-социальной связи делает совершенно непродуктивным и немыслимым переход от индивидуального к социальному через набор непосредственно воспринимаемых языковых или поведенческих стандартов (сценариев, правил, сюжетов). Построение интериоризированных качественных моделей речевого и/или социального поведения является не результатом «усвоения» некоего «стандартного набора» знаний, а суммой чувственно воспринятых успешных интеллектуальных и коммуникативных практик, сложившихся в ходе перманентной «процедуры понимания».

Здесь особую роль играют факторы, формирующие и реализующие общий социально-культурный фон существования и индивидуальных «картин мира», и интеллектуальных практик, и сам характер «другой реальности» или культурного миропорядка. Речь идет о новом типе символического субъекта, представление о котором основывается на когнитивно-психологической триаде «интеллектуальное – эмоциональное – коммуникативное», все три позиции которой носят откровенно семиотический характер. Сознание этого субъекта отличается главной чертой – постоянной направленностью на поиск/создание/воссоздание символической реальности все более высокого порядка. Речь уже не идет о визуализации или даже виртуализации «реальности», свойственных переходной эпохе (от экономического общества к символическому обществу) второй половины XX в. Речь идет о виртуальной природе бытия «внутри» символической (второй) реальности, созданной суммированными усилиями литературы, политики, кино, рекламы, СМИ и Интернета, оплотненными эффектами ассоциативности, суггестивности и интертекстуальности, хорошо освоенными профессиональными политиками, писателями, журналистами, пиарщиками и рекламными агентами. Красивая упаковка реальности, все возрастающий уровень психологического и эмоцио-

нального давления транслируемых текстов, резко усиливающаяся ассоциативность, проективность и интертекстуальность, сам факт расширения информационных и коммуникативных возможностей общества за счет телевидения и Интернета – все это отдельные стороны одного процесса, процесса погружения человеческого сознания в символическую реальность как единственную возможную форму существования сознания. Реакцией на энтропийный характер другой реальности является попытка применения эффективных интеллектуальных практик, позволяющих противостоять разрушению и фрагментации, заложенных в самом процессе становления «другой реальности». Возникает справедливый вопрос: какие культурные образцы, значимые элементы какой культуры должен воспринимать в своем развитии обучающийся, намеренный стать универсальным субъектом культуры? Как выстраивается или будет выстроена директория его образования в условиях информационного и социально-культурного коктейля из примитивных и маргинальных форм культуры повседневности, отживших и невоспроизводимых сознанием форм культуры классической эпохи и сложных философско-антропологических символических форм культуры постнеклассической (культуры эпохи постмодерна). Парадоксальная когнитивная ситуация разорванной и энтропийной индивидуальной картины мира усугубляется хаотическими и необдуманными попытками идеологических воздействий, обвалом политической и торговой рекламы, избытком псевдонаучной агрессивной по форме телевизионной информации, информационным диктатом бессмысленного «живого» дискурса блогосферы и др. Такая «мутная» картина мира является следствием пассивной информационной практики субъекта, не предполагает никакого интеллектуального усилия с его стороны и потому не может быть дидактически осмыслена. Возникает насущная необходимость разработки новых дидактических подходов, их культурологическое и педагогическое осмысление.

В этом смысле следует развернуть принцип культуросообразности в область формирования интеллектуальных основ школьного образования, придания понятию «интеллектоемкость» главного постулата принципа культуросообразности. На наш взгляд, это, прежде всего, касается качества предлагаемых в школе интеллектуальных практик. Они должны не только не уступать по своему эвристическо-

му потенциалу наиболее важным трендам современного знания о культуре, но и превосходить (вернее – опережать) их. Речь может идти о двух общих культурных трендах: символической доминанте в социально-культурных техниках современной цивилизации и интерпретационной основе бытия современных культурных форм.

Символическая доминанта культуры или (по-другому) символическая техника – это не только причина и результат общей виртуализации (удвоения) реальности, начатой еще задолго до нашего времени и успешно продолжающегося при помощи новых технических средств в наши дни. Это реализация необходимости удерживать мир человека от энтропии наиболее эффективным способом: противостоянием времени. Символическая техника оказывается надежным способом удержания времени. «Удвоение представляет собой попытку выхода из времени. Символическая техника стремится превратить время в вечность. Таким образом понятая техника в ее символическом типе дает нам универсальное философское орудие, тотальное средство выхода к трансцендентальному. Она позволяет стать по ту сторону мирового закона, оказаться перед лицом Высшего закона, выйти за пределы времени к вечности, главным образом с помощью технологии письма и чтения (в самом широком смысле – как любых символизирующих процедур) [5:10–11]. Письмо и чтение (в данном случае понимаемые как интеллектуальная культурно-семиотическая процедура смысловосприятия и смыслопорождения) организуют основной корпус артефактов, формирующих семиосферу в том числе для данного субъекта культуры. Этот опус артефактов может быть осмыслен не в виде хаоса впечатлений, а в виде системы текстов культуры, удовлетворяющих требованию интеллектоемкости (информативной насыщенности). Собственно говоря, именно набор таких текстов и есть база для тезаурусного формирования человека-в-культуре¹. Тезаурусный базис, кроме всего прочего, обеспечивает высокий интеллектуальный уровень коммуникации, делает коммуникацию информационно-насыщенной и потому эффективной. Даже на уровне повседневности «всесторонность» тезаурусно-ориентиро-

¹ Здесь уместно указать на известный фразеологизм, демонстрирующий социально-культурную ориентацию индивидуума: «Скажи, кто твой друг, и я скажу, кто ты», переосмысленный как когнитивно-семиотический принцип: «Скажи, что ты читал, и я скажу, кто ты». Оценка с этой точки зрения многих известных персон дала бы интересный материал для размышлений.

ванного сообщения обладает высокими коммуникативными качествами. Однако символическая техника, обнаруживающая себя в когнитивных процедурах чтения и письма, должна быть существенно уточнена. Таким существенным уточнением выступает герменевтическая по содержанию когнитивная практика интерпретации. Именно эта практика предельно гомогенна символической технике, так как предполагает тот же логико-философский ход: прекращение времени, погруженного в семиотические лабиринты смысловых отсылок. Универсальный культурный субъект становится своего рода «археологом культуры», проникающим через завесу времени в ментальную суть ушедшей эпохи, «в ту бездну рефлексий... без которых невозможно создание ни ее запоминающегося имиджа, ни ее культурологического алгоритма, тем более что культура, по Лотману, это попытка выразить невыразимое» [6:151]. «Невыразимость», означающая одновременно семантическую непроясненность, пограничность, вневременность и над-форменность, относит любой интерпретируемый текст культуры к гипертекстовому пространству. Именно гипертекстовое пространство в момент резонансного рефлексивного состояния «автор – текст – читатель» прекращает действие дессипации (рассеивания информационной энергии) и дает возможность интерпретационного действия, переводящего исторический коммуникативный план «там – тогда» в актуальный коммуникативный план «здесь – сейчас». Резонансная актуализация смыслов и есть главный результат интерпретации текста. Другими словами, диссипационная активность текста вследствие резонанса преобразуется в информационную активность: «Рецепция текста, его востребованность увеличивают энергию, которая становится интенсивнее диссипирующих факторов» [4:58].

В результате наших рассуждений можно прийти к некоторым выводам. Во-первых, сочетание двух образовательных факторов: семиотической грамотности (умения распознавать и воспринимать символические образования) и интерпретационных навыков (возможности «расшифровывать» смысл текста) – обосновывают школьное обучение как сложный поступательный когнитивный процесс. Во-вторых, уменьшение символической нагрузки на индивидуальное сознание, уход в школьной (и даже вузовской) практике от текстовой деятельности в ее самой существенной – философско-культурологической ипостаси, понимание обучения как процедуры усвоения готовых

ментальных форм (стандартов знания) прекращает процесс развития интеллекта человека-в-культуре и начинает процесс символического распада или прекращения знакового творчества – семиозиса. Свидетелями некоторых проявлений этого, последнего, быстроидущего процесса мы сегодня являемся.

-
1. Выготский Л.С. Мышление и речь. Изд. 5, испр. М. : Лабиринт, 1999.
 2. Гессен С. Й. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / отв. ред. и сост. П. В. Алексеев. М. : Школа-Пресс, 1995.
 3. Коллинз Р. Социологическая интуиция // Личностно-ориентированная социология. М. : Академический проект, 2004. С. 399–599.
 4. Кузьмина Н. А. Интертекст: тема с вариациями. Феномены языка и культуры в интертекстуальной интерпретации. М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
 5. Пигров К. С. Вненаходимость философствования и формы ее бытийствования // Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты : сб. статей / под ред. И. В. Кузина. СПб. : Изд-во русской христианской гуманитарной академии, 2011. С. 3–15.
 6. Устин А. К. Большой органон антропоразума. СПб. : Астерион, 2012.

Е. А. Толчинская

**Психологическая коррекция состояния женщин
в период беременности с использованием средств музыки**

УДК 37.013.77

Статья раскрывает проблему коррекционного влияния восприятия музыки на психологическое состояние беременных женщин. Суть целебного воздействия музыки заключается в том, что звуки, преобразованные в электрические импульсы посредством слухового восприятия, передаются

в кору головного мозга и являются источником его энергии и организма в целом.

В результате исследования выяснилось, что эффективность музыкальной коррекции зависит от соответствия музыки состоянию беременных женщин и их личностным свойствам. Особенности музыкального восприятия беременных женщин могут служить музыкально-диагностическим средством.

Музыкальная коррекция состояния беременных сказывается на успешности протекания родов; положительно влияет на психофизиологическое развитие детей.

Ключевые слова: беременность, перинатальная психология, музыкальная коррекция, восприятие музыки, психофизиологическое состояние.

E. A. Tolchinskaja. Psychological correction of pregnant women's condition by means of music

Article is devoted to musical correction of pregnant women's health state.

The essence of curative influence of music is that the sounds transformed into electric pulses by means of acoustical perception are transferred in a bark of a brain and are a source of its energy and an organism as a whole.

As a result of research it was found out that efficiency of musical correction depends on conformity of music to a condition of pregnant women and to their personal properties. Features of musical perception of pregnant women can serve as musical-diagnostic means.

Musical correction of a condition of pregnant women affects success of a childbirth development; positively influences on psychological and physiological development of children.

Keywords: pregnancy, prenatal psychology, musical correction, perception of music, a psycho physiological condition.

В настоящее время особую значимость музыкальная терапия (МТ) обретает при беременности, что вызвано рядом обстоятельств: ухудшение здоровья людей в России; множество осложняющих течение беременности и родов негативных социальных факторов; значительная часть женщин испытывает трудности адаптации к беременности, а также – ограниченность в период вынашивания медикаментозных возможностей коррекции состояния.

Широкий круг проблем этого вида воздействия на здоровье человека освещается в литературе по МТ. В последние 20 лет появляются отечественные исследования в данной области: М.Л. Лазарев (1993,

2007); В.И. Петрушин (1997); С.В. Шушарджан (1998); В.М. Элькин (2000); А.Г. Юсфин (2001). Стали известными взгляды на МТ немецких авторов: К. Рюгера (1998); Г. Декер-Фойгта (2003); М. Лангенберга (2002).

Суть целительной силы воздействия музыки в том, что звуковые колебания, воспринимаемые органом слуха, преобразуются в электрические импульсы. Они передаются в кору головного мозга. Таким образом, звуки – один из источников энергии мозга, а вместе с ним и организма в целом. М. Л. Лазарев указывает на три фактора музыкального воздействия на организм беременной женщины: психолого-эстетический, физиологический, вибрационный (вибрационное воздействие на клетки плода, активизируя их биохимические процессы) [3]. Музыка за счёт вызываемых ею положительных эмоций, эстетического наслаждения активизирует защитные силы организма, что помогает ему самому решать свои психологические и физиологические проблемы [1:167]. Специалист в области МТ неврозов В. И. Петрушин пишет о сущности целебного воздействия музыки: «Методы музыкально-эмоциональной психотерапии направлены на обогащение спектра переживаний пациента и формирование у него такого мировоззрения, которое помогает ему быть здоровым и счастливым» [5:17].

Музыка влияет на биохимические процессы организма: «Музыкальная стимуляция увеличивает выделение эндорфина и лимфоцитов, которые повышают сопротивляемость организма болезням» [2:89]. Психологическое объяснение целебности музыкального влияния даёт Г. Декер-Фойгт: «Музыка способна «поднять со дна» те слои переживаний, которые образовались в предвербальное время, т.е. задолго до того, как человек научился говорить. Поняв данные причины, намного легче осознать, почему музыка обладает такой могучей целительной силой» [1:180].

В нашей работе использовались следующие методы исследования: методика САН (Самочувствие, Активность, Настроение); ЧСС (частота сердечных сокращений), ЧД (частота дыхания), КП (контрольная пауза – проба с задержкой дыхания на выдохе); цветовой тест М. Люшера. Исследовались личностные свойства беременных; изучались их музыкальные предпочтения и цветомузыкальные ассоциации (на основе феномена синестезии).

Сеансы музыкальной коррекции состояния беременных женщин проводятся в течение двенадцати лет. Из числа обследованных женщин составлена экспериментальная группа. Изучение самочувствия беременных в динамике происходило в сравнении с контрольной группой. Число обследуемых – 104 чел. (по 52 в обеих группах). Контрольную группу составили женщины, посещавшие дневной стационар женской консультации, где им оказывалась медикаментозная помощь. Беременные экспериментальной группы также получали медикаментозную помощь, психологическую с использованием музыкальных средств. Практическая цель в обеих группах – подготовка к успешным родам.

Занятия с беременными женщинами проводились 1–2 раза в неделю. Продолжительность занятия – 1 ч. 30 мин. Занятия групповые (от 3-х до 10-ти человек). Содержание занятий в начале и конце – краткая диагностика состояния женщин (ЧСС, ЧД, КП, цветовыбор); беседа (на одну из тем перинатальной психологии); затем – прослушивание 4–5 произведений-миниатюр в "живом" фортепианном исполнении, репертуар – шедевры классического искусства, народные песни и романсы без участия голоса и текста.

Вторая часть занятия посвящена упражнению, развивающему навык релаксации, которая происходит на фоне звучания медитативной музыки в магнитофонной записи и произнесения коррекционного настроя.

Далее следует более активная часть занятия: беременные женщины разучивали и пели колыбельные песни, а также песни по уходу за детьми. В этой работе использовались элементы методики М. Л. Лазарева, называемой «Сонатал» (2007). Таким образом, основное место в музыкально-коррекционных занятиях занимает музыка в ее пассивной и активной формах восприятия.

Изменения состояния беременных женщин изучались в течение курса музыкально-коррекционных занятий и в течение отдельного занятия. Сравнение данных экспериментальной и контрольной групп после посещения курса подготовки к родам показывает преимущество экспериментальной группы в снижении тревожности и повышении настроения, что положительно сказывается на самочувствии плода.

Были исследованы различия в характере протекания родов женщин экспериментальной и контрольной групп. Благоприятный

исход беременности наблюдался у большего числа женщин экспериментальной группы по сравнению с контрольной.

Делать выводы о психическом состоянии и его динамике в течение отдельного занятия помогали наблюдения показаний цветовыбора (тест М. Люшера) до и после звучания музыки; изучение цветомузыкальных ощущений (на основе феномена синестезии). Об изменениях эмоционального состояния женщин в течении занятия можно было также судить на основании анализа самоотчетов беременных, где они оценивали свое состояние в ответ на восприятие музыки.

Реакции на музыкальное восприятие женщин разнообразны положительными и отвергаемыми впечатлениями, адекватными замыслу автора музыки и несоответствующими ему цветомузыкальными ощущениями. Сопоставление «цвета» тональной окраски эмоционально приемлемой музыки предпочитаемым и отвергаемым цветам из теста М. Люшера помогает оценить степень адекватности музыкального восприятия и особенности эмоционального состояния (основные цвета теста Люшера соответствуют мажорным тональностям, дополнительные – минорным).

Таблица представляет соответствие музыкальных тональностей цветам спектра [9:206].

Таблица

Основные цвета (мажорные тональности)				Дополнительные цвета (минорные тональности)			
зеле- ный	крас- ный	желтый	синий	фиоле- товый	корич- невый	серый	черный
Фа мажор	Си b мажор	Ре мажор	Си мажор	Си минор	Ре минор	Си b минор	Фа минор
До мажор	Ми b мажор	Ля мажор	Фа # мажор	Фа # минор	Ля минор	Ми b минор	До минор
Соль мажор	Ля b мажор	Ми мажор	До # мажор	До # минор	Ми минор	Ля b минор	Соль минор

Большинство женщин исследуемой группы (67,7 %) обнаружили в музыкальном восприятии соответствие предпочитаемых цветов теста М. Люшера с «цветом» тональной окраски предпочитаемой музы-

ки. Это проявлялось в качестве оценок состояния женщин после прослушанных произведений в разных тональностях.

Динамика настроения женщин на занятии музыкальной коррекции также связана с последовательностью следующих друг за другом произведений, которая выстроена таким образом, чтобы тональности последних соответствовали основным цветам (по М. Люшеру) и, желательно, желтому цвету, который соотносится со здоровым мироощущением. Этот цвет соответствует в музыке тональностям Ре, Ля и Ми мажор (см. табл.).

Улучшение психологического состояния происходит в том случае, если человек начинает предпочитать светлую мажорную окраску последнего произведения, а не отвергает ее, как это часто имеет место у тревожных женщин, предпочитающих дополнительные цвета основным. Так происходит решение основной задачи сеанса музыкальной коррекции – сформировать у человека здоровое мировосприятие с помощью тональной окраски и связанного с ней образа музыки. По образно-эмоциональному содержанию последовательность пьес отражает переход от грусти, тревоги первых звучаний (это состояние большинства женщин) к спокойной, гармонизирующей состоянию музыке последующих произведений.

Исследование анкет-самоотчетов женщин показало, что предпочтения светлых мажорных тональностей заключительных произведений, гармонизирующих состояние, встречались у 65,7 % обследуемых.

Подчеркнем, однако, что дело не только в тональной окраске произведения (тем более что она не является устойчивой – тональность может меняться на протяжении одной пьесы несколько раз). На восприятие влияет и содержание музыки с помощью всего комплекса ее выразительных средств (мелодия, гармония, ритмический рисунок, тональность и др.).

Нередко встречались случаи, когда слушательницы отрицательно оценивали свое состояние, возникающее вследствие музыкального восприятия, при этом их самочувствие имело положительную динамику в течение занятия.

Противоречивость таких реакций можно объяснить стремлением организма к саморегуляции (он мудро выбирает полезные для себя вибрации). Это не всегда поддающиеся осознанию реакции. Музыка, воздействуя на подсознательную сферу человека, изменяет его со-

стояние, независимо от его воли и качества понимания музыкального языка. Организм «знает», как отреагировать на воздействие, чтобы включить механизм помощи себе.

Данные об изменениях в эмоциональном состоянии женщин вследствие восприятия музыки, а также соотношение цветовых оттенков с тональной окраской и образным содержанием воспринимаемой музыки имеют диагностическую ценность. Эти наблюдения раскрывают особенности психологического состояния беременных, а также качество музыкального воздействия на эмоциональную сферу женщин.

Улучшение эмоционального состояния и настроения женщин, вызывая гармоничное мироощущение, повышает качество готовности к родам, о чем свидетельствуют их отзывы о занятиях и успешность исхода беременности.

Приведем примеры из практики музыкально-коррекционных занятий с беременными и детьми:

- Наталья Я. – вторая беременность от второго брака. Имеет психотравмирующий опыт предыдущей беременности и родов. Занятия посещала около трех месяцев до родов. В начале курса обнаруживалась высокая тревожность вследствие воспоминаний о прошлом опыте. В конце курса тревожность снизилась, появилась уверенность в своих силах, осознание своей ответственности за исход беременности. Роды прошли нормально, без медицинского вмешательства. Состояние новорожденного оценено высоким баллом по шкале Апгар. Психософизиологическое развитие мальчика отличается лучшими показателями по сравнению с таковыми старшего брата. Мама полагает, что музыкальная коррекция ее состояния способствовала психологической готовности к успешным родам и благополучному протеканию послеродового периода.

- Александра Е. – вторая беременность; первые роды – преждевременные, с медицинским вмешательством. Занятия посещала 2 месяца до родов. Состояние в начале курса: повышенная раздражительность, беспокойство за свое здоровье и здоровье ребенка. К концу курса отмечает гармонизирующее влияние музыкальных занятий на свое состояние: стала спокойнее, увереннее, отношение к вынашиванию и родам – более осознанное. Ребенок родился в срок. В психофизиологическом развитии опережает брата. В возрасте двух лет начал петь. В настоящее время мальчику 2 г. 9 мес. Он более спокойный,

уверенный в себе, терпимый, чем старший ребенок. Опережает в интеллектуальном развитии сверстников. Мама успехи сына объясняет положительным влиянием музыкально-коррекционных занятий во внутриутробный период, и после рождения.

В обоих случаях у детей заметны умение сосредотачиваться, музыкальность, сильная привязанность к мамам, доброжелательное отношение к родным и чужим по сравнению с их старшими братьями (при сходных условиях ухода и воспитания). Мама отмечают, что оказанная им психологическая помощь, включающая средства музыки, способствовала готовности к родам, улучшая состояние, а также позитивно повлияла на психофизиологическое развитие детей.

На основе полученных результатов исследования можно сделать следующие выводы:

1) Восприятие музыки в музыкально-коррекционных занятиях оказывает целебное воздействие на самочувствие беременных женщин, вызывая переживание положительных эмоций. Музыкальная коррекция является эффективным средством психологической помощи в ходе дородовой подготовки.

2) Выбор музыки для музыкальной коррекции зависит, в основном, от психофизиологического состояния беременных женщин и в меньшей степени – от личностных свойств. Музыка должна соответствовать состоянию по образно-эмоциональному содержанию, при ее выборе необходимо учитывать особенности музыкального восприятия будущих мам:

- Все они предпочитают лирическую, мелодичную, негромкую музыку.

- Большинство отвергает громкие, диссонансные звучания, печаль и трагизм, особенно при сниженном настроении, плохом самочувствии, повышенном нейротизме.

- Драматизм, печальные и тревожные образы в музыке приемлемы у гармоничных, эмоционально-устойчивых, впечатлительных, с творческим потенциалом женщин, у профессиональных музыкантов.

- Неадекватные реакции в результате музыкального восприятия по эмоционально-цветовым ощущениям встречались у психологически травмированных, тревожных, с осложненно протекающей беременностью женщин.

• Отрицательные реакции восприятия музыки беременных женщин сходны с подобными реакциями больных неврозами, положительные же реакции на музыку близки реакциям здоровых людей.

3) Особенности музыкального восприятия могут служить музыкально-диагностическим средством, своеобразным проективным тестом для быстрой психологической оценки состояния слушателей.

4) Музыкальное восприятие беременных женщин положительно сказывается на психофизиологическом развитии детей до и после рождения.

-
1. Декер-Фойгт Г.-Г. Введение в музыкотерапию. М. : Питер, 2003.
 2. Кэмпбелл Д. Эффект Моцарта. Минск : Попурри, 1999.
 3. Лазарев М. Л. Сонатал. Школа дородовой педагогики. М. : Новая школа, 1993.
 4. Лангенберг М. Музыкотерапия // Хайгл-Эверс А., Хайгл Ф., Рюгер У. Базисное руководство по психотерапии. СПб. : Речь, 2002.
 5. Хайгл-Эверс А., Хайгл Ф., Отт Ю., Рбгер У. Базисное руководство по психотерапии. СПб. : Речь, 2002.
 6. Петрушин В. И. Музыкальная психотерапия. М. : Владос, 1997.
 7. Рюгер К. Домашняя музыкальная аптечка. Ростов н/Д. : Феникс, 1998.
 8. Толчинская Е. А. Музыкальное восприятие как средство психологической диагностики / Ананьевские чтения – 2003. Б. Г. Ананьев и комплексные исследования человека в психологии: материалы научно-практической конференции 28–30 октября 2003 г. СПб., 2003. С. 335.
 9. Шушарджан С. В. Музыкотерапия и резервы человеческого организма. М. : Антидор, 1998.
 10. Элькин В. М. Целительная магия музыки. Гармония цвета и звука в терапии болезней. СПб. : Респекс, 2000.
 11. Юсфин А. Г. Музыкальное восприятие в перинатальном периоде: проблема начала // Сборник материалов конференции по перинатальной психологии и медицине 25–27 мая 2001 г. СПб., 2001. С. 106–107.

СООБЩЕНИЯ

А. Ц. Батуева

Основные подходы к изучению понятия «человек эпохи Просвещения»

УДК 1 (=161.1) (091)

В данной статье проанализированы основные подходы к изучению понятия «человек эпохи Просвещения»: культурно-антропологический, социокультурный, религиозный, а также выявлены характерные черты «нового человека. переделала

Ключевые слова: *просвещение, человек эпохи Просвещения, вера в разум, личность.*

A. Tz. Batueva. The main approaches to the study of the concept «Man of the Enlightenment»

This article deals with the main approaches to the study of the concept “Man of the Enlightenment”, reveals the characteristic features of the “new man”. We give three main approaches to the study of this problem.

Key words: *Enlightenment, Man of the Enlightenment, Faith in reason, personality.*

Проблема человека является одной из центральных тем философии, поскольку нет периодов, когда бы так или иначе она не рассматривалась. Но именно эпоха Просвещения является важным этапом в ее развитии. Эпоха Просвещения стала важнейшим поворотным пунктом в духовном развитии Европы, повлиявшим практически на все сферы социально-политической и культурной жизни. Развенчав политические и правовые нормы, эстетические и этические кодексы старого сословного общества, просветители совершили титаническую работу над созданием позитивной, обращенной прежде всего к человеку, вне зависимости от его социальной принадлежности, системы

ценностей, которая органически вошла в «плоть и кровь» западной цивилизации.

В области морали и педагогики Просвещение проповедовало идеалы гуманности и возлагало большие надежды на магическую силу воспитания.

В области политики, юриспруденции и общественно-экономической жизни – освобождение человека от несправедливых уз, равенство всех людей перед законом, перед человечеством. В разных сферах деятельности вопрос о достоинстве человека трансформировался по-разному, но неизбежно приводил к принципиально новым, новаторским по своей сути открытиям. Если говорить об искусстве, например, то не случайно именно эта эпоха столь неожиданно для себя, но столь результативно вынуждена была откликнуться не только на проблему «искусство и революция», но и на проблему художественного открытия, рожденного в недрах формирующегося нового типа сознания.

Марксистская философия дает довольно определенный ответ на вопрос, каков он, новый человек эпохи: «человек Просвещения – это буржуа, создавший идеологические предпосылки новой культуры, которая в эпоху Французской революции сокрушила Старый порядок и утвердила новую модель неравенства, основанную уже не на сословных, а на классовых различиях» [5:15]. Тем не менее, по мнению постмодернистских авторов, здесь не может быть однозначного ответа. К примеру, Франко Вентури приходит к выводу, что среда философов, вовлеченных в политическую борьбу, не так однородна: встречаются и дворяне, и буржуа, и миряне, и деятели церкви [5:15]. Для Р. Дарнтона просветители – это элитный слой парижан, философов-вольтерьянцев, все остальные лишь их подражатели и эпигоны [3:37]. Человек эпохи Просвещения для В. О. Ключевского и многих его сторонников – это человек, порожденный Петровскими реформами [5:229].

В целом просветители происходили из разных классов и сословий: аристократии, дворян, духовенства, служащих, представителей торгово-промышленных кругов. Разнообразны были и условия, в которых они жили. В каждой стране просветительское движение носило отпечаток национальной самобытности.

Характеристика взглядов на человека эпохи Просвещения зависит от различных взглядов на эту эпоху. Можно выделить три подхода: 1) культурно-антропологический (Л. А. Черная), 2) социокультурный (Г. Гунтер) и 3) религиозный (С. Роуз).

Первый подход, в лице Л. А. Черной, рассматривает проблему появления «новых людей» исключительно в плоскости саморазвития культуры. Они являются порождением времени как результат «работы скрытого от глаз механизма культуры, вступившей в фазу «новизны» [9:106]. В монографии Л. А. Черной «Философско-антропологический анализ представлений о человеке в эпоху Просвещения» этот тип характеризуется следующим образом: «Это человек с рационалистическим мировидением, в котором «познающий Разум» преобладает над всем остальным; человек, «открытый» не только в смысле открытого миру поведения, но и в смысле неопределенной неустойчивой ценностной ориентации, в которой нет однозначных доминант и приоритетов; человек, стремящийся ко всему новому и придерживающийся принципа «новизны» как руководящего жизненного принципа; подвижный не в смысле физической динамичности, а в смысле легкости и скорости усвоения нового, изменения старого и перемещения вниз и вверх по социальной лестнице; человек с высоким личностным и авторским самосознанием, создающий новые жанры в литературе и искусстве, осмысливающий и развивающий традиции как «традиции», отстранившись несколько от них и глядя из другого временного измерения. Короче говоря, этот человек и есть действующее начало культуры «личностного типа», вобравший в себя и передававший своим творениям и поступкам все характерные черты этой культуры» [9:173].

Такое широкое понимание «подходит» под любого человека Просвещения, так как нет людей, на которых не оказала бы влияния эпоха, в которой он живет. Данный подход, превозносящий человека Просвещения, является классическим.

Ему противостоит социокультурный подход, высказанный российским исследователем Г. Гутнером: «Кажется, уже в Петровскую эпоху в нашей стране обнаруживается довольно странный тип человека, сформированного Просвещением. Этот тип, с некоторой долей условности, можно назвать «просвещенным рабом». В самом деле, с самого начала XVIII в. в стране появляются образованные (по евро-

пейским стандартам) люди. Получив образование на Западе, они возвращаются в свое отечество, чтобы приложить свои знания к некоторой полезной деятельности. ...Естественно, что в строго иерархическом обществе важно социальное положение, а не ум и образование, но дело не только в этом. Дело еще и в том, что, сколь бы образован ни был человек, он остается слугой системы, можно даже сказать – ее собственностью. Его образование и ум принадлежат государству, и высокопоставленный государственный чиновник может распоряжаться ими по своему усмотрению. Такой человек и сам смотрит на себя как на своего рода инструмент. Его извлекли из неизвестности, выучили, а теперь используют. Ни о каком собственном достоинстве речи и быть не может. Подобное положение дел можно рассматривать как продолжение идеологии Просвещения. Согласно этой идеологии, как мы видели, знание и образование не имеют смысла сами по себе, а всегда нужны для чего-то. В данном же случае и сам носитель знания, образованный человек, сам по себе не интересен. Интересно лишь то дело, ради которого он может быть использован» [2:10]. Как мы видим, здесь нет оптимистического настроения; образование и просвещение рассматриваются не как безусловно положительная ценность, а как средство манипуляции людьми. К сожалению, образование не гарантирует ни нравственности, ни чувства собственного достоинства, ни уважения к закону.

Третий подход осмысливает человека с религиозных позиций. Как и следует ожидать, данный подход остается консервативным: суть осталась прежней, но лишь с тем отличием, что с течением времени «груз грехов» многократно возрос. «Образ "нового человека" составляет картину состояния современного человека – человека, в котором обмирщенность победила веру» [7:30]. Но С. Роуз вместе с негативными последствиями нового века, как-то: «...отпадение от христианской истины, являющееся основной характеристикой современности, кажется, достигло своего критического предела: Бог "мертв", человек, сотворенный по Его образу, утратил свою природу и ниспал в недочеловечество» [7:25] – видит и позитивные начала нового движения: «человек открыл свою новую природу, природу земной твари» [7:25]. И далее констатирует С. Роуз: «Век отрицания и нигилизма, содеяв максимально, на что способен, закончился: «новый человек» настолько равнодушен к христианской истине, что даже не

отрицает ее, все его внимание обращено к этому миру» [7:25]. «Бог» человека Просвещения – это наука; он верит в нее, создавая святых и подвижников науки, творя с ее помощью чудеса и отказываясь от мирских благ. До тех пор, пока наука воспринимается с горячей верой в нее, она имеет возможность развиваться и занимает почетное место в жизни общества.

Итак, мы рассмотрели трактовки человека эпохи Просвещения с разных подходов. Они, являясь противоречивыми, все же, на наш взгляд, дополняют друг друга. Как мы видим, черты «человека эпохи Просвещения», отмечаемые исследователями, со временем меняются вместе с трансформацией исторических взглядов и концепций.

Несмотря на их различия, попытаемся все же дать общие, типичные черты, свойственные большинству людей того периода.

Главной характерной чертой нового типа личности является светское образование. Были приложены большие усилия, чтобы поднять уровень самосознания, образованности, воспитания дворянства как социальной базы монархии. Воспитание благоразумного, доброжелательного гражданина было одной из главных задач эпохи. Идея о таком человеке была развернута А. Смитом: «Благоразумный человек считает себя ответственным только за то, что налагается на него обязанностями. Он не любит вмешиваться в чужие дела и давать совет, когда никто не спрашивает у него, и ограничивается только тем, что лично его касается, насколько это допускается его обязанностями; он относится с пренебрежением к чванному значению, придаваемому весьма многими людьми своему воображаемому влиянию на дела посторонних людей. Он не согласится пристать ни к одной из враждующих сторон, он ненавидит партии и не подкупается даже голосом высокого и благородного честолюбия. Он не отказывается от службы своей стране, но не станет интриговать о месте. Ему гораздо приятнее, чтобы общественные дела велись как следует не его руками, а руками других людей: он боится беспокойств и ответственности, связанных с ведением их. В глубине своего сердца мирным и прочим радостям частной жизни он отдает предпочтение не только пред пустым блеском удовлетворенного честолюбия, но и пред прочной славой за дела, действительно великие и полезные». «Благоразумие, в соединении с прочими добродетелями, представляет самое благородное качество человека, как неблагоразумие, в соединении с пороком, состав-

ляет самый гнусный характер» [8]. Таким видел человека своего времени А. Смит.

Следующая черта нового человека – вера в идею равенства перед законами, перед другими людьми. Люди приходят в мир равными, со своими потребностями, интересами, удовлетворение которых – в установлении разумных и справедливых форм человеческого общежития.

Конечно, такой человек не мог не быть активным, внушающим оптимизм, основанный на представлении о том, что в человеческой природе имеется масса положительных и прекрасных задатков. Что же касается пороков, дурных страстей, поступков, то они вполне преодолимы путем морального воспитания. Отсюда идея прогресса как возможность бесконечного совершенствования человека и человечества, воспитания человеческого рода.

Эти оптимистичные настроения прекрасно описал Гегель: «Человек стал доверять самому себе, своему мышлению и чувственной природе вне и внутри него. Ему интересно, ему доставляет удовольствие делать открытия в области природы и искусств. На мирском горизонте возшел рассудок, человек осознал свою волю и силы, стал испытывать удовольствие от земли, от своей почвы, от своих занятий, так как он находил в них справедливость и разум» [1:206].

В этом направлении последовательно и глубоко развивал идею человека как высшей ценности и активном созидателе мира немецкий философ И. Кант. Воплощением кантовского идеала является Личность, «т.е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматривая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, истым практическим законам» [4:414].

Таким образом, на первый план выходит человек активный, деятельный, решительный, его взгляд устремлен в будущее. Одним из главных отличий «нового человека» является его светское образование. На мировой арене возшел разум, и теперь человек полагается только на свой рассудок, отменяя все религиозные суеверия. Однако, как отмечается некоторыми исследователями, люди большей частью ведут свой привычный образ жизни, лишь с тем отличием, что теперь их жизнь стала более праздной: под влиянием эпохи время досуга стали отводить чтению, научным спорам и пр. Но нельзя забывать, что это требует, по крайней мере, зажиточности, и поэтому касемо

лишь дворян или буржуа. А простой народ жил так же, как и сотни лет назад.

1. Гегель. Сочинения. М.–Л. : Государственное издательство, 1935. Т. 11.
2. Гутнер Г. Просвещение как социальный проект // Неприкосновенный запас. 2002. № 5 (25).
3. Дарнтон Р. Великое кошачье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М. : Новое литературное обозрение, 2002.
4. Кант И. Соч.: в 6 т. М. : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
5. Ключевский В. О. Курс русской истории. М. : Мысль, 1993. Т. 6.
6. Рикуперати Д. Человек Просвещения // Мир Просвещения. Исторический словарь. М. : Памятники исторической мысли, 2003.
7. Серафим (Роуз). Человек против Бога. М. : Российское отделение Валаамского общества Америки, 1995.
8. Смит А. Теория нравственных чувств. М. : Республика, 1997.
9. Черная Л. А. Философско-антропологический анализ представлений о человеке в эпоху Просвещения. М., 1999.

Т. А. Сироткина

**Этнонимы в нарицательном значении
как продукт вторичного семиозиса**

УДК 81'373.23

В статье анализируется процесс вторичного семиозиса в области этнических имен. Этот процесс, по наблюдениям автора, приводит к возникновению ксенонимов, как называющих предметы и явления внешнего мира, так и характеризующих человека. Делается вывод о том, что в процессе функционирования данных единиц коннотация может стираться, однако принцип номинации через «чужое» остается актуальным и способствует появлению новых этнолексем.

Ключевые слова: *семиозис, этнонимы, ксенонимы, коннотация.*

T. A. Sirotkina. Ethnonyms in appellative meaning as a product of secondary signification

The article analyzes the process of semiosis of the secondary ethnic names. The author argues that this process leads to appearance of xenonyms both naming objects and phenomena of the real world, and characterizing human. It is concluded that in the functioning of these units their connotation can be erased, but the principle of nomination based on the meaning of "foreign" remains relevant and contributes to the emergence of new ethnolexemes.

Keywords: *semiosis, ethnonyms xenonyms, connotation*

Одним из путей познания ментальности человека является изучение семантики и внутренней формы языковых единиц. Это позволяет лингвистам «через постижение ценностных ориентаций, зафиксированных в языке, установить особенности мировосприятия народов, реконструировать культурные архетипы» [13:202].

Предметом настоящей статьи являются названия народов (этнонимы), функционирующие в пермских говорах, как продукт вторичного семиозиса.

Как известно, в общем значении семиозис – это процесс порождения значения. Выделяют обычно два вида механизмов семиозиса: 1) первичный, результатом которого являются словесные знаки; 2) вторичный, названный Э. Бенвенистом «семантической интерпретацией» [1:167], под которым понимается такое явление, когда синергетика текста взаимодействует с энергетикой говорящего, что порождает определенный «неизреченный остаток» [12:365].

Часто в языке мы можем наблюдать акты «ксенономинации», т. е. номинации через чужое. Ксенонимы – это слова и фразеологические сочетания, возникшие в результате семантической деривации на основе этнонимов и топонимов и мотивированные обобщенными представлениями о чужих народах и землях» [2:2].

Анализ этнонимического материала позволяет нам говорить о том, что в результате процесса ксенономинации возникает две большие группы огэтнонимных ксенонимов:

1. Лексические и фразеологические единицы, служащие названиями различных предметов и явлений окружающей действительности. Они не имеют яркой коннотации и представляют собой термины, являющиеся:

а) названиями одежды: «*Татарка* – шуба на овечьем меху, с борками, поджимистая, то рубчик, то полусуконье возьмут; пышны рукава с грибочками, воротник из матерьялу» [8; 2:434];

б) названиями растений: «*Татарка* на репейник находит, ей одёжу жёлтили, така дублёна одёжа делалась» [8; 2:434]; «Эта трава от тоски помогает. Вот ведь если не *татарские мыльца*, то уж не знаю, чё бы со мной было – ведь сколько я тосковала»; «От тоски пили *татарские мыльца*, у воды растут, цветки красные, а листики-те узкие, длинные» [6:226]; «Ето китайская роза. Герань была. Большущая такая. Бурдовые и розовые букеты вот таки больши» [4];

в) названиями игр: «Мы раньше ишшо *зыряном играли*, ноне уж так-ту не играют, о святках одного средят, долгущего, остальные над им галятся» [8; 1:339]; «В *татарку* играют. Колышек вобьешь, но только чтобы свободно, не глубоко, на него «татарку», палочку небольшую выстругивают с головкой, наденут. Вокруг колышка круг чертят небольшой, примерно тридцать сантиметров. Потом бросают палки, метров с шести. Есть еще порушило – черта в трех метрах. На нее переходят после трех точных ударов подряд. Кидают в палку, на которой висит «татарка», та отскакивает, кто шарит, бежит за ней, а все остальные за своими палками. Ведущий бросает «татарку» в круг, и если он попал, то тот, кто не успел убежать за кол, становится ведущим. А если ты ударил, то «татарка» сразу упала в круг, то никому бегать не надо... ты шаришь» [11:52];

г) названиями географических объектов (топонимами): «*Вогульские чурки* – чурок или скала. Камень называют ишшо»; «*Вогульское* – ето берег называтца, площадь такая, берег»; «Пониже острова Ябрусскова есь *Вогульская* – называем так луг, берег»; «Из Мордвы. Они работали там. И прозвали так – *Мордовская делянка*»; «*Мордовская делянка* – там мордва населяли, потом снова ушли» [4];

д) названиями птиц: «У нас новая птица появилась – *татарская ворона*. Похожа на галку, хохолок большущой, под крыльями бело; на сороку находит, а поет – как маленький ребенок» [6:58].

2. Лексемы, называющие человека, его действия и состояния. Данные ксенонимы, как правило, имеют яркую коннотацию, отражают ассоциации, связанные с представителями различных этносов.

Как известно, модель мира в любом языке строится на системе бинарных оппозиций, которые связаны, в том числе, с социальными

категориями – мужской/женский, старший/младший, свой/чужой [10:5].

Представители определенного этноса всех других считают «не такими». Например, слово *нерусский* у представителей русской культуры имеет значение «ничего не умеющий, бестолковый»: «У нас на работе палец отпилили пилой, стали разбирать-то, уж нерусский – так нерусский: так и есть, раззява».

Синонимичными слову *нерусский* в данном значении являются этнонимы *татарин*, *вотьяк*, *вогул*: «Зачем собаку-то он бил? Вот татарин он де-ка»; «Ето которой по-русски говорить хорошо не умеет, вот и вотьяк»; «У нас, который оденется плохо, ругают: вогул ты» [4].

Точно так же у татар или коми-пермяков этноним *русский* может иметь отрицательную коннотацию: «Татары своенравных и причудливых людей зовут русскими» [5:151]; «Пермяки... очень нечистоплотны. Если попадется обиходная женщина в семью, то «большаки» бывают ею недовольны и ругают ее «обиходкой», «русской» [3:19].

Тунгусом в пермских говорах называют молчаливого человека: «Спросишь – он молчит. Тонгус называют. Он-де какой тонгус, нельзя-де слова докупиться». Шутливое и бранное значение слова *воть*, имеющее в Словаре русских народных говоров помету «пермское», – «дурак, разиня, болван» [9:164]. Этноним *еврейка*, имеющий негативную коннотацию, используется по отношению к сердитому, раздражительному человеку: «Мачеха-то у меня такая еврейка была. Слова я при ней сказать боялась» [8; 1:243].

Отрицательную оценку получает у носителей говоров неумение говорить по-русски: «Это которой по-русски говорить не умеет, вот и *вотьяк*».

Старообрядцы в народном сознании – это отдельный народ, «как нации». Слово *кержаки*, как и многие этнонимы, имеет переносное значение – «упрямый, замкнутый человек, а также скупой».

Как мы видим, чаще всего в переносном значении выступают собственно этнонимы. Реже выполняют оценочную функцию различные отэтнонимные образования, например глаголы или прилагательные: «Ходит и всех *обцыганиват*, обманывает всех *окаянный*»; «Сосед-то у меня шибко *тунгусливой*, слова от него не дождешься».

Кроме того, в данную группу ксенонимов входят индивидуальные и коллективные прозвища: «Ивана Андреевича все *Вогулом* зва-

ли. Мать у него вогулка с Усть-Улса»; «Сыпучане – *монгольцы*», «*Монголы* – в Сыпучах» [4]. В ряде случаев этимология подобных прозвищ остается невыясненной, в других случаях местные жители знают, за что их соседи получили то или иное отэтнотимное прозвище – например, жителей д. Коми-Березовка, предки которых на рубеже XIX–XX вв. переселились из коми-зырянского с. Усть-Нем (бассейн Вычегды), соседнее русское население называло *лопарями некрещеными* за то, что подобного населения, к тому же не посещавшего храмы, рядом не было.

Показательны в плане ксенономинации фразеологизмы с этническим компонентом. Как известно, фразеологизмы в большей степени, чем единицы других языковых уровней, вбирают в себя национальную специфику и ценностную ориентацию их носителей.

Особенно продуктивен в пермской фразеологии этноним *татары*: *татара (молотят) в голове* – головокружение, головная боль, тяжесть: «Сёдни я ничё не скажу, у меня татара молотят в голове»; *татарам на хмель* – ни на что не годен: «Баушка, праздник нынче, дай выпить маленько, потом помогу тебе чем-нибудь. – Да кому ты нужен! Тебя только татарам на хмель; *татарин родился* – о моменте мгновенной тишины: «Татарин что ли родился? Почему тогда замолчали? Разговаривайте» [6:372].

Наряду с этнонимами в состав фразеологизмов входят отэтнотимные прилагательные: *коромысло татарское* – высокий сутулый человек: «Спать ложуся, дак только и разгибаюсь, а днем как коромысло татарское – не согнуться, не разогнуться» [6:372].

Как мы видим, отэтнотимные образования, в том числе фразеологизмы, образуются от названий тех этносов, которые актуальны для русских, проживающих с ними в тесном контакте. Если для русских Прикамья это *татары*, то, например, для жителей Волгоградской области – такая субэтническая группа русского народа, как *казаки*: «Вид казака, а ум дурака», «Казак без лошади, что рыбак без лодки», «Казак работает на быка, а бык на казака», «Казаку конь себя дороже», «Конь без казака, что лодка без рыбака» [7; 3:14–15].

Этноним *лоп* не представлен в Прикамье так ярко, как на Русском Севере, однако и у нас упоминание об этом северном народе содержит фразеологизм *Шиша да Лоп* – случайные, незначительные

люди; сброд, пустословы: «У нас пекаря Шиша да Лопа, плохо пекут, пьяницы, неохота робить-то» [6:425].

Этнонимы в составе экспрессивных оборотов выражают различные эмоции человека. Например, *будь ты жид* – восклицание, выражающее удивление, неприятие: «Будь ты жид, почет-то Любка туды идет» [8; 1:73].

Фразеологизм *ногайская кобыла* характеризует не в меру резвящуюся девочку-подростка: «Мать дочь ругат: ты ногойская, говорит, кобыла. Вон эки девки-те, как ногойские кобылы носятя» [6:169]. Как известно, ногойцы особое внимание уделяли выращиванию выносливых коней, способных переносить длительные переходы.

Показательны в плане сопоставления "своих" и "чужих" устойчивые сравнения. В пермских говорах функционируют сравнения *как вогулы, как чучмеки, как чучкари* (чучмеками или чучкарями в Прикамье назывался древний народ – *чудь*): «Живем, как вогулы, ругамся, грешим, переговаривам, вот дождя и нет» [4]; «Раньше чё, книжек не читали, радио не слышали, как чучмеки жили»; «Дикие, как чучкари жили, не смели ничего, кроме отца сделать, ничего не знали, не училися дак» [6:420]. *Как цыгане* – говорят о людях, не любящих жить подолгу на одном месте: «Как цыгане: своего дома не имели. Сёдня здесь – завтра там» [4]. Темный цвет лица и узкий разрез глаз служат поводом для возникновения сравнений *как китаец, глаза как у китаецца*: «Да вот у нас тут в суседах есть парень. Такой чернуший, как китаец»; «Проспишь до утра. А утром глаза как у китаецца станут. Распухнет лицо от комаров» [4].

Таким образом, процесс вторичного семиозиса в области этнических имен приводит к возникновению ксенонимов, как называющих предметы и явления внешнего мира, так и характеризующих человека. Чаще всего при этом актуализируется сема «чужой», входящая в семантическую структуру этнонаименований. В некоторых случаях, помимо этого, реализуются и некоторые потенциальные семы конкретных этнонимов (*цыган* – обманщик, *татарин* – злой, *еврейка* – жадная и т. д.). В процессе функционирования данных единиц коннотация может стираться, однако принцип номинации через «чужое» остается неизменным и способствует появлению новых лексических единиц.

1. Бенвенист Э. Общая лингвистика / под ред., с вступ. ст. и коммент. Ю. С. Степанова. М. : Прогресс, 1974.
2. Березович Е. Л. О явлении лексической ксеномотивации // Вопросы языкознания. 2006. № 6. С. 3–20.
3. Камасинский Я. Пермьяки–инородцы. Около Камы. М. : Типография т-ва И. Д. Сытина, 1905.
4. Материалы экспедиций в д. Акчим Красновишерского района Пермской области из картотеки словарного кабинета Пермского государственного университета.
5. Мельников П. И. (А. Печерский). В лесах // Собр. соч. : в 8 т. М. : Правда, 1976. Т. 4.
6. Прокошева К. Н. Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь : Перм. ГПУ, 2002.
7. Словарь донских говоров Волгоградской области / сост. Е. В. Брысина, Р. И. Кудряшова, В. И. Супрун. Волгоград : Изд-во ВГМПК РО, 2007. Вып. 3. К–Н.
8. Словарь пермских говоров : в 2-х вып. Пермь : Книжный мир, 2000–2002.
9. Словарь русских народных говоров. М.–Л. : Наука, 1965. Вып. 1.
10. Цивьян Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы. М., 2005.
11. Черных А. В. Куединские праздники. Календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX – первой половине XX в. : матер. и исслед. Пермь : Изд-во ПОНИЦАА, 2003 (Б).
12. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб. : Симпозиум, 2004.
13. Юздова Л. П. Изучение фразеологизмов со значением качества признака как один из путей познания ментальности человека // Виноградовские чтения: материалы Всеросс. научно-практич. конф. 23–24 ноября 2005 г. Тобольск, 2005. С. 202–203.

РЕЦЕНЗИИ

Н. Е. Вокуев

«Полное затмение»: фильм Андрея Лошака как зеркало русского абсурда

УДК 008

Статья посвящена «мокументальному» сериалу Андрея Лошака «Россия. Полное затмение». Проект известного журналиста *рассматривается как пародия на российское телевидение и самопародия телеканала НТВ, а также как проявление «троллинга», когда заведомо абсурдные вещи представляются в серьезной манере. Автор утверждает, что в сериале в гротескном виде отражен абсурд, присутствующий в российской действительности, и приходит к выводу, что за время, прошедшее между производством и премьерой шоу, действительность сама «сдвинулась» в сторону гротеска.*

Ключевые слова: *НТВ, российское телевидение, «мокьюментари», пародия, «троллинг», абсурд, гротеск*

N. Vokuev. "Full eclipse": a film by Andrey Loshak as a mirror of Russian absurd

The article is about mockumentary TV series "Russia. Full eclipse" by Andrey Loshak. The project by famous journalist is viewed as a parody on Russian television and a self-parody by TV channel NTV, and also as a kind of "trolling", when knowingly absurd things are presented in a serious manner. The author asserts that the series represents the absurd existing in Russian reality in a grotesque way, and he concludes that during the period between the production of the show and its premiere the reality itself has moved in the direction of grotesque.

Keywords: *NTV, Russian television, mockumentary, parody, "trolling", absurd, grotesque*

Одним из главных телевизионных событий последних месяцев стал пятисерийный проект НТВ «Россия. Полное затмение». В фильме со ссылками на попавшие в руки его создателей секретные документы рассказывается о том, как в России реализуется «План Далле-

са»: как «голубая мафия» разрушает в обществе нравственные устои, как московская элита устраивает обряды жертвоприношения, как настенные ковры влияют на человека через закодированные в узорах негативные послания, а американские самолеты распыляют над Россией вирус нацизма. В общем-то, дефицита программ, затрагивающих подобного рода «проблемы», на российском ТВ не наблюдалось. И этот, на первый взгляд, откровенно «желтушный» проект наверняка не привлек бы к себе большого внимания, если бы автором его не был известный тележурналист и сочинитель остросоциальных текстов для журнала *Esquire* и портала *OpenSpace* Андрей Лошак.

«Россия. Полное затмение» как пародия на ТВ

«Россия. Полное затмение» – сериал сугубо пародийный. Внимательный зритель заметит это уже в первой его части – «Синяя Борода с Рублевки», – посвященной православному олигарху Сергею Сотникову. Этот выдуманный персонаж, как суций Иван Грозный, сдает своих жен то в монастырь, то в тюрьму, преждевременно обработав их веществом, вызывающим амнезию. В ходе расследования выясняется, что все это – эпизоды борьбы олигарха с организацией «Гоминтерн», продвигающей гомосексуалистов на высокие посты и растлевающей население страны. Правдоподобие этому невероятному сюжету придают комментарии и рассказы известных людей: многие из них подыгрывают автору фильма, а некоторые (как Никита Михалков или журналист Андрей Караулов, искренне верующие в существование антироссийского заговора) даже не подозревают о пародийной подоплеке проекта.

От серии к серии, выражаясь словами самого Андрея Лошака, «концентрация бреда» нарастает. Во втором эпизоде журналист выводит на чистую воду клинику «Кронос», посадившую московскую элиту на препарат, полученный из человеческих эмбрионов: от него кожа становится гладкой, на ушах вырастают волосы и в темноте светятся глаза (это подтверждает музыкант Сергей Шнуров, узревший сверкающие глаза на одном из корпоративов). Деньги, заплаченные за эту процедуру, уходят прямиком в Америку. В тех же США создается, а затем распыляется с самолетов над Россией вирус нацизма, разработанный в гитлеровской Германии. От него в организме человека мутируют гены: под микроскопом видно, что они становятся корич-

невыми и подозрительно начинают напоминать по форме свастику. Этому посвящена другая серия.

В еще одном эпизоде появляется уральский изобретатель Александр Луковишников, обнаруживший, что рисунки на коврах воздействуют на людей: от того, в какую сторону закручиваются узоры – вправо или влево, – зависит положительный и отрицательный заряд «торсионных вихрей». Псевдонаучные изыскания высмеиваются и в других сериях. Так, в последней из них всплывает популярная теория о том, что вода подвержена психологическому воздействию. Андрей Лошак воздействует на один сосуд «НТВшной» программой «Чисто-сердечное признание», а для второго включает передачу музыкального обозревателя Святослава Бэлзы. В первой колбе вода приобретает кристаллическую структуру, напоминающую скрюченную колючую проволоку, и на вкус оказывается «жесткой и невкусной». Во второй кристаллы воды образуют узор, похожий на танец маленьких лебедей. В том же эпизоде есть как будто позаимствованный из романов Пелевина фрагмент о работниках Останкинской башни, подмешивающих в телеэфир яд рыбы фугу – тот самый, который использовали жрецы вуду при зомбификации человека.

Разбирать нарочито абсурдные и пародийные сюжетные ходы «Полного затмения» можно долго. Очевидно, что перед нами – пример тонкого высмеивания российского телевидения, такого, каким оно стало в 2000-е, с его тягой к «скандалам, интригам, расследованиям», засильем мистицизма и обилием псевдонаучных программ. Пародиен при этом и язык сериала, образцом для которого стали, в первую очередь, передачи самого НТВ: динамичный монтаж, тревожная музыка, вырванные из контекста фразы и кадры, отбивки отдельных слов для пущей убедительности и домыслы, излагаемые в вопросительной форме (чтоб не привлекли) и с истерической ноткой. В особо масштабных пропорциях все это концентрировалось в анонсах новых серий, где закадровый голос, как в свое время «телекиллер» Сергей Доренко, интригуяще повторял фразы вроде: «Казалось бы, причем здесь Анатолий Вассерман?»; а немецкая овчарка, по сюжету зараженная нацистским вирусом, «зиговала» правой лапой.

«Россия. Полное затмение» как троллинг

Проект Андрея Лошака – не первый удачный пример высмеивания «НТВшного» стиля. Не так давно на этом поприще преуспели создатели комедийной программы «Реутов ТВ» на телеканале «2x2». В одном из ее выпусков как раз пародировалось мастерство создания скандалов на пустом месте, которое с успехом практикуется на НТВ. Корреспондент подходил к продавцу, судя по виду, выходцу с Ближнего Востока, и спрашивал: «А не из мяса ли младенцев сделаны ваши кровавые чебуреки?». Далее следовали чудеса монтажа: чебуреки крупным планом и в багровых тонах, улыбающееся лицо продавца в рапиде, честный взгляд журналиста. В разговор вмешивалась женщина, вероятно, владелец киоска: «Здесь нельзя снимать, это частная собственность!». В ответ корреспондент кричал: «Что вы скрываете?!». Разъяснив таким образом принципы работы «НТВшников», создатели «Реутов ТВ» демонстрировали их на примере небольшого сюжета, созданного в стилистике телеканала. Он назывался «Кровавое дело Машеньки» и рассказывал о том, что певец Стас Михайлов – это 14-летняя девочка, которой сменили пол и внешность московские врачи-мормоны.

«Реутов ТВ» – признанные мастера троллинга, которому в свое время Андрей Лошак посвятил статью на *OpenSpace*. В ней он писал, что цель троллинга (от англ. *to troll* – «ловить рыбу на блесну») – «ввести жертву в заблуждение и с помощью различных провокационных маневров довести до состояния глубокой фрустрации» [8]. «Чем сильнее жертва теряет над собой контроль, – отмечал он, – тем больше лулзов – то есть удовольствия – извлекается из процесса» [там же]. Классический пример – вопрос радиослушателя, дозвонившегося на программу Кати Гордон, где затрагивалась тема насилия на ТВ: «А почему вы говорите так, словно убить человека – это что-то плохое?».

Троллинг – это притворство, при котором, к примеру, самые абсурдные мысли высказываются на полном серьезе. Поэтому к нему часто относят телесюжет начала 90-х, где музыкант Сергей Курехин и журналист Сергей Шолохов уверенно доказывают, что Ленин — это гриб, сравнивая разрез броневика, с которого выступал вождь, с грибницей мухомора и ссылаясь на Карлоса Кастанеду. К этой знаменитой передаче восходит и генеалогия фильма Андрея Лошака. Это тоже троллинг, растянутый на несколько часов и разделенный на несколько серий.

Впрочем, сериал «Россия. Полное затмение» нельзя свести только к нему. Здесь троллинг идет рука об руку с сатирой. В фильме ненавязчиво поднимаются актуальные проблемы российского общества, вроде поголовной паранойи, ксено- и гомофобии и причастности к этому властей и церкви, спаянных воедино. Параллельно высмеивается доминирующая идеология, основным рупором которой по-прежнему является телевидение. Есть в фильме и своя мораль, к которой автор постепенно подводит зрителей: телевизионную продукцию нужно воспринимать критически. Заключительная серия с характерным названием «Телезомби» завершается сеансом саморазоблачения: Лошака задерживает ОМОН, а ведущий новостей Алексей Пивоваров обвиняет его в клевете и подтасовке фактов. Однако «Россия. Полное затмение» – не единственный продукт НТВ, к которому можно обратить эти претензии.

НТВ в поисках нового языка и аудитории

В последние пару лет в СМИ часто можно встретить рассуждения о том, что в России есть две партии — «партия телевизора» и «партия интернета» [см., например: 5]. При этом предполагается, что первая лояльно относится к действующей власти, а вторая – критически. Первая многочисленней, но вторая моложе в возрастном отношении и, к тому же, постоянно растет. Телевизионные бонзы периодически пытаются вернуть к «голубым экранам» утекающую в Сеть аудиторию. Гендиректор Первого канала Константин Эрнст, к примеру, ставит эксперименты, привлекая к съемкам сериалов артхаусного режиссера Валерию Гай Германику [см. об этом: 10]. Выход фильма «Россия. Полное затмение» выглядит аналогичным жестом со стороны генерального директора НТВ Владимира Кулистикова: троллинг – практика, характерная, прежде всего, для пользователей интернета, да и Андрей Лошак, ушедший с телеканала в 2010 г., наиболее популярен среди них же.

НТВ, наряду с Первым каналом и «Россией-1», считается одним из главных инструментов распространения кремлевской идеологии. Во всяком случае, именно руководителей трех федеральных каналов обычно приглашают для «отчетных» интервью с первыми лицами страны. При этом за НТВ сохранялся некоторый ореол амбивалентности: «Центральное телевидение» и «НТВшники» были едва ли не са-

мыми откровенными общественно-политическими проектами на федеральном ТВ. Их создателям удавалось освещать самые острые вопросы и обходить так называемые «стоп-листы», приглашая в эфир нежелательных для появления в нем политических деятелей. За это обе программы получили признание среди той самой «партии интернета».

Однако весной 2012 г. ситуация резко изменилась. В марте в эфир вышел фильм «Анатомия протеста», обвинявший участников зимних митингов в том, что они выходили протестовать за деньги. Ответом на это стали опять же митинги с обвинениями НТВ во лжи и призывами бойкотировать телеканал. В мае его покинули несколько журналистов. Проект «НТВшники» был закрыт, а «Центральное телевидение» реформировали.

В таком контексте появление в августе сериала Андрея Лошака выглядит своего рода «подмигиванием» той аудитории, что отвернулась от НТВ весной. Популярность автора обеспечила немалый интерес к «Полному затмению», хотя многие смотрели его не по телевизору, но в Сети, выходя на сериал по распространяемым в социальных сетях ссылкам. Однако своеобразная замена «НТВшников» и прежнего «Центрального телевидения» этим проектом говорит о том, что на смену прямому высказыванию пришел эзопов язык.

Как бы то ни было, некоторый символический капитал НТВ все же был обеспечен – как вернувшимся к нему вниманием интернет-аудитории, так и изрядной долей самоиронии, заключавшейся в том, что руководство телеканала пустило в эфир высмеивающий его же проект. Впрочем, после выхода в октябре продолжения «Анатомии протеста» этот капитал едва ли сохранился.

Провал «Полного затмения»

Несмотря на то, что появление «Полного затмения» стало событием, сам этот проект в определенной степени можно считать провальным. Зрители НТВ, который еще к середине «нулевых», по мнению телеобозревателя Арины Бородиной, сделал основную ставку «на трэш и криминал» [3], оказались неспособными уловить иронический посыл сериала. Он попросту «приглушился» на фоне остальной продукции телеканала и российского ТВ в целом. Поэтому многие, по крайней мере, те, кто не видел финальной серии, поверили всему, о

чем там рассказывалось. И это при том, что троллинг в «Полном затмении» был совершенно неприкрытым: проект изначально позиционировали как «мокументальный». Впрочем, тут многое можно списать на неизвестность этого слова: жанр «мокьюментари» (слияние английских слов *to mock* – «подделывать» и *documentary* – «документальный»), или псевдодокументалистики, не прижился в российском кинематографе и на телевидении.

Тем не менее тому, что часть аудитории восприняла шоу всерьез, удивился и сам Андрей Лошак. Хотя постфактум он утверждал, что руководство канала ожидало такой реакции зрителей: «Телена начальники – как все, кто имеет дело с психологией толпы, – люди циничные. Я им говорил: боюсь, зрители выкупят нас примерно с пятой минуты. Дело даже не в повышенной концентрации бреда, а в чисто внешних причинах. Актеры переигрывают, фотошоп любительский, летающий аппарат для измерения геопатогенных зон болтается из стороны в сторону – сразу же видно, что на леске. Ну и тому подобные издержки малобюджетных постановок. Вместо ответа программный директор открыл сайт популярного проекта "Таинственная Россия". Я прочел названия нескольких выпусков: "Нижегородская область. Охота на чупакабру?", "Ульяновская область. Земля мутантов?", "Приморье. Кто такой Человек-мотылек?" Это – документальный сериал, – не без иронии в голосе сказал телена начальник, – с успехом идет у нас уже больше года. Зрители и не такому поверят, зря волнуетесь». Он, безусловно, знал, о чем говорил» [1].

Все это свидетельствует о том, что восприятие телевидения (с поправкой на засилье «трэша», конечно же) у многих россиян не изменилось за многие годы. 21 год назад зрители питерского телевидения обращались в обком партии с вопросом: «Правда ли, что Ленин – гриб?». А после премьеры «Полного затмения» Ксения Собчак (по сюжету, одна из любовниц Сергея Сотникова) просила автора шоу объяснить руководителю Департамента культуры Москвы Сергею Капкову, что православный олигарх «Синяя Борода» – всего лишь выдумка [7]. Телевидение, таким образом, сохраняет свой манипулятивный потенциал, насколько бы ни были абсурдны те вещи, что оно транслирует.

Однако пародийность не была воспринята и теми, кто уже выработал в себе критическое отношение к телевизионной продукции. По-

сле выхода первых серий в блогосфере можно было встретить возмущенные записи о том, что такие фильмы вредны, поскольку сеют в обществе семена раздора и гомофобии. Такую реакцию отчасти можно списать на «информационную травму», о которой писал культуролог Михаил Эпштейн: информации становится настолько много, что сознание человека перестает проникать в ее глубь, скользя по поверхности текстов [9]. Поэтому даже то сознание, которое сохраняет критическую интенцию, зачастую воспринимает информационные послания поверхностно.

Но наиболее любопытными кажутся заявления о провале сериала со стороны тех, кто как раз ушел в глубины текста и прекрасно уловил его пародийный и даже сатирический посыл.

Казалось бы, причем здесь Ролан Барт?

«Мы рождены, чтоб Кафку сделать былью». Этот грешащий односторонней трактовкой австрийского классика каламбур, тем не менее, хорош при разговорах о российской действительности. Появившийся в поздние советские годы, он по сей день не утратил своей актуальности. С этой фразы начиналась и небезызвестная колонка Андрея Лошака «Закоротило», посвященная абсурду, пронизывающему российское общество и государство. О том же, в сущности, его сериал. Только в «Полном затмении» он предпочел разбору фактов гротеск, и в этом, как посчитали некоторые комментаторы, потерпел неудачу.

Писатель и журналист Дмитрий Быков в статье с характерным названием «Мимо жанра» утверждал, что Лошак не может сделать пародию на современность, поскольку «эта современность сама уже пародия», и что у него «нет подходящего инструментария, чтобы опередить русскую действительность в деградации» [4]. В том же духе высказалась театральная критик Марина Давыдова: «Доведение приемов тележурналистики до абсурда с целью выявить некоторые недостатки тележурналистики полезно в те времена и в тех странах, в которых между реальностью и абсурдом можно провести хоть какую-то внятную границу. Но российская реальность сама по себе давно уже является какой-то инсценировкой произведений Хармса. А потому самое ироничное мокьюментари проигрывает не только пародируемым в нем телерасследованиям, оно проигрывает даже рядовым сообщениям информагентств. Мы оказались в ситуации, когда всякие

попытки иронии, стеба, доказательства от противного перестают работать. Они совершенно сливаются с общим фантасмагорическим пейзажем жизни. Не дезавуируют фантасмагорию, а лишь умножают ее» [6].

Ролан Барт, рассуждая о символическом подходе к знаку (как к отношению означающего и означаемого), отмечал, что связь между формой и содержанием «непрестанно обновляется благодаря течению времени (истории), инфраструктура как бы переполняет края суперструктуры, так что сама структура при этом остается неуловимой» [2:251]. То есть восприятие текста меняется в зависимости от его исторического и социокультурного контекста. Поэтому проблема сериала «Россия. Полное затмение» не в том, что он был неудачно сделан, но в том, что вышел на экраны в неудачное время.

Хотя августовская премьера проекта, как уже отмечалось, похожа на попытку руководства телеканала компенсировать некоторые репутационные потери, задумывался сериал задолго до «Анатомии протеста» и в совершенно другой социальной и политической ситуации. Идея, по словам Андрея Лошака, возникла за пару лет до этого, а потом готовый продукт еще некоторое время пролежал на полке [7]. За это время необходимый сдвиг между означаемым и означающим нивелировался. Реальность сама «съехала» в сторону гротеска.

Именно поэтому, к примеру, фальшивые новости сайта *FogNews* уже не кажутся такими смешными. Ровно по тем же причинам сегодня немислим вирусный успех специализирующегося на троллинге «Ансамбля Христа Спасителя»: то, что еще год назад было гротеском, теперь таковым не является. Ведь если президент страны летает во главе стаи журавлей, то почему бы опальному градоначальнику Москвы Юрию Лужкову не баллотироваться в мэры Лондона (одна из «уток», запущенных *FogNews*)? А когда православные активисты просят запретить молоко с изображением радуги на упаковке как пропаганду гомосексуализма, почему бы не возникнуть «православным фашистам» (так себя позиционируют участники «Ансамбля Христа Спасителя») с призывами «убивать космонавтов», которые «лезут на небо и делают, что недозволено Богом»? Наверняка многие сегодня восприняли бы всерьез этот опус, еще недавно воспринимавшийся как откровенный троллинг. И тот социокультурный сдвиг, случив-

шийся в России в период зимних протестов 2011–2012 гг. и последовавшей за ними реакции, еще предстоит осмыслить.

1. Андрей Лошак о том, как все поверили фильму «Полное затмение» : сайт. URL: <http://www.afisha.ru/article/sluchai-loshak-polnoe-zatmenie/>
2. Барт Р. Воображение знака // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М. : Прогресс, 1986. С. 246–253.
3. Бородина А. Телелидеры с Ариной Ъ-Бородиной // Коммерсантъ. 2006. № 185 : сайт. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/710174>
4. Быков Д. Мимо жанра : сайт. URL: <http://www.openspace.ru/article/346>
5. Захаров М. «Партия телевизора» живет и побеждает : сайт. URL: http://polit.ru/article/2012/06/05/internet_tv/
6. Качнувшись влево. Блог редакции портала Colta.ru : сайт. URL: <http://www.colta.ru/docs/5335>
7. Лошак А.: «Репутационные риски у меня серьезные». Интервью portalу Colta.ru. <http://www.colta.ru/docs/5064>
8. Лошак А. Это троллинг : сайт. URL: <http://os.colta.ru/society/projects/201/details/23787/>
9. Эпштейн М.Н. Информационный взрыв и травма постмодерна: сайт. URL: <http://www.philosophy.ru/library/epstein/epsht.html>
10. Эрнст К. Я надеюсь, майя не ошиблись : интервью журналу «Сеанс» : сайт. URL: <http://seance.ru/blog/ernst-interview/>

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Батуева Арюна Цыдыповна – аспирант кафедры философии Бурятского государственного университета (Улан-Удэ)

Бильченко Евгения Витальевна – доктор культурологии, профессор, Киевский национальный педагогический университет (Киев, Украина)

Бушев Александр Борисович – доктор филологических наук, профессор кафедры гуманитарных и социальных дисциплин филиала Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета (Тверь)

Вокуев Николай Евгеньевич – старший преподаватель кафедры культурологии Коми ГПИ (Сыктывкар)

Грицай Людмила Александровна – канд. пед. наук, старший преподаватель кафедры философии и психологии Рязанского заочного института (филиала) Московского государственного университета культуры и искусств (Рязань)

Журина Валентина Владимировна – аспирант кафедры культурологии Коми ГПИ (Сыктывкар)

Загороднюк Александр Николаевич – аспирант Ульяновского государственного технического университета (Ульяновск)

Люсый Александр Павлович – канд. культурологии, старший научный сотрудник Российского института культурологии (Москва)

Самситова Луиза Хамзиновна – канд. филол. наук, доцент, декан факультета башкирской филологии Башкирского государственного педагогического университета (Уфа)

Сироткина Татьяна Александровна – канд. филол. наук, доцент кафедры филологического образования и журналистики Сургутского государственного педагогического университета (Сургут)

Сулимов Владимир Александрович – доктор культурологии, профессор кафедры культурологии Коми ГПИ (Сыктывкар)

Толчинская Елена Александровна – канд. психол. наук, преподаватель Сыктывкарского колледжа искусств (Сыктывкар)

Тульчинский Григорий Львович – доктор филос. наук, профессор, НИУ ВШ (Санкт-Петербург)

Фадеева Ирина Евгеньевна – доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой культурологии Коми ГПИ (Сыктывкар)

Шабает Юрий Петрович – доктор истор. наук, профессор, зав. отделом этнографии Института языка, литературы, истории Коми научного центра Уральского отделения АН РФ (Сыктывкар)

Периодическое издание

**ЧЕЛОВЕК
КУЛЬТУРА
ОБРАЗОВАНИЕ**

*Научно-образовательный
и методический журнал*

№ 4(6) / 2012

Редактор *И. В. Шевелева*. Корректор *Л. Н. Руденко*
Компьютерный макет *А. А. Ергакова*

Подписано в печать 17.12.12. Формат 60x84 ¹/16. Тираж 300 экз.
Печать ризографическая. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 10,5. Уч. изд. л. 9,3. Заказ № 87.

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 11.РЦ.09.953.П.001215.12.09 от 01.12.2009 г.

Редакционно-издательский отдел
Коми государственного педагогического института
167982, Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 25