ВЕСТНИК

КЕМЕРОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

ЖУРНАЛ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ И ПРИКЛАДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

№ 6

Кемерово 2008

Печатается по решению ученого совета ФГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет культуры и искусств».

Главный редактор: **Кудрина Е. Л.**, доктор педагогических наук, профессор, ректор КемГУКИ;

зам. главного редактора: **Марков В. И.**, доктор культурологии, профессор, проректор по научной работе КемГУКИ;

ответственный секретарь: **Шунков А. В.**, кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой литературы и русского языка КемГУКИ.

Редакционная коллегия:

Астахов Ю. А., кандидат культурологии, доцент КемГУКИ;

Афанасьева Э. М., кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка КемГУКИ;

Клецов Ю. В., кандидат философских наук, доцент КемГУКИ;

Пономарев В. Д., доктор педагогических наук, профессор КемГУКИ.

Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств [Текст]: журнал теоретических и прикладных исследований / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово: КемГУКИ, 2008. – № 6. – 96 с.

ISBN 978-5-8154-0151-8

ISBN 978-5-8154-0151-8

© Кемеровский государственный университет культуры и искусств, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие..... 4

ПРОБЛЕМЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Астаурова Г. А. (*г. Кемерово*) Россия – Восток – Запад: проблемы межкультурной коммуникации в русской философии XIX в. 5

Тагаев М. Дж., Темиркулова Ы. А. (*г. Бишкек, Кыргызстан*) Межкультурная коммуникация на постсоветском пространстве (на примере Республики Кыргызстан)..... 8

Белозерова М. В. (*г. Кемерово*) Проблемы сохранения языка у коренных народов Южной Сибири..... 12

Насонов А. А. (*г. Кемерово*) Ламаизм на территории Южной Сибири: проблемы межконфессиональной толерантности..... 15

Аубакир Ж. М., Гайнуллина Ф. А. (*г. Семипалатинск, Казахстан*). Творчество Шакарима Кудайбердиева и духовное бытие народа..... 17

Ван Чаньцзюань, Моу Сяньмин (*г. Далянь, Китай*) К вопросу о специфике преподавания китайского языка в институте Конфуция в НГТУ..... 21

Митурска-Бояновска Й. (*г. Щецин, Польша*) Активные процессы в области словообразования имен существительных в русском языке во 2-й половине XX века..... 24

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Кочеляева Н. А. (*г. Москва*) Паломничество в контексте русской культуры XII–XVII вв. 34

Геращенко В. П. (*г. Кемерово*) Белый клобук и шапка Мономаха (к вопросу семиотики традиционного костюма Древней Руси)..... 42

Горбова Е. Н. (*г. Кемерово*) Старообрядческий костюм как знак петровских времен (по материалам музея истории костюма КемГУКИ)..... 54

РЕЖИССУРА ТЕАТРАЛИЗОВАННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Сорокин В. Н. (*г. Рязань*) О некоторых тенденциях в современном театральном процессе..... 58

ФИЛОСОФИЯ

Красиков В. И. (*г. Кемерово*) Насилие и культура..... 63

ФИЛОЛОГИЯ

Мироненко Е. А. (*г. Кемерово*) К вопросу о фольклоризме..... 78

Подковырин Ю. В. (*г. Кемерово*) Ценностные параметры изображения внешности литературного героя..... 85

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ УНИВЕРСИТЕТА

Сечина И. А., Кузнецова Е. С. Культура как инновационный ресурс регионального развития..... 92

ПРЕДИСЛОВИЕ

В шестом выпуске «Вестника КемГУКИ» наряду с традиционными рубриками журнала представлен особый раздел, в котором опубликованы материалы Международного научно-практического семинара-совещания «Толерантность в межкультурной коммуникации: проблемы и перспективы», состоявшегося в Кемеровском государственном университете культуры и искусств 1 июля 2008 года.

Организаторами семинара явились институт толерантности КемГУКИ и кафедра литературы и русского языка КемГУКИ. В работе семинара приняли участие ученые из Института славянской филологии Щецинского университета (г. Щецин, Польша), Кыргызско-Российского Славянского университета (г. Бишкек, Кыргызстан), ученые из Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН (г. Москва), Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва), КемГУКИ, КемГУ.

В ходе работы семинара были рассмотрены вопросы, связанные с пониманием феномена толерантности в современной культуре. Участниками семинара были представлены исследования, связанные с изучением стереотипных пластов языкового сознания, взаимодействия мировоззрений разных народов и др. С приветственным словом к участникам семинара обратилась ректор университета Е. Л. Кудрина. В своей речи Е. Л. Кудрина отметила важность мероприятия, подчеркнув актуальность проводимых исследований, связанных с изучением проблем межкультурной коммуникации. «Сегодня мировое сообщество озабочено эскалацией нетерпимости на почве национальной, языковой, расовой, религиозной и социальной неприязни. Не обошла эта проблема стороной и Россию. Думается, обострившиеся проблемы стали следствием того, что гуманитарному образованию, развитию и популяризации гуманитарного знания уделяется недостаточное внимание.

Мы возлагаем большие надежды на установившийся диалог между Кемеровским университетом культуры и искусств и представителями научных школ России, ближнего и дальнего зарубежья. Ведущие специалисты и эксперты, приглашенные на семинар, как нам кажется, помогут наметить дальнейшие пути развития гуманитарного знания, ресурсы для интенсификации межкультурных связей в регионе».

На семинаре помимо вопросов, связанных с межкультурной коммуникацией, также была поднята и обсуждена проблема функционирования русского языка в странах ближнего и дальнего зарубежья, его современное состояние. У участников и слушателей семинара большой интерес вызвали исследования, представленные зарубежными учеными: Романом Гаваркевичем, Йолантой Митурска-Бояновской (Щецинский университет, Польша), М. Дж. Тагаевым (Кыргызско-Российский Славянский университет, г. Бишкек) и др. Общее мнение, которое было высказано докладчиками по проблеме изучения и сохранения русского языка, следующее: язык – это особая система, и изучать ее следует не только как замкнутое автономное образование, но и как часть среды, в которой живет и действует человек.

ПРОБЛЕМЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Г. А. Астаурова
доцент, кандидат философских наук
Кемеровский государственный университет

РОССИЯ – ВОСТОК – ЗАПАД: ПРОБЛЕМЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX в.

Именно в XIX веке русская философская мысль стала оригинальной и творческой, лишь в этом веке ей удалось сказать свое слово, особенно в историософии. Философско-историческое осмысление особенностей национального характера и национальной истории Востока и Запада, России и Европы, места и роли России во всемирно-историческом развитии является, по словам Н. Бердяева, «вечной темой русских размышлений».

Первым русским мыслителем, который глубоко и разносторонне проанализировал русскую жизнь XIX века, был А. Герцен, идеи которого в дальнейшем стали своеобразной подпиткой для философских изысканий в России XIX и XX века. В юности А. Герцен, как и многие его современники, идеализировал Европу, считая европейскую цивилизацию высшим достижением, к которому следует стремиться всем другим странам. Не случайно он много писал о том, что просвещенный русский человек «постоянно обращал свои взоры к Западу» [1, с. 29]. Его, как и других думающих людей, угнетала отсталость России и ее неспособность преодолеть это отставание. Но уже тогда А. Герцен, К. Леонтьев и другие русские мыслители, задолго до появления известной работы О. Шпенглера «Закат Европы», выявили различие между культурой и цивилизацией и увидели кризис западного общества: экономические срывы, рост техники, промышленного производства, прогресс, противоречащий идеям гуманизма. Одним из заметных отрицательных явлений западной культуры они считали мещанство и буржуазность как посредственность в духовной жизни общества. Понятно, что с мещанством «растет благосостояние», но оно нивелирует личность, индивидуальность, беспокойность человеческой души. Отсюда и равнодушие, свойственное европейским людям.

Критикуя теневые стороны прогресса западной культуры и воспринимая омещанивание людей как проявление кризиса общества, русские мыслители предвосхищают современную философскую критику массовой культуры, массового общества и техногенной цивилизации. Так, много лет спустя, Н. Бердяев заметил, что жизнь человека XX века необратимо рационализируется и механизируется, растет его благополучие и облегчается жизнь, но в этом есть и опасность для человеческой личности, потому что «технизация жизни есть вместе с тем ее дегуманизация». Техника дает человеку материальные ценности и уничтожает духовные. Это, в свою очередь, ведет к утрате нравственных и культурных ценностей, к росту отчуждения – личность разлагается, человек обезличивается.

Никакая техника не спасет «обездушенное, обезличенное, мещанское общество» [9, с. 301]. В конце концов все это может привести к концу истории. В противовес А. Герцену, который писал, что мещанство свойственно не всем народам: «Испанцы, поляки, отчасти итальянцы и русские имеют в себе очень мало мещанских элементов, общественное устройство, в котором им было бы привольно, выше того, которое может

им дать мещанство» [2, с. 237]. Н. Бердяев спустя много лет такой предрасположенности разных народов к мещанству не замечал, поскольку опыт истории давал новый материал для размышлений. А. Герцен, как и другие русские мыслители, замечает, что в развитии народов лежит некий предел, после которого они останавливаются в своем развитии и «тогда только имеют право на историческое значение, когда оно не бесследно; в противном случае история забывает – и в этом милосердие ее!» [3, с. 187]. Застой ведет к посредственности, лица теряются в толпе. Нравственной основой поведения становится требование жить как другие, а для этого не требуется «ни ума, ни особенной воли; люди …остаются добропорядочными, но пошлыми людьми» [2, с. 65]. Эти мысли созвучны словам К. Леонтьева, который писал о застое как об отсутствии борьбы, разнообразия, неравенства в обществе: «Приемы эгалитарного прогресса – сложны, цель груба… Цель всего – средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных» [4, с. 99].

К концу 60-х годов он стал четко осознавать, что Россия и Европа – разные цивилизации: «Мы несравненно способнее к наукообразному мышлению, нежели французы, и нам решительно невозможна мещански – филистерская жизнь немцев…», и поэтому, может быть, «явимся представителями действительного единства науки и жизни в науке» [5, с. 69]. Другой представитель западничества, П. Чаадаев, сразу четко осознал различие европейской и русской культур и, оценивая их, отдал предпочтение европейской.

П. Чаадаев отрицает наличие в России преемственной связи между прошлым и настоящим, что, в свою очередь, весьма свойственно европейскому обществу. На Западе с учетом традиций в общественное движение включается все большее число людей, а в России все реформы идут сверху, поскольку у нас нет своих традиций, преемственности в развитии. Вследствие этого «мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» [6, с. 325]. Именно в католицизме религиозный мыслитель видел средство преодоления национальной ограниченности и стремление к всечеловеческому единству. Он подчеркивает: «Все народы Европы, подвигаясь из века в век, шли рука об руку… Вспомните, что в течение пятнадцати веков у них был только один язык при обращении к Богу, только один нравственный авторитет, только одно убеждение…» [6, с. 334].

Православие же, по мысли Чаадаева, обособляет Россию от европейских народов, сохраняя в ней духовную изоляцию. Пройдя свой собственный путь самоотрицания и развития и учитывая положение дел на Западе после революции 1830 года, в работе «Апология сумасшедшего» П. Чаадаев высказывает новые идеи в отношении России и Запада. Изменилась интонация, изменилась оценка. Если раньше мыслитель отмечал такие положительные стороны в общественном развитии стран Запада, как благополучный быт, научные открытия, формально развитое право, то теперь, спустя время, у П. Чаадаева появилась уверенность в хорошем будущем России, если в своей истории она будет учитывать отрицательный опыт Европы и судить мир со всей высоты мысли, свободной от страстей и корысти: «У нас же нет этих страстных интересов, этих готовых мыслей, этих установившихся предрассудков; мы девственным устоем встречаем каждую новую идею» [6, с. 534].

Прогресс человеческой природы не безграничен, уверяет философ. Как и А. Герцен, он считает, что пределом в развитии является удовлетворенный материальный интерес. Единственный интерес, который не может быть удовлетворен до конца, это развитие духовных сил. Именно дух движет обществом и составляет его нравственную основу. В этом и состоит способность к усовершенствованию новых народов, в этом и заключается тайна их цивилизации. Мыслитель уверен: «Дело в том, что значение народов в роде человеческом определяется лишь их духовной мощью и что тот интерес, который они к себе возбуждают, зависит от их нравственного влияния в мире, а не от шума, который они производят» [6, с. 347].

В отличие от западников А. Герцена и П. Чаадаева, славянофилы противопоставляли Запад и Россию как разные нравственные идеалы: «чистоту» и «цельность» восточного православия в противовес рациональному, рассудочному характеру западного христианства.

А. Хомяков писал: «При всем том перед Западом мы имеем выгоды неисчислимые. На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщения. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала детям своим уроков неправосудия и насилия» [7, с. 469–470]. А. Хомяков активно возражает религиозному философу П. Чаадаеву в его оценке роли религии, католичества в Европе, хотя они оба тесно связывали западную культуру с формой религии. А. Хомяков отмечал, что именно в католической церкви господствует подчинение духовного мира людей внешней вещественной необходимости, рассудочное отношение к жизни в отличие от православия, где отражена «высокая духовность», «внутренняя свобода» и нравственная чистота человечества. Именно особенностями католицизма и объясняет мыслитель тот сложный путь Запада, который привел его к революциям, материализму и атеизму. Идеализируя православие как близкое по духу славянам, А. Хомяков видел в нем выражение русской самобытности и особенный путь исторического развития России.

Славянофилы не были далеки от реальной жизни. С позиций представляемого ими идеала, они резко критиковали не только европейскую, но и российскую действительность. В качестве негативных моментов российской действительности они отмечали «безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности угнетение, бедность, неустройство, непросвещение и разврат» [7, с. 457]. В то же время славянофилы защищали идею исторической общности судеб и интересов русского и славянского народов, верили в их будущее. Главной основой такого союза они считали веру: «И пусть вливаются в наш сосуд общие понятия человечества – в этом сосуде есть древний русский элемент, который предохраняет нас от порчи» [7, с. 450]. Итог их историософии – надежда на гармонию в будущем, синтез лучших, в их понимании, черт духовной жизни Запада и Востока. Они искали в историческом процессе прежде всего единство и целостность. В отличие от славянофилов, консерватору К. Леонтьеву будущность России представлялась желательной и возможной, а не роковой и неизбежной.

К. Леонтьев – очень самобытный мыслитель, его идеи о будущем России в мире интересны для нас, так как зачастую противоречат и западникам, и славянофилам. Он считал, что восточный, азиатский элемент в его сложном, многовековом взаимодействии со славянским много послужил особенностям русской культуры, закалил, придал своеобразие, в конечном счете, обогатил славянский дух. Благодаря этому Россия приобрела культурное право, право более сильной и независимой культуры, что, в свою очередь, дает России возможность не сверяться с общеевропейским курсом и, дорожа своей самобытностью, идти к другим целям и иным курсом. В противном случае возможен неблагоприятный вариант – России придется подчиниться Европе. К. Леонтьев отрицательно относится к идее союза России со славянами, считая, что «славянство» есть термин без всякого определенного культурного содержания, что славянские народы жили и живут чужими началами. Он писал: «Надо, мне кажется, хвалить и любить не славян, а то, что у них особое славянское с западным несхожее, от Европы обособляющее» [4, с. 124]. И не следует желать слияния с ним, а искать то, что выгодно и для нас, и для них. Он согласен со славянофилами, что гниение Запада выражается безбожием и рационализмом, но считает, что следует к сказанному указать и на бессословность и равенство самих гражданских прав. К. Леонтьев пишет: «Гниение это выражается и тем, и другим: безверием и безбожием в области философской, бессословным строем и спутанностью социальных типов в деле государственном» [4, с. 296]. Гниение же, даже при наличии

житейского комфорта, рассматривается мыслителем как тупик, отсутствие перспективы. Причем он не видел большой разницы между двумя европейскими путями развития: буржуазным и социалистическим.

К. Леонтьев верил, что Россия должна дать миру новую культуру, в этом состоит ее историческая миссия. Если Россия не возьмет на себя эту миссию, то за нее это сделают миллионы азиатов. Он выступает за союз России с Востоком, с мусульманскими странами, с Турцией, Индией, Китаем, за создание оригинальной славяно-азиатской цивилизации. В отличие от предшественников он видел мировое призвание России, выходящее далеко за пределы ее национальных, чисто «племенных» интересов.

К концу XIX века В. Соловьев, Н. Бердяев и другие мыслители внесли свой вклад в понимание данной проблемы, опираясь при этом на идеи своих предшественников: А. Герцена, П. Чаадаева, А. Хомякова, К. Леонтьева.

Безусловно, упомянутые русские мыслители занимали разные ниши в философском и культурном процессе, но тем интереснее для нас та палитра мнений о межкультурной коммуникации России, Запада и Востока, которая имела место в русской философии XIX века. Оригинальные идеи философов той поры не потеряли своей актуальности и в XXI веке.

Литература

1. Герцен, А. И. О романе из народной жизни в России [Текст] / А. И. Герцен // Собр. соч. в 8 т. – Т. 8. – М., 1975.
2. Герцен, А. И. Былое и думы [Текст] / А. И. Герцен // Собр. соч. в 8 т. – Т. 7. – М., 1975.
3. Герцен, А. И. Письма об изучении природы [Текст] / А. И. Герцен // Собр. соч. в 8 т. – Т. 2. – М., 1975.
4. Леонтьев, К. Н. Цветущая сложность [Текст] / К. Н. Леонтьев. – М., 1992.
5. Герцен, А. И. Дилетантизм в науке [Текст] / А. И. Герцен // Собр. соч. в 8 т. – Т. 2. – М., 1975.
6. Чаадаев, П. Я., А. И. Апология сумасшедшего [Текст] / П. Я. Чаадаев // Собр. соч. в 2 т. – Т. 1. – М., 1991.
7. Хомяков, А. С. О старом и новом [Текст] / А. С. Хомяков / Соч. в 28 т. – Т. 1. – М., 1975.
8. Бердяев, Н. А. Царство Духа и царство Кесаря [Текст] / Н. А. Бердяев. – М., 1995.

М. Дж. Тагаев
доктор филологических наук, профессор
Кыргызско-Российский Славянский университет
г. Бишкек, Кыргызстан

Ы. А. Темиркулова
аспирантка Кыргызско-Российского Славянского университета
г. Бишкек, Кыргызстан

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ (на примере Республики Кыргызстан)

Советская эпоха создала совершенно уникальное явление – культурно-языковое пространство, в основе которого лежит русский язык, русская и мировая культура. Это пространство в каждом регионе такой большой страны, как СССР, имело свою национально-культурную специфику. Русский язык и русская культура для многих народов, в том числе и для киргизов, явились живительным источником развития родного

языка и культуры, приобщения к мировому образовательному и научному пространству, к передовым технологиям. В то же время наблюдалась тенденция к абсорбированию в этом пространстве национальных языков и культур, к нивелированию их различий и национального своеобразия, сплавив все этносы в такое единое образование, как советский народ.

С обретением суверенитета в национальных республиках ситуация резко изменилась. Связано это с тем, что национальный язык и национальная культура являются непосредственным отражением, символом национальной самобытности этноса, своеобразия и уникальности культуры. Закономерно то, что рост национального самосознания, консолидация нации и движение к суверенитету возможно только через сохранение и развитие собственного языка и уникальной культуры. Эти процессы были характерны для всех постсоветских республик и для Кыргызстана в частности.

В этой связи были приняты в постсоветских республиках законы о государственных языках (в Кыргызстане – в 1989 году). В первые годы суверенитета (1991) на волне роста национального самосознания и первоначальной эйфории наблюдалось несколько гипертрофированное представление о функциональных возможностях киргизского языка. Казалось, что киргизский язык обрел все возможности для свободного развития и наконец получит широкое применение во всех сферах человеческой деятельности. Но время доказало обратное. Для полноценного развития государства, приобщения этноса к мировому образовательному, научному и культурному пространству, к новым технологиям недостаточно одного, пусть даже достаточно развитого языка. Эта была болезнь роста в процессе становления собственной государственности. Сейчас здравомыслящая элита общества и большинство населения страны понимает, что национальная ограниченность – это путь в никуда.

В этой связи проблемы межкультурной коммуникации и выбора языка-посредника между странами СНГ и мировым сообществом стоят особенно остро в настоящее время. На эту роль в Кыргызстане претендуют многие языки: русский, английский, турецкий, китайский и др. Особенно заметна в последнее время экспансия английского и турецкого языка. Активность английского языка проявляется в деятельности многочисленных международных и неправительственных организаций, знание его дает возможность для получения грантов и трудоустройства в странах дальнего зарубежья.

Турецкий язык и турецкая культура внедряются в страну под предлогом приобщения Кыргызстана к пространству тюркского мира. Надо сказать, турецкая сторона в этом направлении развивает бурную деятельность: на средства турецкой стороны создана и довольно успешно действует система школьных учреждений «Себат», где процесс обучения ведется на турецком языке; открыто несколько современных университетов, финансируемых Турцией, а также функционирует несколько религиозных учебных заведений исламского направления.

На этом фоне усилия российской стороны, направленные на сохранение и развитие русского языка в Кыргызстане, не отличались ни широтой, ни глубиной охвата и касались в основном адресной поддержки некоторых образовательных учреждений с русским языком обучения. Поддержка выражалась в виде помощи русскоязычным школам в приобретении учебников на русском языке, переподготовке учителей русского языка, проведение форумов и конференций и различных олимпиад по русскому языку для студентов и школьников.

В то же время не может не вызывать тревоги тот факт, что в силу объективных и субъективных причин за годы суверенного развития Кыргызстана обозначилась ярко выраженная тенденция постепенной утраты русским языком своих приоритетных позиций. С течением времени это может привести к тому, что подрастающее поколение в подав-

ляющем своем большинстве в ближайшие годы может безвозвратно утратить навыки русской речи (в настоящее время в Кыргызстане доля нерусского населения составляет около 90 %, из которой киргизов свыше 65 %).

Город Бишкек, где русский язык культивирован и активно используется во всех сферах коммуникации, создает иллюзию видимого благополучия с русским языком в Кыргызстане. Причем это обстоятельство (в глазах российских должностных лиц и специалистов) заслоняет тот факт, что за последние два десятилетия в сельской местности, где проживает около 70 % населения республики, выросло целое поколение молодых людей нерусской национальности, которое практически не владеет русским языком, следовательно, не вхоже в этнокультурное, гуманитарное пространство, образуемое русским языком.

Складывающаяся ситуация чревата негативными последствиями, так как в недалеком будущем это поколение начнет негативно (с точки зрения как Кыргызстана, так и России) влиять на этнокультурные процессы, на выбор политического курса страны, а также устанавливать чуждую идеологию.

Между тем, за полтора века российско-киргизских взаимных контактов и несколько десятилетий совместного проживания в рамках союзного государства СССР, благодаря былому русскому культурно-языковому пространству, несколько поколений киргизов на генетическом уровне обрели особую ментальность, обеспечивающую понимание и приятие ценностей русского народа, привили себе толерантное отношение к России. Не случайно большая часть киргизов, работающих в России, без особых затруднений адаптируется к местной социальной и культурно-языковой среде. Позитивное отношение населения полиэтнической страны к русскому языку и в целом к России обеспечило конституционное закрепление русского языка как официального языка в Кыргызстане.

Поэтому имеет смысл российской стороне отказаться от голого прагматизма и поиска сиюминутной выгоды, памятуя о том, что формирование русского мира, культурно-языкового и образовательного пространства через русский язык и на русском языке в сознании как киргизов, так и других народов, является для России долгосрочной и выгодной инвестицией в сфере образования в целях интегрирования народов Кыргызстана в российское культурно-ментальное пространство в ответ на геополитические амбиции Запада.

В первую очередь, такие инвестиции необходимо сделать в дошкольные и образовательные учреждения. Причем огромная, ничем не соизмеримая роль в укреплении русской речевой среды, сохранении и расширении русского культурно-языкового пространства в Кыргызстане принадлежит учебникам русского языка и русской литературы для нерусских школ. Как показывает почти вековой опыт, эти книги дают киргизским учащимся возможность не только получить качественное русскоязычное образование, но и открывают перед ними во всей глубине русский мир, раскрывают особенности русского мировосприятия и ментальности, вплетенные в языковые формы русского языка. А отсюда – приобщенность и приятие ими российских ценностей и приоритетов, которые были всегда понятны и близки киргизскому народу, которые стали в течение длительных тесных контактов частью его ментального сознания.

В настоящее время у киргизов вновь пробудился небывалый интерес к России, усилились мотивы к изучению русского языка, русской культуры и российской действительности. Дело в том, что в силу различных социально-экономических обстоятельств, по неполным данным, около миллиона трудовых мигрантов из Кыргызстана работает в РФ, что делает особенно актуальной проблему их адаптации к российской действительности. Многие из выезжающих не владеют практическими навыками русской речи, имеют весьма отдаленное, а зачастую и превратное представление о русской культуре. Как

показали социологические опросы среди мигрантов-киргизов, к числу наиболее сложных проблем в процессе адаптации к российской действительности они отнесли слабое владение русским языком, незнание русской культуры и культурно-поведенческих норм, характерных для россиян. Наличие данных компонентов позволяет мигранту: 1) облегчить процесс взаимопонимания между представителями разных культур; 2) более глубоко усваивать основные положения российского законодательства о миграции и другие правовые документы; 3) знать свои обязанности, отстоять свои права, защитить свою честь и достоинство в административных учреждениях и силовых структурах; 4) легче решать свои бытовые проблемы; 5) получить более престижную и высокооплачиваемую работу; 6) повышать свою квалификацию и создавать условия для карьерного роста; 7) получить качественное профессиональное образование на русском языке.

Несомненно, что, испытывая все эти трудности, мигранты, в свою очередь, оказывают мощное воздействие на своих детей, родственников и близких, говоря о необходимости изучать русский язык и знать русскую культуру.

Таким образом, в настоящее время, несмотря на конкуренцию с английским и турецким языком, у русского языка появилась в Кыргызстане объективная возможность не только сохранить Русский мир, но и углубить и расширить его границы. Культурно-языковое и информационное пространство, создаваемое русским языком, может стать основой межкультурных коммуникаций Кыргызстана с Россией и другими странами СНГ.

Однозначно в пользу использования киргизами русского языка в качестве средства межкультурной коммуникации высказался великий Ч. Айтматов, писатель и мыслитель, который был локомотивом киргизской литературы и стал ее своеобразным брэндом в мировой культуре. Являя ярчайший образец двуязычного писателя планетарного масштаба, он завещал нам как **модель развития личности путь двуязычия и культурной открытости.** Многие его идеи оказывались пророческими, но эта мысль является очевидной. Ведь национальная ограниченность гибельна как для личности, так и для этноса как исторической личности. Национальная языковая и культурная изоляция может привести к тому, что мы можем остаться на задворках мировой цивилизации, превратившись в одну из экзотических стран.

Выбор русского языка в качестве языка-посредника и транслятора межкультурных связей обусловливается его давней исторической ролью и объективными свойствами, заключающейся в его евразийской сущности. В Кыргызстане имеются все условия для развития и укрепления межкультурных коммуникаций на базе русского языка и русской культуры, а именно:

- законодательное признание русского языка в качестве официального языка Киргизской Республики;
- наличие и усиление в последнее время мотивов к изучению русского языка и познания русской культуры;
- наличие общего культурного, образовательного, научного и ментального пространства, сформированного за 3 века киргизско-российских отношений;
- наличие достаточного количества учебной, научной, художественной литературы в различных фондах, открытость доступа к информационному пространству на русском языке;
- наличие традиций изучения и преподавания русского языка.

В межкультурном диалоге языковое сознание двуязычной личности должно стать пространством межъязыкового и межкультурного диалога. Важно здесь реализовать принцип «сообщающихся сосудов», при котором происходит свободный информационный и культурный взаимообмен между контактирующими культурно-языковыми пространствами

М. В. Белозерова
кандидат исторических наук, доцент,
директор Института толерантности
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ ЯЗЫКА У КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Формирование культуры толерантности является одной из важнейших проблем современности. В огромном количестве определений «толерантности» наряду с декларацией принципов уважения и правильного понимания многообразия политических мнений, социального происхождения, собственности и т. д., значительное место отведено проблеме *терпимого отношения в сфере межнациональных, этноконфессиональных отношений, языковой коммуникации*. Последние актуальны для нашей страны, поскольку Россия является полиэтничным и поликультурным государством. Поэтому для многонациональной среды России остра и проблема разумного «языкового» соотношения: ***русского языка*** как государственного, как средства межнационального и межкультурного общения и ***национального языка***, который является средством сохранения традиционной культуры, истории, этнического самосознания и идентификации. Тем более что в межкультурном общении, несмотря на то, что его участники владеют языком титульного народа (в данном случае русским), всегда присутствуют конфликты между знанием и незнанием национального языка, между «чужими и своими». В значительной степени решение данной проблемы зависит от проводимой государством политики, главным образом, в сфере образования.

Форсированные темпы интеграции национальных меньшинств в советский период в структуру модернизируемого общества, так называемое «выравнивание культурного уровня» всех слоев населения, имели как положительные, так и негативные последствия. Положительные результаты были в достаточной степени полно рассмотрены в историографии. Именно в этот период были сделаны существенные успехи в создании системы образования, формировании слоя советской интеллигенции, повышении образовательного уровня населения страны, в том числе и так называемых «бывших национальных окраин», в частности, и сибирского региона.

В 1920-е гг. проблемы доступности и всеобщности образования решались путем создания сети национальных школ, национальных алфавитов, подготовки кадров из среды коренных народов. Однако уже в 1930–1950-е гг. государство отошло от данной линии. В этот период определилась *тенденция на «интернационализацию»* образования. Ряд законодательных актов, принятых в этот период, оказал негативное влияние на развитие национальных школ и изучение национальных языков. Так, Закон «Об укреплении связи школы с жизнью и дальнейшем развитии системы народного образования в СССР» (1958 г.), не отменяя принципа «школа на родном языке», предоставил право родителям учеников выбора языка обучения. Результатом стал массовый перевод большей части национальных школ на русский язык обучения [1, с. 391] в национальных районах Сибири, например, в Хакасии, Горной Шории и Горном Алтае. Введение принципа «интернационализации» образования было связано с несколькими причинами, и не только с отсутствием необходимых образовательных ресурсов (подготовленных кадров, учебников и литературы на национальных языках и т. д.), что является немаловажным и в настоящее время. Например, в Таштагольском районе Кемеровской области даже в конце 1980-х – начале 1990-х гг. из 28 учителей-шорцев общеобразовательных школ только 6 человек владели своим национальным языком и могли вести кружки и факультативы по изучению родного языка [2, с. 16]. Ситуация с тех пор не улучшилась. Но это так-

же связано с ростом межнациональных браков, что ведет к усилению ассимиляционных процессов, а также со сложившимся мнением коренных народов о достаточности для своих детей знания только разговорного родного языка. Последнее сформировалось под воздействием факторов, во многом связанных между собой:

- так, знание русского языка было более значимым для автохтонных этносов, в частности, для получения дальнейшего образования;
- формирование в 1960-е гг. у представителей коренных этносов отрицательного отношения к изучению родных языков в школе. Так, по мнению горно-алтайской исследовательницы Е. П. Кандараковой, современное поколение школьников в Горном Алтае воспитывается родителями, получавшими образование в 1960–1970-е гг. Они не желают, чтобы их дети в школах обучались родному языку, т. к. не владеют или плохо владеют им сами; считают, что он не пригодится им в будущем; в школах все активнее пропагандируется изучение иностранных языков [10].

Результаты «интернационализации» и приоритетного изучения русского языка проявились уже в 1950–1970-е гг. и особенно в конце 1980–1990-х гг., когда в среде коренных народов Сибири обозначилась тенденция к частичной утрате родного языка. Он в лучшем случае превращался в средство бытового общения, в худшем – национальная молодежь его утрачивала практически полностью. Углубление этой тенденции наблюдается вплоть до настоящего времени и не только в среде коренных народов, проживающих в регионах, в которых они составляют незначительную часть населения и не имеют автономных образований, например, в Кемеровской области, где эта тенденция проявилась более ярко. Так, у шорцев и телеутов к середине 1980-х гг. родной язык сохранился лишь на уровне бытового общения. При этом дети дошкольного и школьного возраста им почти не владеют [3]. Но эта тенденция была отмечена и в автономных образованиях – например, в Республиках Хакасия и Горный Алтай. В Хакасии в советский период хакасский язык изучали только до 50 % школьников-хакасов. Вплоть до настоящего времени в школах хакасский язык изучают не как родной язык, а как второй. При этом количество детей, изучающих его, уменьшается. В результате к началу 2000-х гг. в хакасских семьях хакасский язык стал «вторым языком», в отличие от русского, которым дети владеют с раннего детства [4, с. 615].

Сложившаяся ситуация вызывает беспокойство у национальной общественности и части коренного населения. Именно это стало одним из факторов дестабилизации общественно-политической ситуации в национальных районах Южной Сибири в конце 1980-х – начале 1990-х гг., формирования и усиления сепаратистских тенденций. Частичная утрата родного языка вплоть до настоящего времени представителями коренных народов Южной Сибири рассматривается как фактор, влияющий на процесс исчезновения национального самосознания и идентификации.

Одним из средств регуляции межнациональной обстановки на региональном уровне могут выступать различные проекты и программы, разрабатываемые представителями коренных народов и поддержанные органами власти и органами образования. В них значительное место отводится изучению родного языка в сочетании с воспитанием межэтнической толерантности, начиная с детского возраста. В течение 1990-х – начале 2000-х гг. они разрабатывались и в ряде регионов Южной Сибири. К таким проектам, например, относится организация культуротворческих школ и дистанционного обучения для школьников – представителей автохтонных этносов, проведение «уроков этнической толерантности». Кратко остановимся на характеристике таких проектов.

Организация культуротворческих школ предполагает интеграцию родного языка, традиционной культуры, религиозных знаний в систему школьного образования. Общеобразовательная школа должна формировать у ученика целостную систему знаний, уме-

ний и навыков. Этнический компонент, по замыслу кураторов эксперимента, предполагает развитие творчества, системы ценностей личности, самообучения и самовоспитания, формирование национального самосознания [5, с. 7, 9, 11; 6, с. 14]. В настоящее время программа реализуется на базе 5 средних общеобразовательных школ в Республике Алтай (Онгудайский район, ООТП «Каракольский этно-природный парк «Уч-Энмек»).

Программа проведения «уроков этнической толерантности» в рамках гражданско-правового образования поддержана Европейской Комиссией ЮНЕСКО и реализуется на базе гимназии № 3 г. Новосибирск, а также апробирована в ряде регионов Сибири, в том числе в Республиках Алтай и Хакасия, в Кемеровской области (Горной Шории). Ее цель – содействие формированию и развитию умений и навыков межкультурного диалога и толерантного межкультурного, в том числе языкового и межнационального, взаимодействия у детей и молодежи в полиэтничном обществе. Один из основных элементов этой программы – изучение особенностей традиционной культуры (языка, религиозных верований, фольклора, истории и т. п.) и обычного права различных этносов Сибири [7, с. 2, 7].

Технология организации дистанционного обучения («Антенны») для школьников – представителей автохтонных этносов была разработана и апробирована на базе Новосибирского госуниверситета в начале 2000-х гг. Структура дистанционного обучения: *вуз* как организатор образовательного процесса (аналог приемопередающего центра) – *обучаемые* (аудитория, на которую и для которой осуществляется вещание) – *образовательная среда* (аналог радиоэфира, в котором распространяются радиоволны). При такой организации обучаются не менее 300 студентов. К 2005 г. действовало 9 таких «Антенн», в том числе в Республике Алтай и Кемеровской области (пос. Шерегеш Таштагольского района), планировалось охватить все территориально-национальные образования, в том числе и Республику Хакасия. Основными направлениям работы с молодежью были: оказание помощи старшеклассникам – представителям коренных народов в получении образования в области точных и естественных наук, поддержка программ, ориентированных на сохранение национальных языков, культуры, этнической памяти коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; подготовка и осуществление льготного набора в группу по изучению языков народов Сибири на гуманитарном факультет НГУ [8, с. 275, 278, 283, 288].

Тем не менее, следует отметить, что, несмотря на все предпринимаемые меры, ситуация с изучением родного языка в национальных районах Южной Сибири остается сложной. Вплоть до настоящего времени в ряде регионов, например, в Хакасии, Горной Шории, не было разработано и введено в учебный процесс каких-либо программ, которые могли бы способствовать обучению родному языку [1, с. 395; 9, с. 108]. В лучшем случае его изучение ведется на факультативной основе. У представителей коренных народов сохраняется и суждение о том, что русский язык более значим для детей в их будущей жизни. Данное положение консервируется и на уровне государственной политики и даже при создании нормативно-правовой базы на региональном уровне, как, например, в Хакасии, где хакасский язык получил статус государственного. Однако вплоть до настоящего времени ни органы местной власти, ни сами дети и их родители этого субъекта РФ не выражают особого желания изучать «второстепенные» предметы, к которым относится и хакасский язык [1, с. 394]. Продолжает оставаться сложным и положение в Горном Алтае, хотя там и организовано обучение родным языкам. Однако эти программы не затрагивают ряд малочисленных народов, например, тубаларов, кумандинцев, так как в настоящее время они не проживают компактно и не имеют населенных пунктов, в которых можно было бы организовать школы [10, с. 414]. А значит, конфликт между «своим» языком и русским в межкультурном общении продолжает сохраняться, как продолжают существовать и факторы для обострения межэтнической напряженности.

Литература

1. Боргояков, С. А. Развитие национальной школы Республики Хакасия в условиях модернизации образования / С. А. Боргояков // Образование и устойчивое развитие коренных народов Сибири. Материалы Международной научно-практической конференции (г. Новосибирск, 26–28 апреля 2005 г.). – Новосибирск: Нонпарель, 2005 .
2. ГАКО. Ф. П-75. – Оп. 63. – Д. 114.
3. Доклад Ассоциации телеутского народа «Эне-Байат» «Телеуты на грани веков: быть или не быть…» / Личный архив М. В. Белозеровой.
4. Боргоякова, Т. Н. Языковой материал и его представление в учебно-методических комплексах / Т. Н. Боргоякова // Образование и устойчивое развитие коренных народов Сибири.
5. Жерносенко, И. А. Опыт реализации культурологической парадигмы образования в условиях реформирования школы / И. А. Жерносенко // Культуротворческие школы Каракольской долины: поиск, эксперимент, опыт. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006.
6. Мамыев, Д. И. Роль национальной духовной культуры в формировании ценностных критериев личности школьника / Д. И. Мамыев // Культуротворческие школы Каракольской долины: поиск, эксперимент, опыт. – Барнаул: Мастер-Принт, 2006.
7. Новак, О. Ю. Методические рекомендации по проведению уроков этнической толерантности / О. Ю. Новак. – Новосибирск, 2005.
8. Образование для коренных народов Сибири: социокультурная роль Новосибирского государственного университета / Н. С. Диканский, Ю. В. Попков, В. В. Радченко, И. В. Свиридов и др. – Новосибирск: Нонпарель, 2005.
9. Тенешева, О. Н. Шорская народная культура в системе дополнительного образования / О. Н. Тенешева // Кай – культурное наследие шорского народа. Материалы Первого симпозиума по изучению форм шорского народного эпоса. – Кемерово: ОАО «Кузбасс», 2006.
10. Кандаракова, Е. П. О сохранении языков и культуры малочисленных народов северного Алтая / Е. П. Кандаракова // Образование и устойчивое развитие коренных народов Сибири. Материалы Международной научно-практической конференции (г. Новосибирск, 26–28 апреля 2005 г.). – Новосибирск: Нонпарель, 2005 .

А. А. Насонов

аспирант лаборатории этносоциальной и этноэкологической геоинформатики
Кемеровский государственный университет

ЛАМАИЗМ НА ТЕРРИТОРИИ ЮЖНОЙ СИБИРИ: ПРОБЛЕМЫ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

В современном мире, где активно развиваются две противоположные тенденции: с одной стороны, глобализация культур (появление в жизни народов мира все больше универсальных черт, доминирование массовой «усредненной» культуры), с другой, осознание уникальности и необходимости сохранения и развития своей духовной традиции, все более актуальными становятся вопросы толерантности. Однако само это понятие очень часто понимается весьма узко и неоднозначно. В данной статье предпринимается попытка рассмотреть понятие «толерантность» в межконфессиональном контексте на примере Южной Сибири, а также оценить потенциал ламаизма (северного буддизма) для развития межрелигиозного диалога.

Англоязычное понятие «tolerance» соответствует в русском языке понятию «терпимость» [1]. Но если рассматривать толерантность в контексте межконфессиональных отношений, можно говорить о нескольких смысловых уровнях, которые отражают как отношения между приверженцами разных вероучений, так и взаимодействие общества и конфессий. Уровнем, следующим за полным или частичным неприятием, отрицанием ре-

лигиозности как таковой или конкретной веры, а также за уровнем безразличия, является терпимость. Однако данное понятие, производное от глагола «терпеть», подразумевает в первую очередь знание о существовании рядом иного мировоззрения и лояльно-безразличное к нему отношение, что само по себе немаловажно. Однако в контексте межрелигиозных отношений это только первый шаг к достижению контакта между религиями и культурами. Целью их взаимодействия в конечном итоге должен стать постоянный диалог для решения различного рода проблем, присутствующих в общественной жизни (социально-экономических, общественно-политических, духовно-культурных), а также противоречий межрелигиозного характера (избежание конфликтов на почве различного понимания сути прозелитизма [2], изоляции и нейтрализации радикальных течений).

В нашем понимании, толерантность в межконфессиональном контексте подразумевает несколько элементов: во-первых, веротерпимость и «веровосприятие» (переход от отрицания и безразличия к активному восприятию, попытке понять); во-вторых, информированность об ином (отличном от своего собственного) миропонимании; в-третьих, установка на избежание конфликтных ситуаций (готовность к диалогу); в-четвертых, взаимодействие между конфессиями в решении проблемных вопросов; в-пятых, равенство стартовых возможностей конфессий с учетом этнической специфики; и, наконец, конкуренция посредством ненасильственных методов («конкуренция слова», а не «конкуренция силы»).

Характеризуя религиозную ситуацию в Южной Сибири и рассуждая о вопросах толерантности, следует заметить, что здесь, как и во многих других регионах России, идет активный процесс духовного возрождения – обращение к своим духовно-культурным корням после отрицания всего религиозного в советский период. Он сопровождается, с одной стороны, восстановлением в духовной жизни населения традиций «старых» конфессий (православия, ламаизма, шаманизма и ислама), с другой, активной деятельностью «новых» (альтернативных традиционным для Сибири) учений (католицизма, протестантизма и др.), которые имеют относительный успех благодаря духовному поиску, характерному для сегодняшнего дня. Вместе с тем, наблюдается тенденция к универсализму – попытки соединения элементов разных конфессий, что ярко прослеживается на примере рерихианства. Являясь общественным движением, изучающим и популяризирующим деятельность членов семьи Рерихов, оно пытается соединить черты буддизма и христианства, представляя интересные способы их сочетания в мировоззрении одного человека. Развитию этого феномена повседневной жизни способствует то, что за период тотального отрицания всего религиозного в XX в. элементы разных религий были вытеснены из публичной жизни в сферу бытовой обрядовости [3], где они переплелись и были отчасти обезличены, составив набор привычных повседневных действий. Это стало одной из причин современного процесса «синкретизации» – взаимопроникновения постулатов отдельных религий и сочетания их в сознании верующих, т. е. приверженность разным религиозным системам на разных бытовых уровнях.

Помимо всего прочего, бурный рост религиозности населения Южной Сибири породил опасность перерастания религиозной ситуации в конфликтную плоскость из-за столкновения интересов и конкуренции основных конфессий, минимальной информированности приверженцев вероучений о деятельности друг друга, вовлечения населения в деятельность тоталитарных сект.

В контексте межрелигиозного диалога применительно к Южной Сибири весьма интересен «толерантный» опыт ламаизма. Обстоятельства исторического пути северной ветви буддизма предопредели задолго до наших дней, когда стали формулироваться установки на толерантность, специфические черты, позволяющие характеризовать эту мировую религию как наиболее веротерпимую и способную к диалогу. Среди них: 1) принцип «ахимсы» (принцип недеяния), отрицающий возможность применения насилия ко всему живому, начиная от насекомого и заканчивая человеком; 2) высокая адаптивность к новым условиям и способность к взаимодействию, взаимопроникновению

(«синкретизации»); 3) наличие доктринальных, мировоззренческих отличий от других конфессий, в первую очередь, от христианства и ислама (отсутствие четко определенной фигуры бога, признание возможности достижения нирваны разными путями); 4) развитость экологических установок.

В современных условиях залогом формирования толерантного отношения к другим конфессиям может являться комплекс мер и стремлений как самого общества, так и государственной власти. В первую очередь, важно воспитание в духе толерантности через доведение до сознания формирующейся личности понимания того, что Россия в целом и Южная Сибирь, в частности, являются не монорелигиозными, а традиционно имеющими опыт мирного сосуществования и взаимодействия различных вероучений. Важно еще и то, что неприятие иного мировоззрения зачастую происходит от незнания и непонимания его сути («мы боимся того, чего не знаем»). Поэтому важной составляющей формирования толерантных отношений в обществе является доступ его членов к получению информации об учении и историческом пути основных конфессий посредством разнообразных источников (телевидения, Интернета, периодических изданий образовательных программ вузов и др.). Как представляется, в основе государственной политики должна лежать установка на равенство всех религий перед законами, равенство их стартовых возможностей (в первую очередь, экономических). Функция государства должна состоять в четкой ориентации приверженцев той или иной религии на мирные (неконфликтные) способы конкуренции и разрешение противоречий. Также для формулирования основных направлений государственной политики по религиозным вопросам для территории Южной Сибири важно учитывать опыт ламаизма.

Литература

1. Новый англо-русский словарь: Ок. 160000 слов и словосочетаний [Текст] / В. К. Мюллер, В. Л. Дашевская, В. А. Каплан. – 4-е изд., стер. – М.: Русский язык, 1997. – С. 761.
2. Казьмина, О. Е. Проблема прозелитизма и формирование новой религиозной ситуации в России [Текст] / О. Е. Казьмина // Вестник Московского университета. – Сер. 8. История. – 2007. – № 6. – С. 71–72.
3. Сагалаев, А. М. Алтайцы: старая религия и «новая» идеология [Текст] / А. М. Сагалаев // Народы Сибири: права и возможности / редкол.: А. П. Деревянко (отв. ред.), Н. А. Алексеев, И. Н. Гемуев, И. В. Октябрьская. – Новосибирск, Изд-во ИАиЭт СО РАН, 1997. – С. 67.

Ж. М. Аубакир
кандидат филологических наук, доцент

Ф. А. Гайнуллина
кандидат филологических наук, доцент
Семипалатинский университет им. М. О. Ауэзова
Казахстан

ТВОРЧЕСТВО ШАКАРИМА КУДАЙБЕРДИЕВА И ДУХОВНОЕ БЫТИЕ НАРОДА

Творческое наследие казахских поэтов начала XX столетия – своеобразный «золотой век» в развитии литературы и национальной духовности. Сегодня все активнее раскрываются «белые пятна» истории. С благодарностью и радостью мы воспринимаем «возвращенные» имена. К именам «возвращенцев» казахской литературы относится и Шакарим Кудайбердиев, чье 150-летие будет широко отмечаться под эгидой ЮНЕСКО в 2008 году как в Республике Казахстан, так и за ее пределами.

Исследование литературного процесса начала XX века, разумеется, требует выяснения вопроса, касающегося особенностей и закономерностей казахской литературы этого периода. Известно, что включение в литературный процесс реабилитированных писателей – **Шакарима Кудайбердиева**, Мыржакыпа Дулатова, Ахмета Байтурсынова, Магжана Жумабаева, Жусипбека Аймауытова и др., творчество которых целиком или частично относится к рассматриваемому периоду, существенно меняет прежние представления о казахском литературном процессе, вызывает необходимость по-новому осмыслить проблему преемственности в казахской литературе.

Рассматривая казахскую литературу XX века как единый, цельный художественный мир, нельзя не заметить того огромного места, которое в нем занимает творчество Шакарима. В большей степени это связано с новым пониманием роли литературы и назначения художника в обществе.

В статье «Поэты послеабаевской поры», опубликованной в 1918 году в пятом номере журнала «Абай» (авторы – М. Ауэзов и Ж. Аймауытов: – А. Ж, Г. Ф.), были четко обозначены причины роста писательского отряда и литературы вообще. Так, по мнению авторов, этот рост «связан с пробуждением национального самосознания. Основа же этого пробуждения усматривается в трех факторах: деятельность Абая, выпуск газеты «Казах» и духовное развитие народа, повернувшегося лицом к науке и образованию» [1].

Далее мы знакомимся с оценкой авторов статьи художественных форм казахского поэтического искусства и поисков литературного кредо: «Группа поэтов, таких, как М. Жумабаев, М. Дулатов, С. Торайгыров и А. Маметов, увлечены миром чувств. Это – лирические поэты. Другая группа – А. Байтурсынов, С. Донентаев, **Шакарим**, Б. Утетлеуов – поэты-«народники». Поэзия второй группы художников оказывается более понятной и доступной простому народу…» [1].

Шакарим своим творчеством явил мастерское решение проблемы традиции и новаторства. Казахская литература, как известно, в своем становлении и развитии опиралась на фольклор, творчество акынов, а также на художественный опыт Востока и Запада. Эти начала также питали поэзию Шакарима.

Шакарима смело можно назвать летописцем своей эпохи, а его творчество – энциклопедией народной жизни, так как его реалистическое перо правдиво отобразило почти вековой период в судьбе казахского народа. Девиз его творчества – восхождение народа к прогрессу. Его деятельность на ниве науки и поэтического искусства воплотила в себе жизнь и духовное бытие народа; духовные ценности, сотворенные народом, вознесли его на уровень самого передового деятеля культуры после смерти Абая. Известный казахский писатель С. Муканов, исследуя народные корни творчества Абая, писал: «…без казахского устного народного творчества, без Бухара – жырау, Махамбета, Шортанбая не было бы и самого Абая. Неиссякаемым родником был не Абай, а народ, породивший его…» [2 , 153–154]. То же самое мы могли бы сказать и о Шакариме.

Являясь одним из талантливых учеников Абая, Шакарим сумел сполна донести до народных масс и читательской аудитории основные положения художественной концепции великого поэта. В опубликованной в 1934 году статье «Поэтическое окружение Абая», увидевшей свет в журнале «Адебиет майданы» («Литературная арена»), Мухтар Ауэзов решительно обозначил конкретные имена учеников поэта: «Таких учеников – четверо. Двое из них – Акылбай и Магауия – сыновья поэта. Оба они умерли в 1904 году – в год смерти отца. Другие два поэта – Кокбай и Шакарим. Именно названные четыре поэта максимально приблизились к глубинной сути абаевской поэзии» [3].

Мировоззрение Шакарима было противоречивым и сложным, в нем переплелись гуманизм и просветительство, религиозность и романтика высоких идеалов, аскетизм и религиозный морализм, высокая нравственность и философское мировидение. Размышления о ценностях человеческих страстей глубоки и полны скептицизма:

Явился в мир ты голышом,
Уходишь – в рубище одет.
За счастьем ты спешишь бегом,
Как знать: догонишь или нет?
Добра ты сколько б не скопил,
Оставишь все. То сон пустой.
Добро скопив, лишь им ты жил,
Но не возьмешь его с собой.
Друзей не счесть, унижен враг,
Ты все обрел, чего хотел.
Ведь это счастье как – никак,
Завидный, может быть удел.
Не счесть богатства твоего,
О чем тебе еще мечтать?
Но толк какой? Ведь ничего
С собой не сможешь ты забрать.
Коварен мир. Он как поток,
А мы – соломинки. Мы с ним
Летим, куда укажет рок,
И наш полет неудержим… [4, 298–299].

В поэтическом творчестве Шакарима немало примеров романтического и реалистического воссоздания бытия и окружающей действительности. Поэт – тонкий знаток человеческой души. В привычном художник умеет уловить необычное и своеобразное. У него есть свои симпатии и антипатии. Он восхваляет в человеке честность, правдивость. А лгунов и хитрецов презирает. В своих произведениях поэт размышлял как о мироздании и Вселенной, так и о месте и назначении человека на земле. Он писал о вечном противоборстве добра и зла, о правде и лжи, о разуме и сердце:

Если, думая о людях, ты решишь, какой в том толк:
Этот, как лиса завистлив, этот злобен, словно волк.
Вот каков мир непонятный, мир насилья, мир вражды,
Стало быть, исчезла жалость, сострадание и долг?
Может быть, таких понятий вообще нет на земле?
То, что есть они на свете, значит, лгали вам и мне?
Внешне выглядит пристойно образованный народ
До тех пор, пока тобою не изучен он вполне… [4, 305].

Движимый жаждой познания, после мучительных и кропотливых поисков Шакарим Кудайбердыулы пришел к пониманию того, что «основой для хорошей жизни должны стать честный труд, совестливый разум, искреннее сердце». По мнению Шакарима, смысл и нравственное совершенствование человека сводятся к следующему: «Человеческую скромность, справедливость, доброту в их единстве я называю мусульманским словом уждан, русским – совесть. Уждан – совесть. Что это такое? Кто ее создает? Некоторые, отвечая, говорят, что это – человечность, честь. По-моему, это все равно, что говорить о совести» [5, 71]. Именно из совестной глубины рождается человеческое достоинство, проявляющееся внешне как честь, которая и определяет нравственные границы поведения.

В свое время древнегреческий философ Демокрит, живший на рубеже V и IV веков до н. э., не знал специального слова «совесть». Но он требовал нового понимания постыдного: «Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других… Должно стыдиться самого себя столько же, сколько других, и одинаково не делать дурного, останется ли оно никому

неизвестным или о нем узнают все… Но наиболее должно стыдиться самого себя, и в каждой душе должен быть начертан закон: не делай ничего непристойного…» [6, 158]. Как видно, это было осмыслено исторически довольно рано.

Шакарим осознавал, что надо жить и трудиться по-новому. Его гуманизм коренился в родном фольклоре и восточной литературе, которая ему была близка с ранних лет. По воспоминаниям сына поэта, Ахата Кудайбердиева, мать Шакарима – Толебике, хорошо знавшая арабскую грамоту, научила его азам арабского письма. «Уже с малых лет Шакарим знал наизусть все сказочные истории из «1001 ночи», множество стихотворений арабских и персидских поэтов, мог воспроизвести наизусть казахские народные эпосы «Ер-Таргын», «Кыз Жибек», цитировал поэтов древности – Бухара-жырау, Асана Кайгы, Марабая и других. Из его уст я сам не раз слышал отрывки этих произведений…» [7]. О своем приобщении к сокровищнице мировой культуры Шакарим пишет в одном из своих стихотворений:

Смолоду язык турецкий изучил я не от скуки:
Потому что на турецкий переведены науки.
Я не знал в ученье лени – мне из тьмы сверкнуло солнце,
Стали мне понятны краски, запахи земли и звуки,
Пробудило меня рано поэтическое слово.
Понял я, в чем тайна мира, мироздания основа,
Через лирику Востока… [4, 300]

Он был последовательным глашатаем и певцом единения народов, видя достоинство личности не в национальной принадлежности, а во вкладе в духовную сокровищницу. Ему равно были дороги и близки Хайям и Пушкин, Гете и Низами, Лермонтов и Толстой, другие корифеи мировой классики. По его убеждению, историей увековечен тот художник, который соединяет в себе патриотизм с любовью и интересом к другим народам.

Когда казахская литература начала XX века стала пополняться новыми именами, Шакарима уже знали как ученого, который в поисках знаний посетил библиотеки различных крупных городов мира, он был известен как автор многогранных произведений, охватывающих различные проблемы своего времени: «Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханов» (Оренбург, 1911), «Зеркало казахов» (Семей, 1912), «Калкаман-Мамыр» (Семей, 1912), «Енлик-Кебек» (Семей, 1912) и др.

Надо отметить, что в произведениях Шакарима, написанных в разных жанрах, широко представлены его художественные пристрастия и эстетические вкусы. Произведения художника обнаруживают его обширный кругозор, начитанность, а внимательное отношение к тексту свидетельствует о его почтительном отношении к Слову.

Поднимаемые Шакаримом философские проблемы широки и многоплановы, носят мировоззренческий характер. Именно на многоплановость творчества поэта и опирались его последователи.

С именем Шакарима связан, таким образом, не только рассвет социально-философской поэзии гражданского мужества, но и жанрово-тематическое, художественное обогащение казахской литературы.

Черпавший силы из недр народной жизни, а также из бессмертных произведений восточной, русской и западной литературы, Шакарим опирался прежде всего на демократические традиции казахского словесного искусства, а исторические обстоятельства начала XX века способствовали тому, что в мировом масштабе начинает складываться особый тип культуры, основанный на единстве мировоззренческих позиций.

Литература

1. Ауэзов, М. О., Аймаутов, Ж. Поэты послеабаевской поры // «Абай», 1918. – № 5.
2. Муканов, С. Яркая звезда. – Алматы: Санат, 1995. – С. 272
3. Ауэзов, М. Поэтическое окружение Абая // Әдебиет майданы («Литературная арена»). – 1934.

4. Поэты Казахстана (Вступительная статья, составление, биографические справки и примечания М. М. Магауина). – Л., 1978. – С. 608.
5. Шакарим Кудайбердиев. Три истины. – Алматы, 1991.
6. Материалисты Древней Греции. – М., 1995.
7. Шәкерімұлы А. Менің әкем, халықұлы – Шәкерім. Жұлдыз. – № 11. – 1992.

Ван Чаньцзюань, Моу Сяньмин
Институт китайского языка Даляньского университета иностранных языков
г. Далянь, Китай
Институт Конфуция в Новосибирском государственном техническом университете
г. Новосибирск

К ВОПРОСУ О СПЕЦИФИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА В ИНСТИТУТЕ КОНФУЦИЯ В НГТУ

Институт Конфуция – некоммерческое образовательное учреждение, созданное правительством КНР с целью улучшения взаимодействия между Китаем и другими странами посредством обучения китайскому языку и национальной культуре. Первый Институт Конфуция был открыт в 2004 году в столице Южной Кореи – городе Сеуле. В 2007 году в мире насчитывалось уже более 145 институтов в 54 странах мира, в том числе 12 институтов в России, которые находятся в Москве, Санкт-Петербурге, Новосибирске, Иркутске, Владивостоке, Улан-Удэ, Благовещенске, Казани.

Институт Конфуция организует следующие виды деятельности и мероприятия: преподавание китайского языка, подготовка и аттестация преподавателей китайского языка, поддержка научных исследований в области китаеведения, проведение научно-просветительских мероприятий, направленных на продвижение китайского языка и китайской культуры и др.

7 сентября 2007 г. состоялась торжественная церемония открытия Института Конфуция в Новосибирском государственном техническом университете (НГТУ), в которой приняли участие член Госсовета КНР Чен Чжили, министр образования КНР Чжоу Цзи, ректор Даляньского университета иностранных языков Сунь Юйхуа, губернатор Новосибирской области Виктор Толоконский и еще около 150 официальных лиц г. Новосибирск. Китайским партнером является Даляньский государственный университет иностранных языков.

Главной функцией Института Конфуция в НГТУ является ознакомление русских граждан с китайским языком и китайской культурой. В настоящее время в нашем институте обучается около 100 студентов. Они учатся на курсах начального, среднего и продвинутого уровней изучения китайского языка. Большинство студентов начали изучение китайского языка с нуля. За 3 месяца они выучили около 300 иероглифов. За это недолгое время студенты получили общее представление о китайском языке и о китайской культуре. Они могут вести беседу на темы, касающиеся учебы, проживания, простейших действий по обмену валюты, покупок, поздравления с Новым годом и днем рождения и т. д. В чем специфика преподавания нашего института? Мы подвели следующие итоги.

Необходимы различные методические приемы, которые преподаватели китайского языка разработали по ходу занятий. Наиболее удачные, на наш взгляд, следующие:

1. Выбор подходящего пособия

Пособие – это неотъемлемая часть преподавания китайского языка. Оно играет очень важную роль и для преподавателя, и для студентов. Поэтому качественное пособие способствует успешному освоению студентами языка. Один курс обучения рассчитан

на 90 академических часов, занятия проводятся два раза в неделю по три часа в вечернее время. Многие студенты пришли с работы, они устали и хотят простого человеческого общения. Поэтому мы выбрали пособие, где коммуникативное содержание занимает бóльшую часть текстов. Это пособие называется «Новый объект», оно составлено Хэлунцзянским университетом и русским специалистами. Прагматическая черта данного пособия очень удовлетворяет наших студентов.

2. Адресный метод для студентов Института Конфуция

Наши курсы – это вечерние курсы. Отличительная особенность наших курсов заключается в большой возрастной разнице наших студентов. Их возраст – от 18 до 60 лет. Поэтому очень сильно различается их способность понимать и анализировать новые грамматические конструкции, воспринимать фонетические особенности китайского языка, а также способность овладеть иероглификой, то есть письменной речью. Также у них очень разный уровень языковой компетенции.

Цели изучения китайского языка тоже разные. Одни учат язык для бизнеса, другие – для личного интереса, третьи – для поездки в Китай. Как преподавать китайский язык в таких ситуациях? Как индивидуально заниматься со студентами? Исходя из этого и на основе учебного плана, мы старательно разрабатываем содержание каждого урока. Мы делаем так, чтобы начало урока было общим для всех студентов, а диалоги и беседы составляются с учетом разнообразных интересов слушателей. Так нам удается выполнить одновременно три задачи: идет овладение учебным материалом, осуществляется общение студентов на китайском языке, приближенное к реальным ситуациям, и при этом мы выполняем требования студентов с разными целями изучения китайского языка.

3. Высокая эффективность на занятиях по китайскому языку

Большинство наших студентов днем работают, а вечером приходят на занятия. Между занятиями у них нет времени для повторения и подготовки к следующему уроку. Многие вынуждены из-за командировок часто пропускать занятия. Вот потому мы очень ценим время на уроках и заставляем студентов очень активно поработать. Студенты должны запомнить все содержание занятия и не забыть его до следующего раза. Поэтому мы начинаем каждый урок так, как всегда начинается любой разговор, деловой или личный. Задаются вопросы о самочувствии, погоде, прошедшем или наступающем празднике, обсуждаются актуальные новости. Живой интерес всегда вызывает тема праздников: студенты сравнивают традиции и обычаи России и Китая. Таким образом затрагивается и страноведческий аспект. Беседы на такие темы – это как будто гимнастика перед основной тренировкой. Далее мы повторяем и закрепляем материал предыдущего урока. После перерыва-перемены мы переходим к новому материалу. Мы также даем разные упражнения для закрепления пройденного содержания и предлагаем студентам ситуации для составления диалогов и описаний, чтобы создать искусственную языковую среду для коммуникации.

4. Обучать незаметно

Чтобы повысить эффективность каждого занятия и создать у студентов хорошую мотивацию к изучению языка, мы разработали методы незаметного обучения. Например, во время перемены, когда студенты покидают аудиторию, мы приглашаем их отдохнуть некоторое время в библиотеке Института Конфуция. Здесь также находится телевизор, который принимает 46 каналов китайского телевидения. Студентам очень нравится смотреть различные передачи: ток-шоу, художественные фильмы, прогноз погоды и даже рекламные ролики. Китайское телевидение для студентов – живое окно в страну, которая их так интересует. Они с искренним интересом смотрят и слушают телевизор, ищут на экране знакомые иероглифы, задают вопросы по поводу увиденного. При этом уже часто сами стараются расспрашивать на китайском языке. Наш институт располагает хорошей библиотекой для своих студентов. Во время перемены и после занятий многие студенты просматривают дополнительные учебные пособия, книги по истории и культуре Ки-

тая. Многие студенты получают книги нá дом для более детального изучения. Позже они обсуждают с учителем прочитанное. Так во время перемены студенты и отдыхают, и одновременно учатся новому, а мы достигаем индивидуальных целей обучения.

5. Преодоление трудностей

Преподаватели китайского языка часто сталкиваются с тем, что многие студенты никак не могут овладеть монологической речью. Они могут отвечать коротко на вопросы или сами задать очень короткий вопрос, но им трудно бывает описать свою квартиру или рассказать о собственном завтраке. У нас есть несколько приемов, как можно такому студенту «развязать язык». Один из таких приемов – разучивание детских стихотворений. Детские стихи, как правило, короткие, легкие и наивные. Четыре или шесть веселых строчек быстро запоминаются, рифмы легко повторяются. Таким образом, мы решаем несколько задач: во-первых, мы тренируем и закрепляем необходимую лексику, т. к. стараемся подбирать стихи со словами текущего урока. Во-вторых, знакомясь со стихотворением, студенты с радостью узнают знакомые иероглифы и быстро запоминают новые. В-третьих, происходит обогащение словарного запаса. В-четвертых, стремясь не нарушать рифму, студенты больше внимания уделяют произношению. И пятое, во время последующих занятий мы между делом хором повторяем одно-два стихотворения. Это занимает максимум две-три минуты, но вносит дополнительное оживление в атмосферу урока и «развязывает язык» студентам.

6. Изучение самого нужного

Как мы уже отмечали, в нашем Институте преподавание ведется на трех уровнях: начальном, среднем и продвинутом. Так как в настоящее время интерес в России к китайскому языку существует не только у туристов, но и у представителей бизнеса, внешнеторговых и экономических организаций, то нашим преимущественным отличием является широкий охват не только бытовых тем, но и деловая направленность тематики и лексики. Для продвинутого уровня мы планируем разработать также дополнительный курс «Деловой китайский язык». На этом курсе будут изучаться такие темы, как «Деловая беседа», «Заключение контрактов», «Банковские расчеты и кредиты», «Экономическое и техническое сотрудничество», «Посещение выставок и промышленных предприятий», «Деловая и внешнеторговая документация», «Международная конференция».

7. Богатая культурная информация

Как известно, Китай – государство с древнейшей историей, которая насчитывает около 5 тысяч лет. Территория Китая занимает площадь почти в 10 млн. км^2, поэтому здесь чрезвычайно разнообразный климат. Большинство изобретений, которыми весь мир пользуется до сих пор, были сделаны еще в древнем Китае. Поэтому неудивительно, что наши студенты интересуются самыми разными аспектами: природой и архитектурой, историей и медициной, каллиграфией и философией, китайской кухней и китайскими боевыми искусствами. Студентам предоставлена возможность получать богатую информацию из разных печатных источников, в том числе и из еженедельной прессы Китая. Но только читать и вести беседу на китайском языке для студентов мало. Как говорит русская пословица: «Лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать». Поэтому библиотека Института Конфуция располагает также значительной по объему фильмотекой. Тематика фильмов очень разная: это и художественные фильмы, и фильмы со страноведческой направленностью. Студенты имеют возможность смотреть фильмы дома, что для них очень удобно. Помимо этого мы регулярно проводим мероприятия, которые также прививают любовь и интерес к китайскому языку и китайской культуре. Это конкурс китайских песен, соревнования по каллиграфии, совместный отдых за городом и многое другое. Мы регулярно сообщаем о всех мероприятиях Института Конфуция на нашей страничке в Интернете. Все перечисленные выше приемы в своей совокупности позволяют нам поддерживать интерес у студентов к изучению китайского языка и соответсвенно к самой стране и ее культуре.

Йоланта Митурска-Бояновска
Щецинский университет, Польша

АКТИВНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ОБЛАСТИ СЛОВООБРАЗОВАНИЯ ИМЕН СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ В РУССКОМ ЯЗЫКЕ ВО 2-й ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Русский язык является зеркалом эпохи и одновременно сокровищницей народной культуры. Каждое новое явление в политической, экономической и культурной жизни страны находит отражение в лексическом составе языка. Следует обратить внимание на то, что под лексическими единицами понимаются не только цельнооформленные, но и раздельнооформленные единицы (фраземы). Во многих фраземах запечатлена картина древнего быта, в них сохраняется богатый мир языческих и христианских верований (*вид, как у домового* прост. неодобр. ‘о чьей-л. диковатой, запущенной, непонятной внешности’, *бродить, как упырь* устар. народ. -поэт. неодобр. ‘о неслышно, бесшумно, незаметно и пугающе неожиданно расхаживающем (обычно в непривычное время) человеке’, *как леший* прост. ирон. или шутл. ‘о заросшем, лохматом, грязном, плохо одетом, потрепанном человеке’, *урочный человек* Сиб. ‘человек, у которого «дурной глаз»’; *черт сел на тебя, ни богу свечка, ни черту качерга*), особенности семейного и общественного быта, круг ценностей (*прожить век по бабам* Новосиб. ‘о неверном муже’; *Кто рано встает, тому бог подает*).

Объектом нашего исследования послужили имена существительные, появившиеся в русском языке во 2-й половине XX века. По данным словарей новых слов и значений, количество новых субстантивов в это время увеличивается за счет заимствований (9 %), неосемантизации (6 %) и словообразования (85 %).

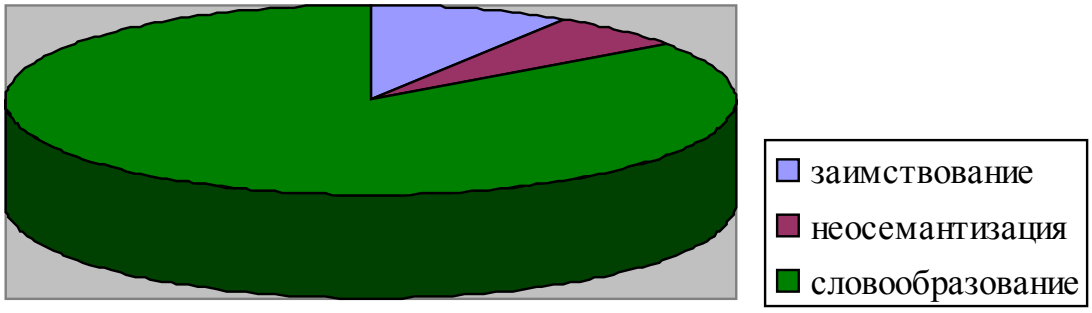

Рис. 1. Источники новой лексики

Ведущую роль в пополнении словаря отводится, как видно, словообразовательным процессам. Все они вполне отражают то, что характерно для нашего времени. Экономия языковых средств (проявляющаяся в таких словообразовательных процессах, как сложение, компрессия, телескопическое словообразование) поддерживается все ускоряющимися темпами жизни. Проникновение в русский язык иноязычных слов и структурных элементов вызвано всеобщей глобализацией и модой на английский язык и культуру.

Со словообразовательной точки зрения имена существительные считаются самой богатой частью речи. Кроме способов словообразования, общих и для других частей речи, функционируют способы, специфические лишь для субстантивов (аббревиация, телескопическое словообразование, нулевая суффиксация).

Русский язык располагает широким спектром деривационных возможностей и обладает богатым инвентарем словообразовательных средств. Самыми активными в сфе-

ре субстантивов считаются сложение и суффиксация, основной задачей которых является номинативная функция. По словам Е. Земской [4, с. 8], деривационные процессы могут выполнять и другие функции, а именно конструктивную, компрессивную, экспрессивную, стилистическую и игровую.

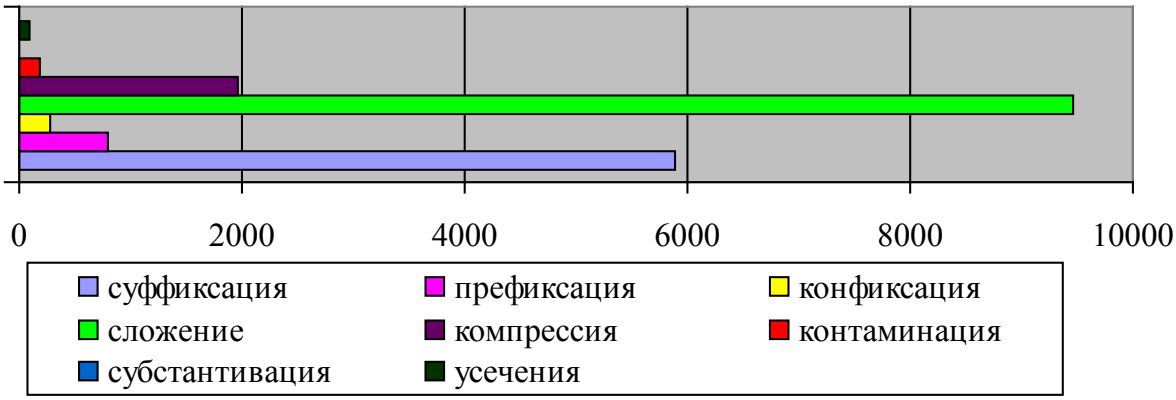

Рис. 2. Активные процессы современного словообразования

Многие языковеды, исследуя словообразовательные процессы, происходящие в русском языке 2-й половины XX века, приходят к следующим выводам:

1) для этого периода характерна коллоквиализация языка,
2) интернационализация,
3) рост аналитизма и черт агглютинативности,
4) рост личностного начала и экспрессивности.

Суть коллоквиализации заключается в проникновении в центр системы литературноно языка периферийных элементов, т. е. характерных для некодифицированных сфер языка, и проявляется в росте универбов с суфф. *–к(а)*. Такие синтетизмы широко распространены в разговорной речи и возникают, главным образом, в результате компрессии двусловных единиц. В процессе стяжения не находят материального выражения либо стержневые, либо атрибутивные компоненты словосочетаний. Основная масса компрессивов – это субстантивы с предметным значением: *кровянка* ’кровяная колбаса’, *маршрутка* ‘маршрутное такси’, *микроволновка* ‘микроволновая печь’, *Минка* ‘Минское шоссе’, *пожарка* ‘пожарная лестница’. Около 40 названий насчитывают синтетизмы с абстрактным значением: *военка* ‘военная служба’, *гуманитарка* ‘гуманитарная помощь’, *кессонка* ‘кессонная болезнь’, *косметичка* ‘косметический ремонт’, *нулевка* ‘нулевой цикл’ и ‘нулевой класс’. Многие синтетизмы распространяются в языке печати (особенно в заголовках) и устных СМИ, выполняя компрессивную и экспрессивную функции. Следует обратить внимание на то, что универбация свойственна русскому языку издавна. Функционирующие в современном русском языке слова *белка*, *винтовка*, *копейка* и ряд других являются результатом древних процессов универбизации многословных единиц: *белая веверица* → *белка*, *винтовое ружье* → *винтовка*, *копейная деньга* → *копейка*. В начале XX века применялось составное название *открытое письмо*, которое превратилось в известный сегодня синтетизм *открытка*. При этом, как видно, многие универбы с течением времени нейтрализуются и фиксируются словарями. Исчезают также и базовые синонимические аналитические конструкции.

Коллоквиализация связана также с распространением жаргонных и просторечных суфф. *–ух(а)*, *-‘аг(а), -уг(а)*, напр.: *бормотуха*, *опивуха*, *разливуха*, *бродяга*, *родняга*, *куряга*, *металлюга*, *отчаюга*, *шоферюга*.

Согласно нашим наблюдениям, самыми активными словообразовательными процессами считаются сложение и суффиксация. Наиболее продуктивными при этом призна-

ются следующие суффиксы: *–ик/-ник*, *-ист*, *-чик/-щик*, *-ец/-овец*, *-изация*, *-к(а)*, *-Ø*. Как видно, наиболее активными считаются как исконные, так и заимствованные суффиксы (ср. *–ист*, *-изация*).

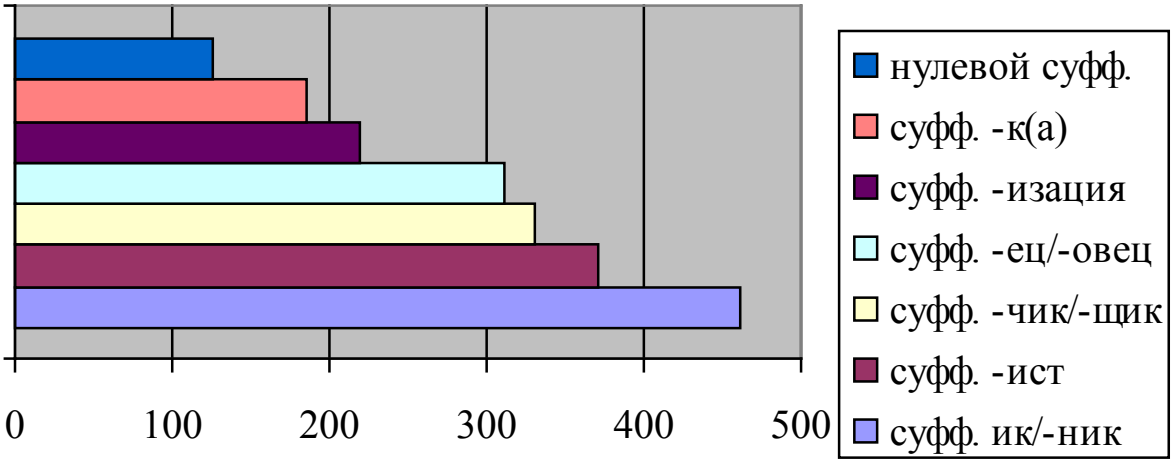

Рис. 3. Продуктивность суффиксов

Широкими деривационными возможностями и чрезвычайной активностью отличается интернациональный суффикс *–ист*. Благодаря ему пополняется разряд существительных со значением ‘сторонник, представитель, последователь, приверженец какого-либо течения или взглядов, политики того, кто назван мотивирующей основой, наименования тех, кто изучает данное лицо’, напр.: *авангардист, гиперреалист, глобалист, бэрчист, садатист, антиарабист*, *брежневист*. В роли мотивирующих выступают существительные с суффиксом *–изм* (*концептуализм → концептуалист, этноцентризм → этноцентрист, неокоммунизм → неокоммунист*), а также собственные названия, главным образом, фамилии политиков, общественных деятелей (*Рейган → рейганист, Руцкой → руцкист, Сталин → сталинист*), писателей (*Марина Цветаева → маринист*, *Сервантес → сервантист, Толкен → толкенист*) и т. д.

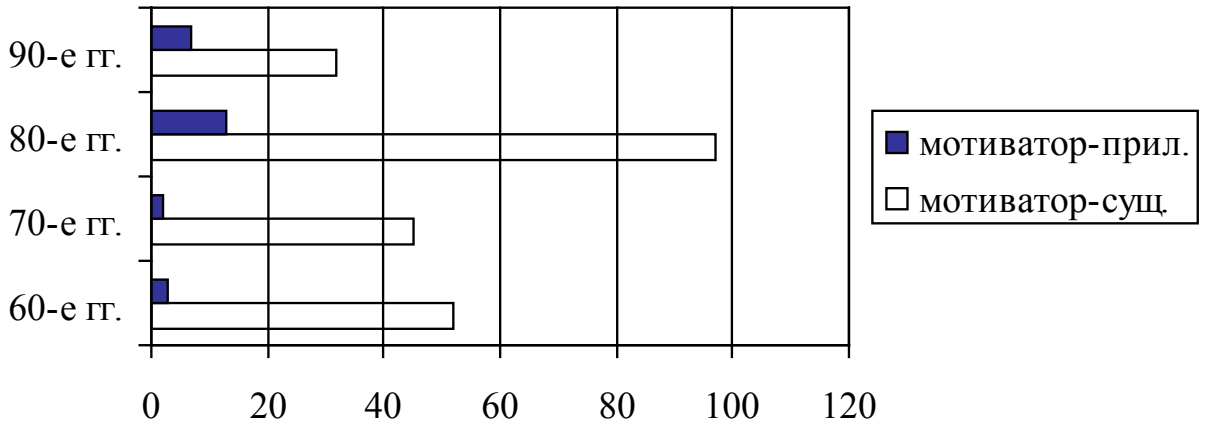

Рис. 4. Деривационная активность суффикса -ист

Объемную группу составляют производные со значением ‘специалист в области, названной мотивирующей основой’: *астрометрист, психогигиенист, синтаксономист, дерматоглифист*; *афганист*, *итальянист*, *процессуалист*. Наконец, следует отметить, что с помощью этого суффикса рождаются лексемы со значением ‘участник обществен-

но-политического движения' (*перонист*), 'спортивного соревнования' (*полуфиналист*), 'соглашения' (*пущист* ← *Беловежская пуща*), 'член какой-л. группы, т. е. партии, организации, объединения' (*мафист*, *сандинист*, *эмтоист* ← *ЭМТО, хунтист*, *кагэбист*; *автокефалист*, *левоцентрист*).

В качестве строительных элементов применяются иноязычные сегменты *-бус*, *-дром*, *-визор*, *-мобиль*, *-тека*, *-трон*, вычленяемые, прежде всего, в терминологической лексике. Элементы эти сочетаются как с русскими, так и с иноязычными основами. Каков статус этих словообразовательных элементов, и к какому способу словообразования отнести дериваты? Среди языковедов функционируют разные мнения на эту тему. Русская грамматика-70 дериваты эти относит к сложениям со связанными опорными компонентами [2, с. 164]. Другие лингвисты сегменты эти относят к аффиксоидам (суффиксоидам). Е. Земская также не считает их самостоятельными элементами производных слов. В связи с этим она утверждает, что нет оснований для того, чтобы дериваты эти называть сложными словами. При этом, как замечает лингвист, элементы *-дром, -мобидль, -тека* достигли уже статуса суффиксов, в отличие от сегментов *-бус*, *-визор* и *-трон*, которые следует отнести к разряду аффиксоидов. [4, с. 129]. Согласно другим языковедам способ этот занимает промежуточное положение между сложением и аффиксацией [6, с. 28]. Рассмотрим некоторые примеры. Элемент *-бус* служит для формирования названий транспортных средств: *библиобус*, *гелиобус*, *магнибус*, *таксобус*, *турбоэлектробус*.

В начале XX века в русском языке появляются слова *ипподром*, *аэродром*, *велодром*. С течением времени по этой же модели рождаются лексемы с элементом *-дром* в значении 'место для бега, испытаний': *картингодром*, *лыжедром*, *психодром*, *роликодром*, *самбодром*, *черепаходром*.

Элемент *–визор*, первоначально встречаемый в слове *телевизор*, служит для образования дериватов со значением 'механизм, позволяющий видеть, наблюдать что-л.': *звуковизор*, *радиовизор*, *стереотелевизор*, *тепловизор*.

Дериваты с формантом *–мобиль* имеют значение 'средство передвижения': *аквамобиль*, *вертомобиль*, *газомобиль*, *луномобиль*, *реанимобиль*, *снегомобиль*.

Наряду со словами *библиотека*, *ипотека*, *пинакотека* словари пополняются другими дериватами с формантом *-тека* в значении 'собрание, хранилище': *винотека*, *лекотека*, *лентотека*, *одоротека*, *слайдотека*, *энотека*.

Элемент *-трон* участвует в словообразовании дериватов – физических терминов со значением 'камера, прибор, установка для опытов', напр: *акватрон*, *зоотрон*, *ионотрон*, *микротрон*, *плазматрон*, *фитотрон* и др.

В русском языке последних десятилетий появляются слова со словообразовательным элементом *-гейт*. Образцом послужила английская лексема *Watergate,* связанная с именем президента Никсона и получившая значение 'политический скандал в США, связанный с нарушением законности в период президентской избирательной компании в 70-е гг.'. Компонент *-гейт* приобретает значение 'скандал' и легко вычленяется в следующих дериватах: *Ирангейт*, *Картергейт*. *Коллоргейт* – 'политический скандал в Бразилии, связанный с ее президентом Коллором де Мелло', *Контрагейт* – 'политический скандал в США вокруг сделок с тайной поставкой американского вооружения контрас', *Нортгейт*, *Рейгангейт*, *Юаргейт*. К этому списку можно добавить также названия других крупных, не только политических скандалов, приводимых в одной из монографий Н. Валгиной: *Израильгейт*, *Панамгейт*, *Кольтгейт*, *Моникагейт*. *Кремлегейт*/ *Кремлингейт* – 'об исчезновении денег, предназначенных для реконструкции Большого Кремлевского дворца', *Моторгейт* – 'скандал, связанный с передачей американской авиастроительной корпорации важных секретных разработок пермских мотостроителей' [1, с. 132-3].

Интернационализация проявляется в росте именной префиксации (хотя ее активность возрастает уже в XVII–XX вв.). Приведем некоторые примеры:

а) приставки *супер-, гипер-, сверх-* передают значение ‘превосходящий подобное, превышающий обычную меру, норму’: *супервместимость*, *суперкатастрофа*, *суперпорядок*; *гипердержава*, *гиперглобализм*, *гипертираж*; *сверхаппетит*, *сверхбогач*, *сверхзаказ*.

б) префикс *де-* имеет значение ‘уничтожение результатов какого-л. процесса или явления’: *деколлективизация*, *деформализация*, *децентрализация*.

в) префикс *пост-* синонимичен исконному префиксу *после-* и передает значение ‘происходящий после чего-л.’: *постдискуссия*, *посткоммунизм*, *постсталинизм*.

г) с помощью префиксов *анти-, контр-* передается значение ‘противопоставленность, отрицание’: *антиглобализм*, *антикоммунизм*, *антиреклама*; *контрмнение*, *контрпропаганда*, *контррезолюция*.

д) префиксы *псевдо-, квази-* имеют значение ‘неистинность, ложность’: *псевдомонархия*, *псевдорынок*, *псевдоцентризм*; *квазиизоляция*, *квазирынок*, *квазицивилизация*.

Влияние иноязычных слов видно и в сложениях. Функционирует ряд композитов, в структуре которых обнаруживаем иноязычные компоненты. Они либо в препозиции, либо в постпозиции, ср.: *секс-издание*, *топ-звезда*, *шоу-фестиваль*; *конкурс-шоу*, *жигули-комби*. Реже встречаем дублеты типа *парад-шоу* и *шоу-парад*.

Во 2-й половине XX века активизируются тенденции к росту аналитизма и черт агглютинативности. Проявляется это в:

- увеличении многоморфемных структур,
- росте несклоняемых слов (большинство – буквенные и звуковые аббревиатуры),
- а таже в популярности сложений с начальными (усеченными) частями слов, напр.: *авиа(ционный)*, *авто(мобильный)*, *гос(ударственный)*, *дем(ократический)*, *нац(иональный)*, которые напоминают аналитические прилагательные: *авиакатастрофа*, *авиалайнер*, *авиаохрана*; *автосервис*, *авторынок*, *автосмотр*; *госадминистрация*, *госмеханизм*, *госпосевы*; *демпартия*, *демреформа*, *демпресса*; *нацгвардейцы*, *нацреализм*.

Большой приток сложносокращенных слов в русском языке наблюдается после Октябрьской революции и в 90-е гг., т. е. тогда, когда появилась необходимость создать много новых названий для быстро изменяющейся действительности. Аббревиация является относительно молодым способом образования слов. В XX и XXI вв. она получила широкое распространение и даже, как утверждают некоторые языковеды, в советское время воспринималась как подлинно народный способ словообразования [1, с. 148]. Лексические аббревиатуры (сложносокращенные слова) функционируют в деловой, научной и публицистической речи. Существуют такие аббревиатуры, которые известны всем говорящим на русском языке (*вуз, загс, главрежиссер*), и такие, которые знакомые только узкому кругу – специалистам в определенной области знания. В речи компьютерщиков широко распространены следующие сложносокращенные слова: *сисадмин* ← ***сис**темный **админ**истратор*, *сисоп* ← ***сис**темный **оп**ератор*, *КПК* ← ***к**арманный **п**ерсональный **к**омпьютер, ПИК* ← ***п**ерьевой **и**ндивидуальный **к**омпьютер, примат* ← ***при**кладной **ма**тематик*, *мылсерв* ← ***мыл**ьный **серв**из* и др.

В зависимости от того, какие компоненты входят в структуру аббревиатуры, можно выделить следующие типы сложносокращенных слов:

1) инициальные (акронимы)

а) звуковые: *БАТ* ← ***б**ольшой **а**втономный **т**раулер, вич* ← ***в**ирус **и**ммунодефицита **ч**еловека, СМИ* ← ***с**редства **м**ассовой **и**нформации*,

б) буквенные: *ВКО* ← ***В**семирная **к**осмическая **о**рганизация, АПЛ* ← ***а**томная **п**одводная **л**одка, ГПС* ← ***г**ибкая **п**роизводственная **с**истема*,

в) буквенно-звуковые: *ГИБДД* [ги-бе-дэ-дэ]← ***Г**осударственная **и**нспекция **б**езопасности **д**орожного **д**вижения*,

2) слоговые: *завлаб* ← ***зав**едующий **лаб**ораторией*, *гумфак* ← ***гум**анитарный **фа**культет*, *предпрез* ← ***пред**ставитель **през**идента*,

3) смешанные (инициально-слоговые): *белан* ← ***Бел**орусская **А**кадемия **Н**аук*, *ИМЛИ* ← ***И**нститут **м**ировой **ли**тературы*, *КемГУ* ← ***Кем**еровский государственный **у**ниверситет*,

4) слого-словные: *корсчет* ← ***кор**респондентский **счет***, *оргстекло* ← ***орг**анические **стекло***, *роддом* ← ***род**ильный **дом***,

5) слого-словоформные: *завкафедрой* ← ***зав**едующий **кафедрой***, *начцеха* ← ***нач**альник **цеха***, *предисполкома* ← ***пред**ставитель **исполкома,***

6) слого-начально-конечные: *военкомат* ← ***воен**ный **ком**иссари**ат***, *мопед* ← ***мо**тоцикл-велоси**пед***, *эсминец* ← ***эс**кадренный **мин**оно**сец***.

Согласно данным словарей новой лексики, в количественном отношении ведущее место среди сложносокращенных слов занимают инициальные (63 %), слого-словные (33 %) и слоговые аббревиатуры (9 %). Небольшой процент составляют остальные типы (инициально-слоговой, слого-словоформный и слого-начально-конечный).

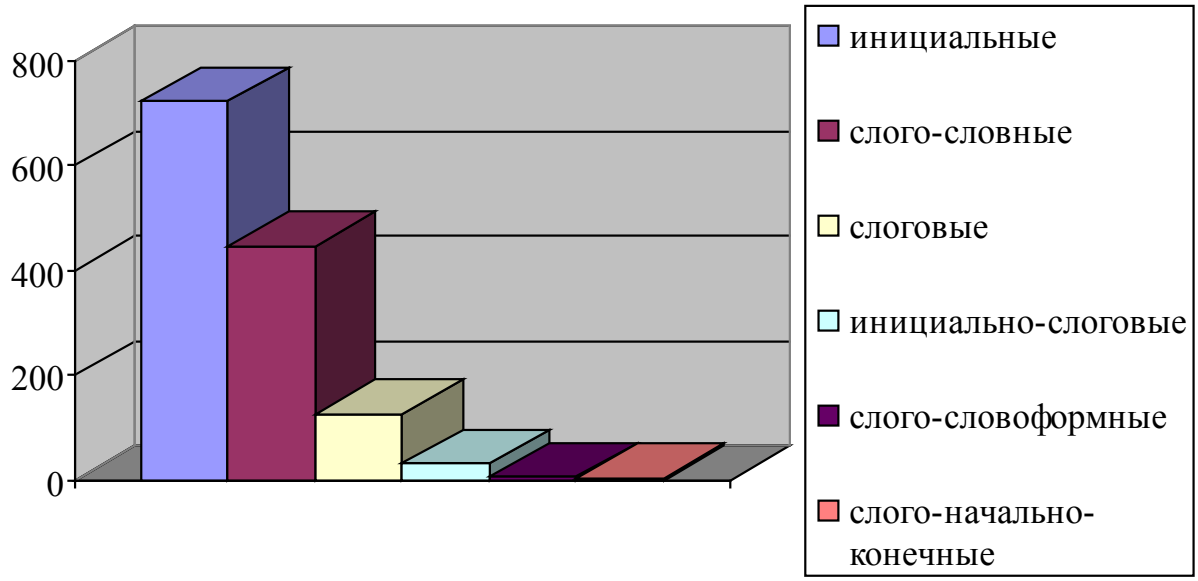

Рис. 5. Аббревиатуры в количественно-структурном плане

С 60-х гг. наблюдается рост аббревиатур, намеренно совпадающих с цельнооформленными словами, напр.: *ГИФ* ← ***Г**осударственный научно-исследовательский **и**нститут **ф**изиотерапии* (ср. графический формат GIF (англ. — **G**raphics **I**nterchange **F**ormat)), *СПАМ* ← ***с**борный **п**ункт **а**варийных **м**ашин (воен.)* (ср. спам ‘массово рассылаемая корреспонденция, отправляемая людям, не выразившим желание ее получать’ из англ. spam от Hormel’s **Sp**iced H**am**), *СОН* ← ***с**еялка **о**вощная **н**авесная* и ***с**илы **о**бщего **н**азначения (военн.)*, *ИРИС* ← ***и**нструмент **р**азработчика **и**нформационных **с**истем* и ***И**нститут **р**азвития **и**збирательных **с**истем*, *НОЖ* ← ***Н**ациональная **о**рганизация **ж**енщин*. В сплошной массе аббревиатур встречаются такие, которые омонимичны: а) названиям части тела, типа: *НОС* ← *натрийорганическое соединение* и *нестойкое органическое соединение*, *УХО* ← *уничтожение химического оружия*, *ОКО* ← *опасный космический объект*, *НоГа* ← *издание «Новая газета»*; б) названиям лиц: *ГИД* ← *график исполненного движения (поездов)*, *МАМА* ← *Международная ассоциация молодых атомщиков*, *ПАПА* ← *Приморское агенство продажи автомобилей г. Владивосток*, *АТЭЦ* ← *атом-*

ная теплоэлектроцентраль; в) названиям напитков: *ПИВО ← пистолет, идентифицирующий владельца оружия* и *предприятие информационно-вычислительного обслуживания*, *СОК ← санитарно-отборочная комиссия* и *спортивно-оздоровительный комплекс* и др. Такой тип аббревиации распространен во многих языках.

Популярность инициального типа аббревиации привела к появлению новой тенденции в текстах СМИ – компрессии словосочетаний, называющих отдельные ситуации, названий массовых изданий, а также личных имен, напр.: *КРС ← **к**рупный **р**огатый **с**кот*, *СМС ← **с**интетические **м**оющие **с**редства*; *АиФ ← «**А**ргументы **и** **Ф**акты»*; ***Б**орис **Н**иколаевич **Е**льцин → БНЕ, БН, ЕБН*; *ВВП ← **В**ладимир **В**ладимирович **П**утин*. Аббревиатуры неоднократно вводятся в текст без расшифровки.

Сложносокращенные слова получили распространение также в молодежном сленге, в котором служат средством экспрессии. В студенческой речи рождаются удобные и остроумные сложносокращенные слова – синонимы к официальным названиям предметов, преподаваемым в вузах: ***физ**иология **раст**ений → физраст*, ***и**сторическая **гра**мматика → игра*, ***гра**жданская **об**орона → гроб*. Сленговые аббревиатуры типа *игра, гроб, мопс ← **м**олодой, **о**тлично **п**одготовленный **с**пециалист (**с**тудент)* (ср. *мопс* ‘порода собак’) отвечают тенденциям, наблюдаемым в других стилях, аббревиатура должна быть «благозвучной» и напоминать обычное слово. В студенческом социолекте функционируют сложносокращенные слова, пропитанные юмором, являющиеся проявлением языковой игры, напр.: ***к**афедра **геоб**отаники → КГБ*, ***каф**едра **дош**кольного воспитания → дошкаф* (с перестановкой компонентов), ***лит**ературный **фак**ультет → литрфак* и пр. Кстати, общеизвестная аббревиатура *КГБ* в молодежном сленге пользуется чрезвычайной популярностью. В речи студентов она имеет несколько расшифровок: ***к**омитет **г**лубокого **б**урения, **к**оммунистическое государство **б**удущего; **к**расный, **г**олубой, **б**елый* (последовательность цветов флага России снизу вверх).

Приведенные примеры указывают на то, что в молодежном сленге широко распространена не только аббревиация, но и деаббревиация. Расшифровка официальных названий является проявлением языковой игры и нацелена на достижение комического эффекта, каламбурности. С чувством юмора, иногда с добавкой иронии расшифровываются названия училищ и вузовских предметов, напр.: *ТОЭ* «теоретические основы электротехники» расшифровывается студентами как «теперь он электрик». Некоторые официальные аббревиатуры в речи студентов имеют несколько расшифровок, например, *МИИТ* «***М**осковский **и**нститут **и**нженеров железнодорожного **т**ранспорта*»: ***м**еня **и**спортили **и**менно **т**ут*, ***М**осковский **и**нститут **и**ли **т**ехникум*, ***М**осковский **и**нститут **и**митации **т**руда*, ***м**ы **и**дем **и**скать **т**ретьего*, ***м**огила **и**нтеллекта **и** **т**аланта*.

Аббревиация и деаббревиация в молодежном кругу служат средством языковой игры, применяются в анекдотах.

А. Липатов [Липатов 2006: 313] подчеркивает, что каламбурная расшифровка официальных аббревиатур была распространена в Советском Союзе уже в 20-е годы. В те времена официальная аббревиатура *ВСНХ* («Высший совет народного хозяйства» (1917–1932)) расшифровывалась «воруй смело – нет хозяина», а *РСФСР* как «редкостный случай феноменального сумасшествия России».

Каламбурная расшифровка в сленге пошла еще дальше. Молодыми людьми по образцу аббревиатур расшифровываются также графические сокращения, ср. *отл.* ‘обманул товарища лектора’, *хор.* ‘хотел обмануть – раздумал (раскусили)’, *пос.* ‘пробовал обмануть – сорвалось’, *удовл.* ‘ушел домой веселый’, *неуд.* ‘не удалось’, *см.* ‘смени мозги’.

Во II половине XX в. активизируется также телескопическое словообразование. В русское языкознание термин *«телескопическое словообразование»* впервые ввел в 1970 г. М. М. Маковский [3, с. 56]. Суть телескопии заключается в том, что новое слово обычно состоит из начальной части первого слова и конечной части второго, при

этом в отличие от универбов, компоненты эти синтаксически не связаны. Одно слово вдвигается в другое наподобие телескопа (отсюда название), напр.: *биотика* ← ***био**логия* + *киберне**тика***, *кармат* ‘гибрид картофеля и томата’ ← ***кар**тофель* + *то**мат***, *корнаж* ← ***кор**м* + *се**наж***, *помитофель* ‘гибрид помидора с картофелем’ ← ***поми**дор* + *кар**тофель***, *сегнозавр* ‘вид хищных динозавров’ ← лат. ***sēgn**is* + *дин**озавр***, *фермозин* ‘кормовые дрожжи, получаемые из минерального сырья’ ← ***ферм**ент* + *нигр**озин*** и пр.

В русском языке доперестроечного периода телескопия имела окказиональный характер. Она применялась преимущественно юмористами и сатириками. В последние годы она стала популярным средством в публицистическом стиле. Ср.:

покупанты ← ***поку**пающие* + *окку**панты*** ‘те, кто из другой республики приезжают, чтобы купить продукты, вещи’; *коммутанты* ← ***комму**нисты* + *м**утанты*** ‘те, кто оставил членство в компартии Советского Союза, переменил свои идеологические взгляды на противоположные’; *парт(о)завры* ← ***парт**ийные* + *дино**завры*** ‘правоверные партийные деятели’; *мракобесинг* ← ***мракобес**ие* + *прес**синг***, *рейганомика* ← ***Рейган*** + *эко**номика*** и аналогично *бушеномика*, *клинтономика*, *горбономика*, *гайдарономика*[1].

Предполагается, что телескопия в русском языке развивается под влиянием английского языка, в котором выделяются частичные и гаплологические телескопизмы. Частичные телескопизмы создаются путем соединения основы первого слова с конечной частью второго (*foodoholic* ← ***food*** + *alc**oholic***) или соединения начальной части первого компонента с неусеченным вторым компонентом (*heliport* ← ***heli**copter* + ***port***). В гаплологических телескопизмах отрезок конечной части первого компонента и начальный отрезок второго компонента накладываются друг на друга (*slimnastics* ← ***slim*** + *g**imnastics***).

Если применить вышеприведенную классификацию для русского языка, то в нем также можно выделить частичные и гаплологические телескопизмы.

Среди частичных телескопизмов для русского языка наиболее характерна модель, в которой усечению подвергается финальная часть первого компонента, типа: *информбанк* ‘совокупность закодированных сведений в запоминающем устройстве системы электронно-вычислительных машин’ ← ***информ**ационный* + ***банк***, *наркобизнес* ‘торговля наркотиками’ ← ***нарко**тик* + ***бизнес***, *перфодырка* ‘отверстие, пробитое перфоратором’ ← ***перфо**раторный* + ***дырка***, *спичсоломка* ‘тонкие деревянные палочки, из которых делают спички’ ← ***спич**ечный* + ***соломка***, *нихром* ← ***ни**кель* + ***хром***. Реже усечекается инициальная часть второго компонента, ср.: *сырландия* разг. шутл. ← **сыр** + Ис**ландия**, *рейгалитика* ← **Рейга**н + по**литика**, *Казань-ностра* ← **Казань** + коза-**ностра**, *тарнамид* ← **Тарн**обжег + поли**амид**, *артность* ← англ. ***art*** + *глас**ность***, *лазерпунктура* ‘акупунктура, использующая в качестве средства воздействия на биологически активные точки тела луч лазера’ ← ***лазер*** + *аку**пунктура***, *сайтбургер* ← венг. ***sait*** (сыр) + англ. *ham**burger***, *шумотека* ← ***шум*** + *диско**тека***, *креслелогия* ← ***кресл**о* + *ид**еология***. Некоторые телескопизмы сохраняют лишь инициальные части компонентов, напр.: *гибберсиб* ‘стимулятор роста растений, созданный в Сибири из смеси гиббереллинов – гормонов растений’ ← **гиббер**еллин + **Сиб**ирь.

Русский язык последних десятилетий изобилует также гаплологическими телескопизмами, напр.: *евросима* ‘о возможной ядерной войне в Европе’ ← ***Евро**па* + *Хи**росима***, *сексплуатация* ‘эксплуатация людей в бизнесе, связанном с удовлетворением сексуальных запросов’ ← ***секс*** + ***эксплуатация***, *дибаверин* ← ***диба**зол* + *пап**аверин***, *папазол* ← ***пап**аверин* + *диб**азол***, *демократура* ← ***демократ**ия* + *дикт**атура***,

[1] Примеры из публицистики даются из А. Д. Дуличенко: А. Д. Дуличенко. Русский язык конца XX столетия. – München, 1994. – С. 285–287, из Е. А. Земской: Е. А. Земская. Словообразование как деятельность. – М., 1992. – С. 52.

метон ← ***метал*** + *б**етон***, *кемерунец* ← **Кемерово** + ка**мерунец**, *пуэрториконизация* ← **Пуэрто-Рико** + кол**онизация**, *рейганомика* ← **Рейган** + эко**номика** (и аналогично *бушеномика*, *клинтономика*, *горбономика*, *гайдарономика*), *совраска* разг. ← «**Сов**етская Россия» + **Совраска** (кличка лошади), *ФРГДР* ← **ФРГ** + **ГДР**, *хрущоба* ← **Хрущ**ев + **трущоба,** *рустон* ‘составленный из русских и английских слов язык, на котором объяснялись между собой советские и американские космонавты во время совместного полета космических кораблей’ ← **рус**ский + Хью**стон** (по образцу англ. *spanglish* ← **spanish** + **english**) и т. д.[2].

Часть телескопизмов имеет окказиональный характер, напр.: *чубаучер* ← ***Чубайс*** + *в**аучер***, *стервис* ← ***стерва*** + *с**ервис***, *апофегей* ← ***апофеоз*** + *апо**гей***, некоторые из них окрашены негативной семантикой: *катастройка* ← ***катастрофа*** + *пере**стройка***, *порностройка* ← ***порнография*** + *пере**стройка***. Телескопизмы встречаются также в молодежном сленге: *экстазм* ← ***экстаз*** + *мар**азм***, *драконат* ← ***дракон*** + *дека**нат***, *таскотека* ← ***таски*** ‘прекрасно’ + *ди**скотека*** и т. п.

По образцу контаминантов появилось в русском языке название минерала *перлиалит*. Ученый, открывший минерал, назвал его в честь преподавателя Кировского горного техникума Лилии Алексеевны Перекрест, ср.: **Пер**екрест (р’:р) + **Ли**лия + **Ал**ексеева + *-ит*.

Активизация определенных способов словообразования в сфере имен существительных обусловлена социальными факторами. Во 2-й половине XX века продуктивными остаются те словообразовательные процессы, которые действовали и после Октябрьской революции. Для обоих периодов характерна поступающая интернационализация и рост аббревиации. В последние годы в качестве базовых основ активно используются имена собственные (исконные и заимствованные).

Источники

1. НСЗ-60: Новые слова и значения. Словарь-справочник по материалам прессы и литературы 60-х гг. / ред. Н. З. Котелова, Ю. С. Сорокин – М.: Советская энциклопедия, 1973.
2. НСЗ-70: Новые слова и значения. Словарь-справочник по материалам прессы и литературы 70-х гг. / ред. Н. З. Котелова – М.: Русский язык, 1984.
3. НСЗ-80: Новые слова и значения. Словарь-справочник по материалам прессы и литературы 80-х гг. / ред. Е. А. Левашов – СПб.: Дмитрий Буланин, 1997.
4. СМ-78: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 78/ ред. Н. З. Котелова. – М.: Русский язык, 1981.
5. СМ-79: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 79/ ред. Н. З. Котелова. – М.: Русский язык, 1982.
6. СМ-80: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 80/ ред. Н. З. Котелова. – М.: Русский язык, 1984.
7. СМ-81: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 81/ ред. Н. З. Котелова. – М.: Русский язык, 1986.
8. СМ-82: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 82/ ред. Н. З. Котелова. – М.: Русский язык, 1986.
9. СМ-83: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 83/ ред. Н. З. Котелова. – М.: Русский язык, 1987.
10. СМ-84: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 84/ ред. Н. З. Котелова. – М.: Русский язык, 1989.
11. СМ-85: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 85/ ред. Н. З. Котелова, Ю. Ф. Денисенко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996.

[2] Приводимое в СМ-85 существительное *трудоголик* ← ***труд*** + *алк**оголик*** (аналогично польскому *pracoholik* ← ***praca*** + *alk**oholik***) является словообразовательной калькой английского *workoholic* ← ***work*** + *alc**oholic***. По этой модели в польском языке появилось шуточное *seksoholik* ← ***seks*** + *alk**oholik***.

12. СМ-86: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 86/ ред. Н. З. Котелова, С. И. Алаторцева, Т. И. Буцева. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996.
13. СМ-87: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 87/ ред. Н. З. Котелова, Ю. Ф. Денисенко. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996.
14. СМ-88: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 85/ ред. Е. А. Левашов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996.
15. СМ-89: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 89/ ред. Н. В. Соловьев – СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.
16. СМ-90: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 90/ ред. Т. И. Буцева – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.
17. СМ-91: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 91/ ред. Ю. Ф. Денисенко – СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.
18. СМ-92: Новое в русской лексике. Словарные материалы – 92/ ред. Е. А. Левашов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004.

Литература

1. Валгина, Н. А. Активные процессы в современном русском языке. – М.: «Логос», 2001.
2. Грамматика современного русского языка / под ред. Н. Б. Шведовой. – М.: «Наука», 1970.
3. Егорова, К. Л. О так называемом телескопическом словообразовании. – Филологические науки. – 1985. – № 5.
4. Земская, Е. Словообразование как деятельность. – М.: «Наука», 1992.
5. Липатов, А. Т. Русский сленг в его соотнесенности с семантико-понятийной дихотомией «арго-жаргон» (в:) Слово в словаре и дискурсе. – М., 2006. – С. 300–317.
6. Lachur, Cz. Współczesny język rosyjski.System gramatyczny z ćwiczeniami. – Opole, 2006.

Н. А. Кочеляева
кандидат исторических наук,
Ученый секретарь Российского института культурологии (г. Москва)

ПАЛОМНИЧЕСТВО В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ XII–XVII вв.

Паломничество, как и многие другие феномены культуры, является принадлежностью не только русской культуры, но и многих других культур и религий. Вынося это утверждение в начало моей статьи, мне хотелось бы подчеркнуть, что феномен паломничества возникает с древнейших времен, происходит, очевидно, еще из древних культов и верований и, безусловно, принадлежит к той части культуры, которая охватывает область традиции. Такое устойчивое существование этого явления объясняется тем, что феномен паломничества тесно связан с институтом человеческой памяти и имеет очень древние корни. На бытовом уровне этот феномен проявляется в виде посещения могил предков, на общечеловеческом – в традиции поклонения памятным местам, связанным с религиозными и гуманистическими ценностями. В первом случае человек связывает себя со своим родом. Во втором – происходит осознание человеком себя как частицы сотворенного мира и определение своей принадлежности к одной из цивилизаций этого мира посредством религии или идеологии. Однако я позволю себе сегодня ограничиться небольшим историческим очерком и рядом положений и характеристик, которые, как мне представляется, должны обозначить роль и место указанного явления в отечественной культуре периода Древней и Московской Руси.

Подчеркну, что интерес к памятникам путевой литературы Древней Руси существовал всегда. Взгляд путешественника на чужие земли – необыкновенно привлекательная тема для исследователя. Но сочинение паломника – всегда особенное в этом ряду. Оно изначально несет в себе парадокс: формальное описание ***чужих*** земель здесь всегда освящено обращением к ***своему*** духовному отечеству. А сопричастность событиям христианской истории позволяет отнести эти сочинения к явлениям, имеющим изначальное и естественное мемориальное значение.

Источниками для изучения этого феномена служат памятники паломнической письменности, т. е. сочинения паломников, совершивших поклонения, летописные упоминания о путешествиях к святым местам и связанными с ними событиями[3], жития святых, совершавших паломничество[4], а также духовные стихи[5], в которых можно почерпнуть информацию о подобного рода путешествиях.

На протяжении пяти веков русскими путешественниками было создано 17 хожений. Это «Житие и хоженье Даниила Русьскыя Земли игумена» 1106–1107 годов, «Книга Паломник. Сказание мест святых во Царьграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году», «Анонимное хожение в Царьград» конца XIII – начала XIV вв., «Странник» Стефана Новгородца (около 1350 г.), «Хожение Архимандрита Агрефенья обители пресвятыя Богородица» (около 1370 г.), «Хожение Игнатия Смольнянина в Царь-

[3] Например, мы встречаем указание на то, что в Новгород из Иерусалима в 1134 году по просьбе новгородского посадника Мирослава Гюрятинича была принесена «доска оконечная» Гроба Господня.

[4] Например, житие Евфросиньи Полоцкой или житие Феодосия Печерского.

[5] Например, стих «Сорок калик со каликою» из сборника стихов «Голубиная книга», где самым причудливым образом переплетаются вымышленные события с реальной палестинской топонимикой.

град» (1389–1391 гг.), приписываемое Игнатию Смольнянину хожение в Иерусалим (1395–1396 гг.), путешествие дьяка Александра в Царьград 1392 года, «Книга, глаголемая Ксенос, сиречь Странник, Зосимы диакона о пути Иеросалимском до Царяграда и до Иерусалима» (1419–1422 гг.), два хожения иеромонаха Варсонофия в Палестину, Египет и на Синай 1456 и 1461–1462 годов, «Хожение гостя Василья» 1465–1466 гг., хожение купца Василия Познякова 1564–1566 гг., хожение Трифона Коробейникова 1582–1583 гг., «Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары» 1634–1637 гг., «Проскинитарий» Арсения Суханова (1649–1653) и сочинение Ионы Маленького (1649–1652 гг.).

Первый источник является уникальным по своей древности. Приводимые в нем сведения о храме Гроба Господня в Иерусалиме касаются состояния храма между двумя перестройками, выполненными Константином IX Мономахом в середине XI столетия и правителями крестоносных государств в середине XII века, сообщают исключительное значение хожению Даниила, поскольку археологических данных о состоянии памятника в это время практически нет [1, с. 38–39]. Таким же уникальным является первое русское описание Константинополя, составленное на рубеже XII–XIII вв. Перечень святынь византийской столицы, приведенный автором, значительно превышает сведения, имеющиеся в западных источниках. Остальные источники также представляют исключительный научный интерес с точки зрения описания мест паломничества. Выделяется подробностью и качеством описание палестинских святых мест инока Варсонофия, составляющее основное содержание его первого хожения. Значительный интерес для истории происхождения и бытования почитаемых памятников христианской культуры представляют наблюдения Василия Гагары о перемещении значимых христианских святынь. «Проскинитарий» Арсения Суханова является наиболее полным описанием святынь Палестины и представляет первую попытку научного обобщения сведений о Святой земле. Заслуживает внимания источниковая основа этого сочинения. Впервые в русском описании святых мест использована как источник патрологическая литература.

Ценным источником является «Житие св. Евфросиньи Полоцкой», так как в его составе содержатся сведения об одном из ранних древнерусских паломничеств, совершенном в Иерусалим во второй половине XII века. Информация о предпринятом полоцкой княжной паломничестве восполняет недостаток исторических сообщений о подобных путешествия в этот период. Канонизация преподобной Евфросиньи и введение в состав ее жития обстоятельств паломничества княжны свидетельствуют о большом значении подобных путешествий в древнерусской культуре.

Сочинения русских паломников большей частью подробнее греческих или западноевропейских путешественников к святым местам; особенно это относится к описанию Константинополя и его святынь до завоевания крестоносцами Добрыней Ядрейковичем. Русские сочинения содержат больше сведений исторического и топографического характера. По ним удобнее изучать состояние святых мест на тот момент, когда автором сочинения совершалось паломничество.

Однако, изучая произведения средневековых русских паломников, необходимо учитывать определенные особенности восприятия информации, присущие их авторам. Непременной особенностью русских описаний святых мест является одинаковое отношение к историческим событиям и апокрифическим легендам. Помещая рядом подлинный исторический факт и легендарный вымысел, русский паломник не делает различия между ними. Для него они одинаково достоверны и являются подтверждением либо истинности веры, либо всемогущества Бога, что по существу одно и то же. Некоторые из апокрифов, приведенные в паломнической литературе, перекочевали в иконографические сюжеты и приняли завершенную форму канонического образа. И только в «Проскинитарии» Арсения Суханова (середина XVII столетия) можно найти критическое отношение к укоренившимся в христианской культуре апокрифам и попытку осмыслить их происхождение.

Интерес к местам зарождения и дальнейшего развития христианской цивилизации появляется еще задолго до официального крещения Руси. Здесь уместно вспомнить путешествие княгини Ольги в Константинополь, где она посетила храм св. Софии, поклонилась его святыням и пожертвовала храму предметы богослужебного культа, на что есть указание в сочинении Антония Новгородца, русского паломника рубежа XII–XIII веков [2, с. 2–3].

Русское паломничество периода XII–XVII столетий развивалось в нескольких географических направлениях и к XVI веку охватило весь возможный спектр наиболее значимых регионов, в которых сохранялись и поддерживались традиции почитания святых мест.

Одним из самых ранних направлений движения русского паломничества, о котором историкам известно по летописным сообщениям, является Афонская линия, тесно связанная с процессом создания в Киевской Руси монастырских комплексов. Принципы организации монашеского общежительства, книжная вероучительная традиция, основы духовной практики насельников Святогорских обителей служили образцом для первых русских иноков. Духовный опыт Афонских монастырей активно использовался русскими монахами при создании Киево-Печерской лавры, которая впоследствии также становится объектом паломнических устремлений русских богомольцев.

Палестинское направление всегда являлось доминирующим благодаря своей особой духовной значимости для русских паломников. Отражение этого интереса к местам, где совершались библейские и новозаветные (как определяющие мировоззрение) события, можно найти как в русских духовных стихах, так и в памятниках русской паломнической письменности. Однако политическая ситуация на Ближнем Востоке не всегда способствовала совершению поклонений. Благоприятным временем для паломничества в Палестину был начальный период владений крестоносцев на Святой земле – первая половина XII века. Следуя традициям Древнего Рима, европейцы делали все для обеспечения богомольцев необходимыми условиями путешествия.

К этому периоду принято относить и начало истории русского паломничества и связанной с этим явлением традицией описания христианских святых мест, которое исследователи отождествляют с хорошо известным всем именем игумена Даниила, совершившего в начале XII столетия свое путешествие в Палестину. В марте прошлого года Палестинское общество, Паломнический Центр Московского Патриархата совместно с Научным советом РАН по истории мировых религий организовали и провели конференцию, посвященную 900-летию этого паломничества. На конференции много говорилось о роли и значении этого события для развития отечественной культуры, освящались как общие вопросы, так и частные проблемы, связанные с изучением этого памятника. Поэтому здесь я лишь отмечу, что игумен Даниил является родоначальником русской традиции описания палестинских святых мест, а его хожение на протяжении многих столетий служило образцом для создания описаний Святой земли и было одним из самых популярных у читателей периода Древней и Московской Руси произведений, описывающих поклонение палестинским святыням.

После игумена Даниила Иерусалим посетила русская княжна Евфросинья Полоцкая (между 1167 и 1173 годами), сведения о паломничестве которой содержатся в ее житие. Затем около двух веков никто из русских паломников не оставил письменных свидетельств о посещении Святой Земли. Мы не можем с точностью утверждать, что паломничества прекратились совсем, однако отсутствие письменных свидетельств не дает нам возможности говорить о том, что это были за паломничества и совершались ли они вообще в это время в этом направлении. Только в последней трети XIV века путешествия к палестинским святым местам возобновляются и затем становятся достаточно устойчивым явлением как в культуре Древней Руси, так и в последующие исторические периоды.

Лакуну, образовавшуюся во время двухсотлетнего перерыва паломничества в Палестину, заполняют хожения в Царьград. В период с конца XII века и до 1453 года было создано шесть русских описаний Константинополя, наиболее интересными из которых являются ранние описания, принадлежащие Добрыне Ядрейковичу, будущему новгородскому архиепископу Антонию (около 1200 года) и анонимному автору первой четверти XIV столетия, которого ряд исследователей отождествляет с новгородским архиепископом Василием Каликой [3, с. 3; 4, с. 70–80]. Исследователи рубежа XIX–XX веков отмечают значительное влияние подобного рода путешествий на последовавшую градостроительную деятельность. Два с половиной века интенсивного познания константинопольских памятников и достопримечательностей оставили заметный след в древнерусской культуре.

Начиная с первой четверти XV века, по русским источникам прослеживается традиция предварять паломничество к святыням Востока поклонением достопамятным местам Киево-Печерской лавры. Инок Зосима, прежде чем отправиться в путешествие по Христианскому Востоку, два месяца посвятил этой древней обители. Духовная преемственность с афонской традицией находила свое отражение не только в монашеском общежитии, но и в складывающихся традициях паломничества ко святым местам.

Еще одно направление паломнического движения следует отметить со второй половины XV века – это путешествия в Египет и на Синай, которые, безусловно, расширили географические рамки познания мест, связанных со священными событиями. Здесь следует сделать небольшую оговорку – первое упоминание о посещении русскими паломниками Синая и Египта мы встречаем у архимандрита Агрефенья (примерно 1370 г.), который отмечает в своем хожении, что после посещения Иерусалима он отправился в Египет и на Синай. Но сами описания этих святых мест впервые появляются веком позднее у священноинока Варсонофия, который во время своего второго хожения в 1464 году добрался и до этих отдаленных мест.

Таким образом, важнейшим является тот факт, что древнерусское паломничество тесным образом было связано с местами ветхозаветной, новозаветной и последующей затем христианской истории в ее византийско-православном варианте. Причем, наблюдая порядок освоения мест паломничества, можно сделать вывод о том, что в течение шести веков русскими путешественниками было освоено все духовно значимое пространство святых мест Ближнего Востока и Византийской империи. Также в состав маршрута поклонения была включена древнейшая русская обитель – Киево-Печерская лавра (первая четверть XV века), что дает основания говорить о восприятии авторами сочинений своего государства в едином контексте православной христианской истории.

Рассматривая эволюцию паломнических сочинений не только в географическом, но и содержательном аспекте, следует отметить, что, несмотря на каноничную форму описания святых мест, заданную еще игуменом Даниилом, содержание этих заметок зависело от многих факторов: степени образованности автора, его принадлежности к определенным социальным слоям, господствующим литературным стилям и произведениям в определенный период времени.

Начиная с описания игумена Даниила и заканчивая сочинением иеромонаха Варсонофия (XII–XV вв.), ***сакральная значимость*** святых мест является определяющей. Святые места в их изложении представлены как бы в чистом виде. Особое значение имеет подробное и крайне достоверное описание внешнего облика святынь, что позволяет исследователям использовать описания паломников как вспомогательный материал при проведении археологических исследований памятников. И, безусловно, описания мест почитания занимают главное место в сочинениях этого периода. Описания природы вводятся авторами лишь для пояснения деталей, как, например, у игумена Даниила сравнение Иордана со Сновью, или у иеродьякона Зосимы описание горного ландшафта за

Иорданом. Более того, описания природы часто связаны с сакральным значением той или иной местности. Так, места, почитавшиеся святыми, в сочинениях паломников представлены плодоносными, красивыми, изобильными[6]. Места, считавшиеся проклятыми Богом, представлены пустынными, безжизненными, зловещими[7]. Места, связанные с духовными подвигами древних подвижников, обычно труднодостижимы, проход к ним связан с серьезными физическими и духовными усилиями[8].

Авторы второй половины XVI – начала XVII века превращают свое повествование о Святой земле в занимательный рассказ, уделяя большое внимание апокрифическим и легендарным мотивам, что делало эти произведения легкочитаемыми. Разнообразие приводимых сведений – основная черта произведений этого времени. Паломнические сочинения в течение одного века претерпели существенные изменения в содержательном аспекте. Их строгое богословское описание было в этот период сильно беллетризировано, что, безусловно, влияло на распространение этих сочинений в книжной и читающей среде. Сочинение Трифона Коробейникова получило большое распространение именно благодаря привнесенному обильному легендарному материалу. Занимательность такого чтения расширила круг почитателей (и, конечно, читателей) этого жанра. Эта занимательность является доминирующей в сочинениях авторов этого времени (Василия Познякова, Трифона Коробейникова и Василия Гагары).

Описание Гагары необыкновенно разнообразно по содержанию. Недостаток духовного образования в нем с лихвой окупается приведенными сведениями из обычной жизни стран, в которых побывал путешественник. Его искреннее простодушие просто подкупает читателя. Кроме того, сочинение дополнено еще и описанием Грузии, что само по себе интересно. В стилистическом смысле – это апогей той линии описания Святой Земли, которая была принята в сочинениях Василия Познякова и Трифона Коробейникова. Беллетризация представленного материала у Гагары доведена до максимума. Привнесен также былинный и житийный элемент в характеристике автором самого себя. В этом описании, пожалуй, впервые личность автора выглядит даже слишком рельефно для паломника по святым местам. Отождествление себя то с персонажами духовных стихов, то с христианскими подвижниками сообщало паломничеству Гагары форму устойчивого культурного архетипа, закрепленного в устном былинном материале и житийной литературе.

Вместе с тем необходимо отметить также еще одну тенденцию, в большей или меньшей степени существовавшую на протяжении всей истории паломничества, но особенно четко обозначившуюся во второй половине XVI века. Это стремление паломников к изучению святынь Востока, к документальной фиксации их состояния на момент паломничества, а также отдельные попытки прояснить историю создания мест поклонения. Но наиболее полное и последовательное развитие это направление получит в середине XVII века в сочинениях Арсения Суханова и Ионы Маленького.

В середине XVII века зарождается научный подход к описанию святых мест у Арсения Суханова и отчасти у Ионы Маленького. Подобное отношение к восприятию Палестины диктовали условия и задачи поездки Арсения Суханова, который был направлен в Иерусалим для описания святых мест и изучения греческих богослужебных чинов. Методики, которыми пользовался Суханов, выполняя работу по описанию храма Гроба Господня, Елеонской часовни, храма Рождества Христова в Вифлееме, актуальны и в современной археологической, искусствоведческой и музейной практике. В его сочинении отмечен также определенный возврат к традициям ранних русских описаний Святой Земли. Это проявляется в уменьшении указания всевозможных диковинных предметов

[6] Елеонская гора, гора Фавор, долина реки Иордан представлены поистине райскими местами.

[7] Мертвое море у всех русских паломников представляется зловещим, его описание сопровождается фантастическими домыслами, усугубляющими впечатление.

[8] Так, подъем на Сорокадневную гору описан как трудный путь, а места за Иорданом представлены труднопроходимыми.

и явлений, когда речь идет о палестинских землях. Внимание этого автора вновь акцентируется на христианских святынях и, в первую очередь, на важнейшей из них – храме Воскресения Христова (Гроба Господня) в Иерусалиме.

Говоря о значении паломничества в культуре Древней и Московской Руси, нужно отметить, что влияние паломнического движения сказывалось на развитии разных областей культурной и духовной жизни.

Прежде всего, следует говорить о развитии ***книжной традиции***. Паломническим сочинениям отводилось значительное место среди других жанров древнерусской литературы. В пользу этого утверждения свидетельствует достаточное количество списков русских средневековых хожений[9], а также частое включение этих сочинений в состав так называемых «соборников»[10]. Необходимо также учитывать и тот факт, что традиция путевой литературы зарождалась именно в паломнической среде и на протяжении трех первых веков своего существования в русской культуре бытовала только в сочинениях путешественников к святым местам.

Паломнические сочинения обязательно затрагивали вопросы, касающиеся ***исторического знания***. Большинство паломников имели глубокие познания в этой области: используя их в своих сочинениях, они цитировали Библию, историков церкви и хронографы (хроники). Историческая тематика, как правило, группировалась вокруг священного знания – ветхозаветного и новозаветного. Такое направление было обусловлено характером древнерусских хожений: описывая святые места, каждый автор неизбежно связывал их с событиями библейской истории. Это почти всегда обязательное в сочинениях древнерусских авторов-паломников соотнесение указания исторического памятника (места поклонения) и текста Священного Писания создавало целостную картину Святой Земли в ее историческом, топографическом и сакральном соответствии. Подобный метод составления паломнических описаний был характерен для всех паломников, начиная с основателя этого жанра в древнерусской литературе игумена Даниила.

История Палестинских святых мест и устроение Святой земли как памятника поклонения, география местностей, где совершались библейские события, – темы, которые в большей или меньшей степени раскрывались в сочинениях любого паломника. Естественно, что в разные периоды способы сообщения исторических сведений также были разными. В данной связи имеют большое значение источниковедческие вопросы: какие сочинения паломниками использовались в качестве письменных свидетельств, а также какими источниками, помимо письменных, располагали авторы хожений при составлении своих сочинений.

В текстах хожений используются и исторические сведения светского характера. В описаниях святынь Константинополя уделяется место произведениям «Льва Премудрого» – византийского императора Льва IX Философа. При обозрении достопримечательностей Египта паломники указывают на пирамиды около Каира и обелиски («фараоново копье») около Александрии. Арсений Суханов отмечает характер иероглифического письма на одном из обелисков (см. гл. IV, п. 2. 1).

---

[9] Известно более 100 списков хожения игумена Даниила, более 400 списков хожения Трифона Коробейникова.

[10] «Соборниками» назвались сборники разножанровых произведений, имевших общей целью душеполезность чтения. В них могли входить жития святых, паломнические сочинения, хронографы и прочее. В качестве иллюстрации данного утверждения приведем содержание одного из таких соборников, опубликованное в книге И. П. Сахарова «Каталог рукописям, находящимся в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря»: Сборник за № 432–19 среди прочего содержит «Послание Новгородского архиепископа Василия к Тверскому владыке Федору о рае», «Воспоминания Понтийскаго Пилата князю Августу Тиверию Кесарю о продаже Христа Спасителя и отписание Тиверия К Пилату» и «Путешествие игумена Даниила». Составлялись также и сборники, в состав которых включались только хожения, как, например, сборник из Синодального собрания ГИМ (ОР ГИМ, Син. 578).

Не менее важным представляется ***географический*** аспект данной проблематики. Путешествуя по различным землям, паломники собрали и отразили в своих описаниях целый массив сведений географического и естественно-научного характера: расположение государств относительно стран света, их природно-климатические особенности и т. п. ***Неизведанность*** дальних земель уступала место ***знанию*** о них, что незамедлительно отражалось в текстах хожений.

Маршруты древних паломников пролегали по самым различным территориям. Зона географического охвата лежащих на пути земель была невероятно обширной. В первую очередь подробно освещалось собственно географическое расположение встречавшихся на пути паломников стран. Подавляющее большинство русских паломнических описаний достаточно подробно и ***достоверно*** освещает этот вопрос. Это касается в большей степени тех хожений, которые создавались, начиная с конца XIV века. Подобное внимание к географическому положению стран в этот период можно объяснить политическими причинами. Быстро меняющееся политическое положение и границы стран средиземноморского региона, неустойчивое положение Византийской империи, постоянное завоевание ее территорий как с европейской, так и с азиатской стороны, приковывало внимание древнерусского государства, которое очень чутко реагировало на изменения политического статуса государств. Паломничество как раз и являлось той удобной формой, которая могла служить и для выяснения внешнеполитической обстановки.

Такое отношение к паломничеству появляется уже в сочинении Игнатия Смольнянина (1389–1391 гг.), который достаточно подробно осветил события государственного переворота в Константинополе и приход к власти Мануила Палеолога. Как классический пример государственного отклика на внешнеполитические изменения можно привести «Хожение гостя Василья». Путешествие этого посланника русского государства происходило во время наиболее интенсивного завоевания белобаранными туркменами Ак-Койюнлу земель, граничащих с их государством [5, с. 98]. Выяснение новых границ государств Кавказа и средней Азии стало основной целью этого путешествия. Следует также отметить, что знание политической ситуации за рубежом всегда высоко ценилось русской властью. Так, Василий Гагара, по возвращении с Ближнего Востока, был принят государем Михаилом Федоровичем. За предоставленную информацию, а также ряд других услуг (например, доставка грамот восточных патриархов), паломник был пожалован званием московского «гостя» со всеми вытекающими из нового положения привилегиями. Таким образом, по паломническим сочинениям можно проследить динамику изменений политической истории.

В связи с быстро меняющейся политической ситуацией подвергались существенной корректировке маршруты паломников [6, с. 58–95]. Поскольку эта область древнерусских хожений достаточно хорошо исследована, отметим лишь несколько факторов, влиявших на выбор путей. Во-первых, требования безопасности во время путешествия во многом определяли направление движения паломников. Политическая ситуация в южнорусских степях и в северном Причерноморье влияла на маршруты путешественников в Царьград, Палестину и Египет. Во-вторых, скоростные возможности путешествия также находились в прямой зависимости от выбора маршрута. Поэтому доминирующими становятся маршруты, проходящие по речным трассам (Днепр, Дон), хотя, конечно, известны и только сухопутные маршруты, но они были исключением. В-третьих, необходимо сделать акцент на следующем факте. Подробное изучение маршрутов древнерусских путешественников и времени, затраченного на преодоление пути, показывает, что расхождения в подсчете расстояний, указанных древними паломниками и современными данными, составляют не более 3 %, что является несомненным подтверждением достоверности их сведений [6, с. 81].

Еще одной интересной темой являются ***агроклиматические*** особенности посещаемых стран. Почти каждый паломник уделял внимание в своих сочинениях особенное-

тям сельского хозяйства встречающихся на его пути стран. Когда корабль, на котором путешествовал паломник, останавливался в каком-либо порту, за более или менее длительный период этой остановки паломник мог составить представление о местном производстве хотя бы по ассортименту, представленному на местных рынках или «торгах». В большинстве паломнических сочинений упомянуты те культуры, выращивание которых преобладало в местах остановок, а также те товары, производство которых прославило местность. Так, остров Хиос всегда был знаменит хиосским вином. Василий Гагара упоминает «ангурскую шерсть». Несколько паломников, описывая Египет, говорят о том, что хлеб там родится дважды в год. Подобные указания могут быть полезны ученым, изучающим изменения климата на протяжении длительного исторического периода. Немало любопытного эти сочинения могут предложить и тем, кто изучает развитие сельского хозяйства. Например, очень интересными в данной связи представляются упоминания о разведении цыплят без наседок (у Василия Гагары и Арсения Суханова).

Большого внимания заслуживают ***этнографические*** заметки в сочинениях паломников. Современные ученые не раз использовали эти данные в своих работах [7, с. 82–87; 8, с. 143–148; 9, с. 14–24]. Все паломники в большей или меньшей степени затрагивают эту тему. Наибольшей информативностью обладают сочинения тех авторов, чей путь пролегал в Палестину и Египет. Часто в этих хожениях можно встретить заметки о «глухих» или «диких арапах», о сарацынах или османах (в зависимости от времени составления описания). Описание служб различных конфессий в храме Воскресения всегда связывалось с уточнением этнографической принадлежности верующих. Представления о различных народах и их обычаях, изложенные в сочинениях древнерусских паломников, составляло значительную часть знаний о чужих странах в Древней и Московской Руси.

Русские средневековые хожения дают возможность реконструировать историю паломничества XII–XVII веков во внешнем ее проявлении: хронологические и географические рамки, цели поездки, маршруты достижения святых мест и т. д.

Паломничество играло важнейшую роль в процессе приобретения и переноса христианских святынь и реликвий, который тесно связан с воплощением палестинских образов в России. Создание образов Святой Земли как культурного феномена средневековья зависит от характера паломнических описаний и роли паломничества как ретранслятора культурно-значимых ценностей.

Интереснейшим с точки зрения памятниковедения в сочинениях паломников является материал, касающийся взаимозависимости наличия видов памятников и историко-культурных условий развития страны, в которой эти памятники находятся. Например, столица Византии располагала значительным количеством архитектурно-скульптурных объектов – колонн, статуй императоров и т. п., то есть памятников, характерных для городского убранства римской империи. В Палестине же большее значение имели храмы-реликварии (комплексы почитания) и географические объекты: горы, реки, озера, пустыни и т. п. А на Синайском полуострове и в Египте святыни Ветхого и Нового Завета представлены в основном природными объектами – камнями и деревьями.

Не менее важной и значительной темой в сочинениях паломников стала проблема бытования памятников культуры в условиях разной конфессиональной среды. Уже в первом русском описании Палестины – хожении игумена Даниила (начало XII века) – рассмотрен пример адаптации мусульманских культовых зданий к требованиям христианской религиозной практики. Необычные и малопонятные русскому паломнику памятники культуры Древнего Египта – пирамиды и обелиски – рассматриваются авторами хожений через призму ветхозаветной истории. Такой подход позволил ввести описания этих памятников в тексты хожений и обеспечить распространение знаний о них. Наконец, тщательного рассмотрения заслуживают примеры совместной эксплуатации объектов культурного наследия в культовых целях представителями не только разных конфессий, но

и разных религий: иудаизма, христианства и ислама. Особенно пристально к подобным примерам использования памятников культуры относится Арсений Суханов (середина XVII века), который внимательно отслеживает и отмечает каждый такой факт.

Таким образом, сочинения русских паломников являются многогранными источниками по истории русской культуры, которые могут быть полезны исследователям различных направлений.

Литература

1. Беляев, Л. А. Христианские древности. – СПб., 2000.
2. Книга Паломник. Сказание мест святых во Царьграде Антония Архиепископа Новгородского в 1200 году // Православный Палестинский сборник. – Т. 17. – Вып. 3. – Кн. 51.
3. Кобеко, Д. Ф. Опыт исправления текста «Беседы о святынях Царьграда». – СПб., 1897.
4. Кочеляева, Н. А. Памятники русской паломнической письменности XII–XVII вв. в мемориализации христианского культурного наследия. Дисс. … канд. ист. н. – М., 2004.
5. Босворт, К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. – М. 1971.
6. Подробный разбор изменения маршрутов движения русских путешественников, в том числе и паломников в XII–XV веках, приведен в третьей главе монографии Е. И. Малето «Хожения русских путешественников XII–XV вв.». – М., 2000.
7. Кузьмина, В. Д. Сведения об арабах и арабской культуре в Палестине начала XII века по «хождению» игумена Даниила // Вестник истории мировой культуры. – 1959. – № 6.
8. Першиц, А. И. Этнографические сведения об арабах в русских «хождениях» XII–XVII вв. // СЭ. – 1951. – № 4.
9. Воробьев Н. Н. Этноконфессиональная ситуация на Ближнем Востоке в XII веке по древнерусским источникам // Вестник МГУ. Серия 13. Востоковедение. – М., 1993. – № 4.

В. П. Геращенко

доцент, директор музея истории костюма

Кемеровский государственный университет культуры и искусств

БЕЛЫЙ КЛОБУК И ШАПКА МОНОМАХА
(к вопросу семиотики традиционного костюма Древней Руси)

Если подходить к пониманию костюма с современных научных позиций, то есть рассматривать его как сложную семиотическую систему, то следует обратить особое внимание на головной убор, который занимает в нем основополагающее, ведущее положение. Это положение свойственно всем многообразным разновидностям костюма как такового, но в наибольшей степени оно присуще костюму традиционному, будь то этнические, профессиональные или социальные его формы.

У всех народов во все времена головной убор выполнял и выполняет своеобразные репрезентативные функции, представляя и свою эпоху, и свою страну, и общественное положение своего владельца, будь то оперение вождя первобытного племени, фуражка современного блюстителя порядка, цилиндр щеголя XIX столетия, фригийский колпак времен французской революции или красная косынка пролетарки советской России 1920–1930-х годов. Русская пословица «Встречают по одежке, провожают по уму», точнее, первая ее часть в полной мере относится к головному убору. Причем речь идет не просто о первом впечатлении, но главным образом о визуальном знакомстве, возможности «считывания» информации о человеке, которого та самая «одежка», то есть его костюм, представляет.

Наиболее полно информативная сущность являет себя в самых разнообразных вариантах костюма традиционного, специфические особенности которого, тщательно отобранные и веками отшлифованные, безошибочно точно «читали» и понимали современники вне зависимости от уровня образованности. Таковым был, например, на протяжении многих столетий женский традиционный народный костюм различных губерний России с его удивительным разнообразием дивной красоты головных уборов. Таковыми были и комплекты костюмов правителей разных стран в различные времена.

Несомненный интерес в этом отношении представляют страницы отечественной истории, которые сегодня кажутся загадочными, поскольку умение «читать» столь необычные письмена современный человек во многом утратил. Тем не менее образный строй традиционного древнего костюма оказывается порою столь красноречивым, что, несмотря на неясность многих деталей и нюансов, «язык» его в целом доступен и сегодня. Убедительные примеры можно привести из давних времен, когда Древнюю Русь именовали Московией.

Вершину государственной иерархической пирамиды в Древней Руси олицетворяли два лица – великий князь и митрополит, позднее царь и патриарх – как две ипостаси верховной власти: светской и духовной. Именно в комплектах их костюмов зримо воплотилась сама идея государственности и духовности. Иными словами, царские и патриаршие торжественные облачения олицетворяли собою саму харизму власти. Не потому ли столь похожи комплекты облачений этих высших лиц государства как по своему внешнему виду, так и по смысловому содержанию.

Уже с первого взгляда знакомство с древними комплектами царского и патриаршего облачений поражает удивительной похожестью их между собою в плане общей объемности, тектоники, цельности и завершенности четкого абриса. Их конструктивное решение на редкость гармонично, монументально устойчиво и, несомненно, очень красиво. Оба комплекта в высшей степени отражали эстетический идеал своего времени и своего отечества, по праву служили подлинным эталоном того понимания красоты, что так свято берегли и передавали из поколения в поколение как зримый образ памяти предков.

Но не только между собою родственны эти уникальные комплекты свято почитаемых в древности костюмов-облачений. Несомненно их родство и с храмовым зодчеством Древней Руси, которое обнаруживается и без труда «читается» также буквально с первого взгляда, что вполне понятно, поскольку храм, хотя и своеобразным архитектурным языком, языком выразительных средств своего искусства, воспевал тот же эстетический идеал, что и костюм. Храм воплощал собою высшее достижение древнего зодчества, его возведение почитали деянием огромной значимости. Подобно этому комплекты костюма высших лиц государства являли собою самую высокую ступень искусства создания драгоценных облачений. Единство эстетического идеала определило традиционность будущего конструктивного построения как храмового здания, так и современного ему древнего костюма.

Не случайно храм не просто почитали, но уподобляли человеку, что нашло отражение в наименовании различных частей его. Церковное здание имело подошву, тулово, пояс, главу и т. д. Обладающий необычайно стойкой памятью язык увековечил это трепетное отношение к храму как созданию живому, подобному человеку. Более того, древние создатели, «очеловечивая», наделяли храм и определенным характером, присущим людям той местности, того княжества, где церковь ставили. Не потому ли при всем единстве общих принципов столь широка палитра разнообразия древнерусских храмов различных художественных школ. Достаточно вспомнить, например, церкви Новгородчины с их внешне строгой простотой, даже аскетичностью, и богатейшей внутренней фресковой росписью, сплошь покрывавшей стены от пола до самой маковки. Не есть ли то аналог духовного богатства и чистоты человека при внешней простоте и скромности его, аналог, воплощенный в камне.

Но и обратное воздействие было отнюдь не меньшим. Зримые образы самых главных лиц церкви и государства, облаченные в самые прекрасные комплекты костюмов, должны были символизировать собою и действительно символизировали представление о православной державе в целом, о святой Руси. Облачения служили ее наглядным выражением, оттого и созидали их под явным воздействием традиционной храмовой конструкции.

Очевидное сходство легко просматривается в пирамидальном, точнее, подобном форме колокола построении как храма, так и рассматриваемых костюмов с непременным выделением центральной вершины-главы (даже если храм создавали многоглавым), увенчанной золоченым крестом. Причем не только общий вид в целом, но и пропорциональные соотношения той и другой конструкции, церковной белокаменной и костюмной златотканой, по сути своей аналогичны. Православное представление о том, что каждый человек, каждый христианин суть строитель храма Божия в своей душе, в себе самом, воочию демонстрировали облачения царя и патриарха. По существу, как большой царский, так и торжественный патриарший наряды, являли собою некий зримый художественный образ подвижного, живого мини-храма.

Такая похожесть рассматриваемых комплектов костюма как с обликом храма, так и между собою, не удивительна, поскольку все они имели в глубине своей родословной общий византийский прообраз. Однако степень воздействия первоначального образца, явленная в сугубо русских условиях, оказалась различной. Так, уже в ранних христианских храмах, даже тех, которые на Руси намеренно возводили по византийскому образцу, очень существенными были проявления традиций местного зодчества. Примером может служить сохранившийся поныне собор святой Софии в Киеве, созданный в XI веке при Ярославе Мудром. Возведенный по примеру храма Софии Константинопольской, главный христианский храм Древней Руси от своего первоисточника существенно отличался и в конструкции, и в росписи, и особенно в сюжетах той росписи.

Общую византийскую родословную имели также оба варианта древнерусского традиционного костюма – патриаршего и царского, но первый из них был древнее, «старше» второго. По сути своей богослужебный комплект облачений высшего чина церковной иерархии явился на Русь уже в готовом виде вместе с первым митрополитом, поставленным из Константинополя. Это был (и остается поныне) сложный комплекс многих одежд, смысловая значимость которых сохраняет свое изначальное толкование на протяжении тысячелетий. Суть каждой вещи из этих облачений свято передается в православном церковном служении из одного столетия в другое, сохраняя почти в неизменном виде старинную цельную конструкцию комплекта посредством точности кроя и способа изготовления каждой из его частей. Все здесь имеет значение: цвет и фактура использованных тканей, их декорирование и место расположения многозначного декора, даже способ одевания, способ ношения облачений выражает глубокий смысл.

Каждая деталь, порой не слишком различимая с первого взгляда, в одеждах священнослужителя и тем более главного церковного иерарха соотносится с библейскими текстами, особенно текстами Евангелий. Более того, в самих этих текстах можно встретить упоминания некоторых богослужебных одежд. Так, во втором послании к Тимофею святого апостола Павла сказано: «Когда пойдешь, принеси фелонь, который я оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно кожаные» [1]. Фелонь – название самой верхней одежды, которая входит в богослужебные облачения священника или иерея, ее можно видеть во время церковной службы и сегодня, однако в древности, вплоть до введения патриаршества на Руси (1589), эту деталь церковного комплекта носили митрополиты. Существуя со времен раннего христианства, фелонь, как и многие другие разновидности церковных одежд, по своей конструкции практически почти не изменился или изменился очень незначительно: в современном виде фелонь имеет лишь более высокую по сравне-

нию с древнейшей формой затылочную часть, да укоротилась общая длина этой одежды спереди, обеспечив большую свободу движениям рук священнослужителя.

Достаточно сравнить его современный вид с изображениями этой одежды в старинной древнерусской иконописи или книжной миниатюре времен Московии. Например, в миниатюрах Радзивиловской летописи, датированной второй половиной XV века, изображения православных священнослужителей встречаются более шестидесяти раз, причем фелонь показан почти во всех комплектах их облачений. Любопытно отметить, что в этих рисунках его «носят» патриархи и митрополиты, отечественные и константинопольские. Так, в миниатюре, повествующей о встрече княгини Ольги в Царьграде с Константином Багрянородным и крещении ее [2], обряд совершают царь и патриарх, причем плечи последнего покрывает фелонь. Или в миниатюре, отразившей момент освящения Десятинной церкви в Киеве [2, Л. 67об.], где на участвующих в торжественном обряде корсунских священниках, будущих служителях этого храма, также одеты фелони.

Исследователи полагают, что миниатюры Радзивиловской летописи не только созданы разными мастерами, но к тому же еще разнородны по времени, поскольку художники в своей работе, по-видимому, пользовались более ранними летописными лицевыми списками, благодаря чему рядом оказались и копии рисунков из тех списков, и авторские иллюстрации XV столетия. Коснулось ли это изображений священнослужителей, неизвестно, но все они – персонажи миниатюр, одетые в богослужебные облачения, – показаны в традиционных, однотипных комплектах одежд с включением в них фелоня. При этом облачения священнослужителей в основном показаны белыми, реже – чуть тонированными, лишь епитрахиль и палица отчетливо выделены желтым (сиречь золотым) цветом, да книга в их левой руке чаще всего красная.

Тот же белый цвет священных облачений, с тем же присутствием в их комплектах фелоня неизменно встречается и в иконописи. При этом иконописный вариант таких облачений датируется достаточно точно. В новгородских иконах, например, белые одежды совсем такие же, как с радзивиловских миниатюр, имеют место в XIV веке, а белые омофоры с черными крестами еще раньше – с XII столетия. Судя по иконописи, с конца XIV века получил распространение бело-черный крестчатый фелонь. Таким показан он, например, в знаменитой иконе «Чудо от иконы Знамение», широко известной под названием «Битва новгородцев с суздальцами» (сер. XV в.), где все церковнослужители изображены в белых облачениях, а митрополит еще и в крестчатом фелоне. Таким же образом «одета» группа церковнослужителей в иконе «Воздвижение креста» (кон. XV в.) из Софийского собора в Новгороде. В бело-черном крестчатом фелоне представлена и полуфигура Николая Мирликийского из фресковой росписи работы Дионисия в конхе апсиды Собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря, датируемой уже началом века XVI-го.

Такой многокрестный, обладавший «особым достоинством» фелонь именовали полиставрием. Создатель фундаментального «Полного церковно-славянского словаря», увидевшего свет в 1900 г., сообщает: «В Греции… полиставрий был собственно одеждою патриарха, и только по особому преимуществу в него облачались некоторые экзархи […] В XIV в. полиставрий принадлежал всем епископам без исключения. У нас в древности полиставрий служил также принадлежностью собственно митрополита, и только в знак особенной чести давался архиепископам» [3, с. 775].

Вероятно, с определенными смысловыми задачами связано изображение полиставрия в бело-красном варианте. Комплект такого облачения можно видеть в иконе Василия Великого из деисусного чина Благовещенского собора Московского Кремля работы Феофана Грека (кон. XIV в.). В полном соответствии с каноном скрытая динамика этого иконописного образа направлена к центру иконостаса, а навстречу ему, с другого края деисуса и тоже к центру, с такой же крайней иконы обращена фигура Иоанна Златоуста.

Обе иконы с двух сторон практически обрамляют собою деисусный чин в целом. Образы этих великих отцов церкви необычайно интересны не только с точки зрения сугубо живописных художественных достоинств, но и потому, что одеты они по-разному: в иконах представлены два варианта облачений архиепископа и патриарха – представителей высшей ступени церковной иерархии.

Такое одновременное изображение двух разных комплектов богослужебных облачений лиц одинаково высокой степени значимости в одном произведении искусства, по-видимому, отражает исторические реалии – времена, когда на равных высшее духовное лицо в Московии могло быть представлено как комплектом облачений с включением фелоня, так и комплектом с саккосом. Уже в конце XIV века, то есть за два столетия до учреждения патриаршества на Руси, московские митрополиты носили не только фелонь, но и саккос, чему есть исторические свидетельства.

В коллекции Российского Исторического музея хранится замечательный образец старинного лицевого шитья – запрестольная пелена «Спас на убрусе с предстоящими», выполненная в 1389 году в качестве церковного вклада княгини Марии, вдовы московского великого князя Симеона Гордого. Основная группа центральной части пелены, ее средника, представляет собою деисус, в котором к образу Спаса Нерукотворного, расположенного в самом центре, «направляются» восемь фигур: по четыре справа и слева. В группу предстоящих, кроме Богоматери, Иоанна Предтечи и двух архангелов, включены также четыре московских митрополита, фигуры которых, замыкая «шествие», обрамляют деисус по две с каждой стороны. При этом один (по-видимому, первый московский митрополит) облачен в комплект белых одежд с включением крестчатого фелоня, а трое остальных одеты в крестчатые же разноцветные саккосы.

Но и столетие спустя оба комплекта рассматриваемых богослужебных облачений продолжали сосуществовать рядом. В том же Российском Историческом музее есть еще один бесценный памятник древнего лицевого шитья, выполненный в конце XV века, – подвесная пелена с названием «Вынос «Богоматери Одигитрии» в Вербное воскресенье /4 апреля 1498 года/». В многолюдной церковной процессии, представленной на полотне, современные исследователи [4, с. 38] сумели определить портреты исторических лиц: великого князя Ивана III, членов его семьи: сына Василия, внука Дмитрия, жены Софьи Палеолог, невестки Елены Волошанки. Изображена там и группа священнослужителей во главе с митрополитом Симоном, который явно облачен в саккос, а у персонажа, стоящего с ним рядом, четко просматривается фелонь с одетым поверх оного омофором, точно так, как это было в миниатюрах Радзивиловской летописи, а также в названных и неназванных иконах той поры.

Примеры можно продолжить, но, вероятно, уже приведенных, особенно убедительных образцов древнейшего лицевого шитья, то есть в данном случае портретного вышивания, вполне достаточно. Итак, два варианта богослужебных облачений носили митрополиты Древней Руси, и оба они были по комплектности своей идентичными во всем, за исключением единственного компонента: в одном случае это был фелонь, в другом – саккос, причем первый вариант был более ранним. Не случайно, наверное, в миниатюрах Радзивиловской летописи саккос не встречен вовсе – все показанные там многочисленные священнослужители «носят» только фелонь. Затем в изобразительных источниках в комплектах митрополитов фелонь и саккос бытуют параллельно, а с XVI столетия в Московии митрополиты и патриархи в иконах, храмовых фресках, портретах-парсунах показаны уже в комплектах церковных облачений только с включением саккоса.

Что представлял собою тот древнейший комплект облачений митрополита как главы русской православной церкви, который на протяжении нескольких столетий неизменно фиксировали изобразительные источники? То был многослойный костюм, составленный из нескольких одежд, покрывавших одна другую и одновременно видневшихся одна из-

под другой, поскольку каждая имела глубокий смысл и должна была свою сакральную сущность донести до окружающих. Пользуясь современной (но пришедшей из древности) терминологией, в комплект тот, согласно изобразительным источникам, из основных компонентов входили: длинная, до пят, нижняя одежда – подризник, обычно чисто белого цвета или с вертикальными цветными полосами; непременная богослужебная накладная одежда – епитрахиль, спускавшаяся своим сдвоенным длинным же концом спереди почти до самого низа; поверх епитрахили одевали фелонь, бывший поначалу чисто белым, впоследствии – крестчатым. Поверх фелоня митрополит надевал омофор – изготовленную из ткани широкую длинную полосу, которая, охватив плечи, спускалась одним концом по спине сзади, а другим – спереди.

Второй комплект богослужебного облачения митрополита состоял из тех же и в той же последовательности одевавшихся одежд, только вместо фелоня в него входил саккос. Именно его носили с XVII столетия русские патриархи, именно его носят православные епископы по сей день. Такая длительная сохранность комплектности богослужебных облачений, их своеобразная живая «консервация» во времени позволяют, обратившись к современным образцам, рассмотреть их подробнее. Это тем более интересно, что сам способ составления таких богослужебных комплектов, специфика использования в них характерных деталей, наличие некоторых основных принципов создания комплексов в целом зачастую оказываются очень близкими древнерусскому костюму мирскому. Сюда можно отнести объемность и многослойность тех и других комплексов, аналогичность места и роли рубахи в костюме мирском и подризника-стихаря в комплектах богослужебных, ношение разъемных с рубахой поручей, особое значение пояса и т. д.

Впрочем, о последнем следует сказать подробнее. Пояс в костюме Древней Руси, независимо от сословной принадлежности владельца, играл роль первостепенную не только с чисто утилитарных позиций как элемент, скреплявший, поддерживавший общую конструкцию, но в не меньшей степени в качестве носителя функции семантической. Опоясавшись, человек как бы замыкал себя в круг, очертив надежную границу, отгородив себя от внешнего мира. Круг издревле считали важнейшим сакральным символом, имевшим прямую связь с дарованной человеку жизненной силой, могуществом, с самой жизнью. Не случайно на Руси непременно опоясывали рубаху, будь то женский или мужской вариант костюма, поскольку рубаха была одеждой нательной, а тело следовало защитить, отразить от него любые нежелательные воздействия. Немалую роль в таком качестве играл пояс, выполняя одновременно функцию и обереговую, и апотропейную.

О значимости этого элемента одежды можно судить по сохранившимся духовным грамотам (завещаниям), согласно которым пояс в качестве весомой части имущества нередко отписывали князья своим наследникам [5, с. 7, 18, 59]. То были, вероятно, чрезвычайно дорогие вещи. Однако значимость пояса его собственно материальной стоимостью отнюдь не исчерпывалась. Не менее, а возможно, существенно более важным был сам повсеместно бытовавший обычай обязательного ношения пояса, который зачастую в общем комплекте объемного многослойного костюма даже не был виден. Тем не менее, нательную рубаху на Руси опоясывали непременно, даже если поверх нее одевали множество других одежд, в которых также мог присутствовать пояс или кушак.

Подобным же, незримым для окружающих, образом присутствует пояс в епископском комплекте богослужебных облачений сегодня. По-видимому, так под саккосом, под ризою носили его митрополиты и патриархи в древности. Сохранил свое знаковое, символическое значение пояс епископа и в современных канонических богослужебных облачениях. «В церковном сознании с древнейших времен пояс был знаком духовной силы, подаваемой Богом для борьбы с грехом и исполнения воли Божией, знаком целомудрия, отсечения плотских страстей, знаком бодрственной готовности ко всякому доброделанию в служении Богу и людям, а также знаком определенной высоты и власти» [6, с. 24], – пишет безымянный автор современного толкования смысла церковных одежд.

Церковные канонические облачения донесли до наших дней еще один интересный элемент, аналог которого давно утрачен светским костюмом. Это поручи, которые представляют собою своеобразные разъемные манжеты, одеваемые поверх рукавов подризника. Точно таким же образом в Древней Руси носили рубахи, рукава которых дополняли съемные манжеты-поручи, а вырез горловины – воротники-ожерелья. Канули в Лету мирские древние рубахи с разъемными своими элементами, в то время как церковные облачения свято хранят свои многовековые традиции во всех своих элементах. Современные поручи священнослужителей, завязываемые шнурком, по-прежнему кольцом смыкаются вокруг рук, создавая собою фигуру круга, и соответственно несут в себе все тот же пришедший из древности смысл: «Они знаменуют собой Божию силу, крепость и мудрость, которые дает Господь священнослужителям для совершения Таинств. Не человеческие руки священнослужителей, а Сам Господь совершает Таинства» [7, с. 19].

Скрытый символ круга присутствует также в построении конструкции комплекта богослужебных облачений епископа. Он заключен в самом древнем крое ризы, причем чем древнее она, тем круг более явственен. Подобно тому как при строительстве храма расчет всех составлявших его частей производили от основного модуля – диаметра основания центрального купола-главы, – подобно этому при создании комплекса епископских богослужебных облачений в лекала ризы (как фелоня, так и саккоса) также закладывали круг. «В древности фелонь была одежда круглая, покрывавшая все тело от головы до ног и имевшая только отверстие для головы; для более удобного действования при священнослужении она могла подниматься и опускаться посредством шнурка. Такую форму фелонь сохраняла в церкви греческой, но у нас спереди фелони стали делать вырезку» [8, с. 83], – сообщает в статье о фелоне энциклопедия «Христианство».

И современная конструкция фелоня имеет свою внутреннюю причастность к кругу: в развернутом виде она представляет собою полукруг [9, с. 20]. Саккос же обладает в своей конструкции не только полным кругом, но и священным символом христианства – крестом. Не случайно эта сакральная одежда высшей ступени церковной иерархии не сшивается ни по бокам, ни вдоль внутренней линии рукавов, то есть в развернутом виде спина, перед и два рукава ее образуют четыре конца креста, сходясь к центральному вырезу горловины, к основанию головы, которую венчает специальный головной убор. И вновь возникает перекличка с храмовым зодчеством, не зря же конструкция древнерусского храма именуется крестово-купольной. Там тоже есть и объем четырех «рукавов» креста, и кольцо светового колодца, и возвышающийся над ним центральный купол-глава.

Оба вида богослужебных риз духовенства – и фелонь, и саккос – в своем происхождении связаны с древним бытовым костюмом времен своего возникновения. Но если фелонь, пришедший в арсенал церковных одежд, в качестве предшественника имел пенулу – древнеримский плащ, который носили на заре христианства апостолы, то саккос явился на свет из византийского царского гардероба. «Прежде саккос был одеянием благочестивых греческих царей, которое из почтения к святой церкви подарено от них патриарху цареградскому для священнослужения, а потом перешло и к прочим архиереям», – сообщает автор «Полного церковно-славянского словаря» [3, с. 569].

Неудивительна поэтому похожесть облачений русского патриарха и царя, точнее, основы комплектов их костюма – партиаршего саккоса и царского одеяния, именуемого платном. Не только потому, что тот и другой изготавливали из жестких, расшитых серебром и золотом, тяжелых тканей: алтабаса, аксамита, парчи, бархата и других, не в силу обильного украшения их драгоценными каменьями, но главным образом оттого, что одежды те были уникальны своим предназначением для единственных, самых главных каждый в своем роде представителей государства и церкви. Причем если церковный саккос со времен Петра I стал предметом облачений всех архиереев вообще, то платно,

перейдя из разряда общеупотребительных дорогих одежд в комплект облачений сугубо царского достоинства, даже именуемое «царским платном», предназначалось только для царя и только для самых важных государственных событий.

Конечно, гардероб русского царя был богат и разнообразен, в него входили самые лучшие одежды своего времени, о чем сохранились как документальные сведения, так и многочисленные свидетельства побывавших в России в разное время и с разными целями иностранцев. Однако платно занимало среди них место особое. Обилие одежд не исключало крайне бережного отношения к ним, как это вообще было принято на Руси, и передачи лучших вещей по наследству. Любопытные сведения из этой области привел большой знаток русской старины, кропотливый исследователь древнерусского придворного быта И. Забелин.

В своей книге «Домашний быт русских царей в XVI и XVII вв.», созданной по подлинным документальным материалам, в том числе и так называемым «кроильным книгам», автор проанализировал гардероб русских царей, перечислил и описал его, привел сведения о назначении различных одежд, об общем виде их, способах использования в тех или иных случаях и некоторых отдельных эпизодах бытования царских одежд. Из этого интересного исторического труда известно, что царские верхние одежды были очень длинными и широкими. Например, одежды царя Михаила Федоровича имели двухаршинную длину (от плеч до пят) и четырехаршинную ширину (по периметру подола). Размеры впечатляют, если иметь ввиду, что старинная мера длины аршин составляла 71,12 см. А сыну его Алексею Михайловичу, который ростом был выше родителя, пришлось отцовские одежды перешивать, поскольку они, по-видимому, оказались неподобающе короткими для государя на целых два с небольшим вершка (около 9 см). Стало быть, даже небольшое сокращение длины верхнего платья считалось тогда недопустимым.

Есть у Забелина упоминание и о том, как в свадебный царский комплект костюма входили две замечательные меховые одежды: «Кожух из камки бурской на червце, шелк бел зелен лазорев с золотом; нашивка и пуговицы низаны большим жемчугом на соболях; пояс золотой кованый, шуба русская – бархат венедицкой, шелк червчат да зелен, круги серебряны велики репьями, в них круги золоты невелики островаты, листье золото» [10, с. 418]. Скупая запись дворцовых документов позволяет воочию представить, как могли выглядеть праздничные царские одежды, тем более одежды из одного комплекта, да к тому же столь ценимые владельцами. «Прошло ровно 22 года с того времени, когда женился царь Михаил Федорович, и его сын, молодой царь Алексей Михайлович, в том же самом порядке устраивал и свои одежды по случаю своего бракосочетания… Конечно, сами одежды были других тканей с другими уборами, но старозаветные кожух и шуба русская были те самые, которые…красовались на царе Михаиле» [10, с. 420].

Именно такие одежды входили в комплект торжественных царских облачений наряду с платном, которое изготавливали подобным же образом. Не случайно вплоть до петровских времен в арсенал представительных облачений русского царя входили как платно, так и кожухи и опашни – долгополые широкие объемные одежды на меху, которые носили внакидку. В таких вариантах царственных облачений предстают, например, «Царь и великий князь всея Руси Иоанн Васильевич Грозный» из титулярника царя Алексея Михайловича, правительница Московского государства Софья Алексеевна в живописных портретах из коллекции Исторического музея или библейский пророк царь Соломон с иконы Успенской церкви Новодевичьего монастыря.

Парадные царские одежды имели давнюю отечественную историю. Их родословная восходит, как минимум, к XII веку, когда кожух в качестве одежды русичей упомянут в «Слове о полку Игореве». Встречается это название и в древнерусских летописях более позднего времени, входит в арсенал царских одежд и в столетии XVII. Что

до опашня, то эта родственная кожуху одежда, видимо, более позднего происхождения, хотя в XVI веке она уже известна по гардеробу Ивана Грозного. Так что все виды представительных царских одежд прошли долгий исторический путь от древних княжеских плащей, называвшихся корзно, через кожухи, опашни и охабни времен Московии, которые носили наряду с платном, к императорской мантии Петра I.

Однако платно как почитаемая верхняя одежда, входившая в комплект торжественных облачений царя, обрело свою особую весомость лишь в XVII столетии при Михаиле Федоровиче, а при его внуке Федоре Алексеевиче этот важный компонент царского величия стали не только именовать на византийский манер порфирою, но и подносить царю в знак особого достоинства во время торжественной храмовой церемонии венчания на царство. О времени сложения традиционной формы платна как знака-символа высшей царской ипостаси можно судить по сохранившемуся живописному портрету Михаила Федоровича работы И. Ведекинда. Выдержанный в парадном жанре портрет демонстрирует величие русского царя посредством точного воспроизведения присущих высокому сану регалий, в том числе головного убора, платна и драгоценного креста, который он держит в руке. Изготовленное из золотной жесткой ткани платно традиционно декорировано крупными и мелкими каменьями, но крой его существенно отличен от будущих традиционных же форм: изделие пошито в талию, хотя и завышенную, с узкими длинными рукавами и укороченным подолом, значительно выше щиколотки. Так выглядит одно из редких дошедших до наших дней изображений древнего царского облачения.

Собственно выходных верхних одежд в царском гардеробе значилось много, например, у Михаила Федоровича (по Забелину) в Мастерской палате числилось 50 опашней, 36 однорядок (одежда без подклада), 50 шуб и т. д. Было там и 5 платен. Однако самый торжественный, так называемый большой наряд, хранили отдельно в кладовых Казенного двора, в отделении Большой казны наряду со всеми царскими регалиями, отчего он и получил название наряда Большой казны. В такой наряд в качестве обязательных верхних одежд включали лишь царское платно и царский же становой кафтан. У того же Михаила Федоровича таких облачений-регалий значилось: 8 платен, 4 кафтана и 3 «испода горностайных из-под платен». Стало быть, платно из наряда Большой казны имело меховой горностаевый подклад, что позволяло придавать всему комплекту необходимый объем.

Подобно священническому, комплект царственных облачений также обладал многослойностью и объемностью. В наряд Большой казны входило несколько одежд, однако, кроме верхних платна и кафтана, состав остальных мог варьироваться. Не считая нательной сорочки, которая могла быть не одна, в общий комплект входило несколько одежд: зипуны, ферези (безрукавые на меху), кафтаны и т. д., однако все они были скрыты под становым кафтаном и одетым поверх него царским платном. Да и от кафтана в общем комплекте царственных облачений, по сути, видны были только узкие рукава с роскошно декорированными зарукавьями.

Само же платно XVII столетия в своем завершенном варианте, судя по сохранившимся изобразительным материалам, представляло собою объемную долгополую накладную одежду со слегка укороченными, расширенными книзу рукавами, из которых видны были рукава станового царского кафтана. Изготовленное из дорогих многоцветных и богато декорированных тканей одеяние это дополняло широкое ожерелье в виде лежавшей на плечах пелерины, которое называли диадимою, а впоследствии бармами. Именно таким показано это облачение в живописных портретах царей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Федора Алексеевича из коллекции ГИМ; в иконах, например, «Богоматерь Владимирская (Древо Московского государства – Похвала Богоматери Владимирской)» работы С. Ушакова; в миниатюрах рукописных книг, таких, как «Книга любви в знак честен брак» К. Истомина, и даже в монетах типа полтины с изображением Петра I.

Другая одежда наряда Большой казны – царский становой кафтан – представляла собою распашную, укороченную, по сравнению с платном, одежду с длинными узкими рукавами, запястья которых богато декорировали. Название «становой» происходило от кроя этой одежды – такой кафтан шили приталенным.

Третий непременный элемент этого царского комплекса – ожерелье-диадима представлял собою роскошную пелерину, декор которой регламентировался ее смыслом. То было не просто украшение-узорочье, на поверхности диадимы располагали сакральные изображения, порою в виде небольших иконок-барм, в силу чего и все изделие стали именовать бармами.

Ожерелье вообще служило важным компонентом костюма Древней Руси, будучи по сути своей съемным воротником, который носили со всеми разнообразными одеждами, от нательной сорочки до шубы. Оттого и форма, и способ изготовления, и назначение, и название этой детали одежды было многообразным. Ожерелье могло быть узким, едва закрывавшим вырез горловины, и широким; стоячим, охватившим шею (жерло) полностью, и накладным на всю ширину плеч; изготовленным из ткани и меховым; унизанным жемчугом (обнизь) и расшитым шелком с драгоценными каменьями.

Однако роскошная царская диадима-ожерелье с бармами как элемент наряда Большой казны имела сущность сакральную. Не случайна ее форма в виде широкой пелерины, покрывавшей полностью плечи и спускавшейся на грудь и спину, как не случаен тщательно выверенный декор, многократно вторивший фигуре круга. Диадима служила связующим звеном спирально вздымавшейся вверх единой конструкции царского облачения в целом от широкого круга периметра подола через более узкий круг охвата плеч, четко вычерченный кромкой пелерины, к столь же ясно выделенному кругу горловины, а от него к головному убору, его сузившейся вершине, к самой конечной, верхней точке, где водружен крест.

С другой стороны, возложенная на государя диадима являла собою зримое воплощение того бремени власти, той безграничной ответственности за землю предков, за отчину, которую принимал на свои плечи царь через обряд церковного венчания на царство, то есть с момента своего воцарения. Диадима символизировала собою ношу царской ответственности перед Богом и людьми. Эта основная функция диадимы, несмотря на упразднение в петровские времена самого комплекта царского наряда Большой казны, не только сохранилась, но и получила свое дальнейшее развитие в облачении будущих правителей России – в конструкции императорской мантии.

В плане своей сакральности диадима в торжественном комплекте царского костюма играла по сути ту же роль, что и оплечный атрибут патриаршего богослужебного облачения – омофор, семантика которого восходит к библейским сказаниям: «Омофор являет заблудшее овча, то есть человечество, обретши которое Господь взял на рамена [плечи] Своя и сочетал его со своими овцами, то есть ангелами» [11, с. 382].

И все же самой главной частью рассматриваемых парадно-сакральных традиционных комплектов костюма как русского патриарха, так и царя, был головной убор. Не только потому, что венчал его крест, не потому, что сохранялся в комплектах торжественных облачений веками, не потому даже, что служил своеобразным связующим звеном поколений, но главным образом оттого, что именно в нем, головном уборе, сосредоточено было то зримое величие сана, та высшая ступень иерархического построения церковного или государственного, которое призван был олицетворять собою тот и другой костюм в целом. Именно поэтому обе рассмотренные конструкции как патриаршего, так и царского облачений несли в себе такую целенаправленную внутреннюю динамику к самому важному композиционному центру – к головному убору. В патриаршем варианте их было два: митра и белый клобук, в княжеско-царском только один – знаменитая Шапка Мономаха.

И вновь возникают ассоциации с храмовым зодчеством. Подобно куполам древнерусских храмов, головные уборы служили конструктивным завершением объемного построения комплектов облачений царя и патриарха, и, подобно церковным же главам, торжественно светились они золотым узорочьем. Это относится и к митре патриарха, и к царской Шапке Мономаховой. Даже формой своей метят они соответственно храмам временные исторические вехи. Так, митра столь же величественно округла, как и формы тех церковных многоглавий, что венчали ранние древнерусские храмы XI столетия, которые возводили с учетом константинопольских сооружений таких, как собор святой Софии в Киеве, например, или Спасо-Преображенский собор в Чернигове в их первоначальном виде.

Входившая в патриарший комплект облачений митра была также головным убором всех епископов. Этот круглой формы шапкообразный головной убор отмечен наличием в нем «небольших образков» и «знаменует собою терновый венец, который был возложен на голову страждущего Спасителя» [12, с. 624].

Несколько иные, более поздние ассоциации вызывает известная в качестве еще великокняжеского головного убора Шапка Мономаха. Ее «луковичная» форма сродни самому распространенному, самому широко известному типу церковных куполов по всей Руси, типу-символу, типу-знаку. Убедительное толкование его предложил еще в начале прошлого века отечественный философ Е. Трубецкой в работе «Умозрение в красках», посвященной древнерусской иконописи: «Недавно в ясный зимний день мне пришлось побывать в окрестностях Новгорода. Со всех сторон я видел бесконечную снежную пустыню […]. А над нею […] жаром горели на темно-синем фоне золотые главы белокаменных храмов. Я никогда не видел более наглядной иллюстрации той религиозной идеи, которая олицетворяется русской формой купола-луковицы». И далее: «…наша отечественная «луковица» воплощает в себе идею глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным потустороннему богатству. Это завершение русского храма – как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся» [13, с. 8–9].

Сказанное напрямую соотносится с главным навершием царского наряда Большой Казны – головным убором, венчавшим на протяжении нескольких столетий сначала великих князей московских, а затем и русских царей на царство, – с Шапкой Мономаха. Этот раритет отечественной культуры и истории Древней Руси теснейшим образом связан с временами Московии. Ныне бережно хранимый в качестве музейного экспоната в Оружейной палате Московского Кремля, этот главный головной убор русских царей, оберегавшийся в качестве компонента первого наряда Большой казны, с не меньшим тщанием содержался в Казенной палате. Убор был столь важен и традиционен, что имел несколько упрощенную копию для второго наряда Большой казны. А его конструкция столь точно отвечала и вкусам, и запросам своего времени, что по образу Шапки Мономаха позднее были изготовлены и другие драгоценные головные уборы для царских торжественных облачений: шапка Астраханская, шапка Сибирская, шапка Казанская, шапка Алмазная и другие.

Что представляла собою эта устоявшаяся в веках конструкция? Прообразом Мономаховой Шапки послужил древнейший вариант княжеского головного убора – той же шапки с более или менее возвышающейся тульей, округлой или с небольшим заострением в центре и непременной меховой опушкой-околышем. Именно в таких шапках предстают русские князья в многочисленных изображениях миниатюр старинных лицевых рукописей, а также в иконописи. Но есть в Шапке Мономаха и свои отличия: она в буквальном смысле слова золотая, то есть тулья ее собрана из восьми золотых пластин, украшенных филигранью и драгоценными камнями, а навершие ее составляет золотой же гладкий крест с окончаниями-жемчужинами. Широкую опушку-околыш выполняли из меха соболя.

Время изготовления самих узорчатых золотых пластин относят к XIII веку [14, с. 178], правда, о месте изготовления среди исследователей единого мнения нет. В качестве «наследственного венца» русских царей эта отечественная реликвия известна со времен Ивана Калиты – начала XIV столетия. Со знаменитым «Мономаховым венцом» связана целая серия древних легенд и сказаний, повествующих о получении священной регалии русским князем Владимиром Мономахом от византийского императора Константина Мономаха. Именно этот аспект преемственности драгоценного головного убора от самого Константина Мономаха играл особую роль в венчании на царство Ивана Грозного в 1547 году.

Столь же знаменита в древнерусской литературе и другая историческая регалия отечественной культуры – богослужебный головной убор патриарха – белый клобук. С ним также связано повествование о византийском прошлом и передаче его русской, точнее, новгородской церкви в лице ее архиепископа. Интересно отметить, что эта легенда сложена в том же XIV столетии, то есть появление белого клобука совпадает по времени с явлением в царском орнате Шапки Мономаха.

Клобук представлял и представляет собою головной убор с округлой тульей, покрытой белым тканевым покрывалом, свисающие концы которого разделены на три части, образовав своеобразные лопасти. Две из них опускаются с обеих сторон спереди по плечам, а третья соответственно ложится на спину. Белый цвет в патриаршем уборе не случаен, поскольку вообще в богослужебных обрядах играет роль особую, символизируя собою горнюю чистоту, неземной фаворский свет Преображения. В верхней части клобука, на его макушке, установлен крест. В оформлении клобука, в его налобной части и на боковых опущенных концах, в старину использовали иконописные образы или (что стало впоследствии традицией) шитые золотом изображения серафимов.

Интересно отметить, что княжескую шапку, ту самую, с округлой тульей и меховым околом, на Руси также именовали клобуком, что можно встретить в древних текстах. «Как наголовье княжеское, клобук упоминается в летописи под 6580 г. (1072 г.)» [11, с. 252], – сообщает Г. Дьяченко в своем словаре. И поныне священный белый клобук входит в комплект православных богослужебных облачений патриарха. Так язык в своем далеком прошлом соединил общим термином два самых важных, самых почитаемых, самых красноречивых в плане своей семантики головных убора Древней Руси.

Замечательный пример изобразительного толкования значимости торжественных официальных комплектов облачений царя и патриарха являет собою названная выше икона XVII столетия работы Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», которая более широко известна как «Древо Московского государства». Во всю ширь нижней части как основание всей композиции (а значит и самой Московии) изограф поместил стену Московского Кремля, а за нею Успенский собор как главный кафедральный храм, как ядро, как зерно, из которого произрастает само древо. А у самого основания ствола с обеих сторон склонились, поливая, пестуя, выращивая дивное растение, фигуры царя и патриарха в полных своих облачениях, почти касаясь головами, увенчанными самыми почитаемыми в отечественной истории головными уборами – Шапкой Мономаха и белым клобуком.

Литература

1. Новый завет. Послания апостола Павла: 2 Тим. IV – 13.
2. Радзивиловская летопись. Факсимильное воспроизведение рукописи: Текст. Исследование. Описание миниатюр. – СПб.: Глаголъ; М.: Искусство, 1994. – Л. 31, об.
3. Полный церковно-славянский словарь: Репринт 1900 г. / сост. Священник магистр Г. Дьяченко. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998. – Т. 2.
4. Русский исторический портрет. Эпоха парсуны. – М.: Художник и книга, 2004.

5. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. – М.; Л.: АН СССР, 1950.
6. Как различать духовенство по чинам и званиям. – М.: «Центр Благо», 1999.
7. Церковные одежды. – М.: «Лествица», 1997.
8. Христианство. Энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – Т. 3.
9. Пошив церковных облачений. – М.: Паломник, 2004.
10. Забелин, И. Е. Домашняя жизнь русских царей [Переиздание 1862]. – М.: ЭКСМО, 2005.
11. Полный церковно-славянский словарь. – Т. 1.
12. Закон Божий / сост. Протоиерей С. Слободской. – СПб.: Братство Новомученика Архиепископа Иллариона Верейского, 2000.
13. Трубецкой, Е. Н. Три очерка о русской иконе. – М.: ИнфоАрт, 1991.
14. Жилина, Н. В. «Шапка Мономаха». Историко-культурное и технологическое исследование. – М.: Наука, 2001.

Е. Н. Горбова
научный сотрудник музея истории костюма
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ КОСТЮМ КАК ЗНАК ПЕТРОВСКИХ ВРЕМЕН (по материалам музея истории костюма КемГУКИ)

Раскол – особая страница русской истории, связанная с разобщенностью духовной, враждой и непониманием. Противники нововведений, реформ церковных и государственных, преследуемые властями духовными и светскими, уходили на окраины государства, скрываясь в лесах сначала в целях выживания, а позже стараясь оградить себя от контактов с внешним оскверненным миром. Во времена Петра гонения на раскольников прекратились, но реформы, проводимые первым русским императором, затрагивающие все сферы жизни, послужили лишь укреплению раскола. Ревнители и хранители веры уходили все дальше в неизведанные земли, чтобы оградить себя от контактов с меняющимся государством. Старались сохранить прежде всего традиции отцов и дедов как в сфере служения Богу, так и в быту, а значит, уносили с собой самое необходимое и самое дорогое: книги, иконы и костюм отцов и дедов. Старообрядческие поселения в Сибири особенно интересны для нас тем, что многие их общины существуют до сих пор, сохраняя традиции, веру, реликвии. Явление старообрядчества интересно многим областям науки как живой пример законсервированных традиций петровских времен. Это язык, традиции и обряды, старинные книги, иконы, молитвы и, конечно же, традиционный костюм.

Одним из основных направлений работы Музея истории костюма КемГУКИ является изучение сибирского костюма, в том числе костюма старообрядческого, живого примера из XVIII века. За восемь лет работы Музея истории костюма КемГУКИ подобралась замечательная коллекция предметов и материалов, связанных с костюмом старообрядцев. Это сарафаны, рубахи мужские и женские, а также комплекс религиозной одежды – так называемый молельный. Для нас костюм старообрядцев интересен прежде всего тем, что он сохранил крой Петровских времен.

Основу коллекции предметов старообрядческого костюма составляют сарафаны из разных областей Кузбасса. Сарафан как женская одежда известен с петровских времен. До того он считался принадлежностью гардероба мужского. Сарафаны различных конс-

трукций бытовали по всей территории России [1]. Однако наибольшее распространение женский сарафан получил в северных губерниях и средней полосе России, для южных губерний более характерен поневный комплекс. При этом так называемый прямой сарафан характерен для южных губерний, а косоклинный, считающийся наиболее древней конструкцией, – для северных. Сохранились экземпляры подлинных вещей – древнейших сарафанов, например, в коллекции Петербургского этнографического музея хранится предшественник сарафана – верхняя одежда XVIII в. – ферязь, бытовавшая в Псковской губернии. В ней уже виден будущий тип сарафана как одежды безрукавой (ложные рукава пришиты в декоративных целях), а так же отчетливо выявлена косоклинная конструкция [2].

Конструкция любой вещи, любой детали одежды определяется ее кроем. Огромную работу по изучению конструктивных особенностей традиционной русской одежды проделала И. П. Работнова [3], опираясь на материалы ее трудов, рассмотрим лекала традиционного косоклинного сарафана. Перед его всегда состоял из двух пол, соединенных друг с другом застежкой, а позже швом и декоративными пуговицами, петлями и лентами, сзади проходило одно полотнище, слегка скошенное сверху. Клинья по бокам вставлялись, чаще всего таким образом, что долевая нить примыкала к краю, выполненному по косой. Это препятствовало вытягиванию ткани в швах. Количество клиньев варьировалось от двух до четырех. Покрой косоклинного сарафана строился на косых линиях и имел скругленную форму подола. Неширокий в верхней части косоклинный сарафан сверху плотно облегал фигуру, пояс подчеркивал линию талии, а наличие клиньев создавало плавно расходящиеся книзу фалды. Такой крой подчеркивал все достоинства женской фигуры, придавая силуэту стройность, изящество и гибкость.

Замечательный сарафан косоклинной конструкции находится в краеведческом музее г. Таштагол [4]. Сарафан выполнен из фабричного сатина коричневого цвета. Ограниченный заданной шириной ткани, он, тем не менее, точно соблюдает традиционный крой. Спинка по центру представляет собой цельную полосу ткани, перед выполнен из двух полотнищ, сшитых по центру, и имеет небольшой разрез на груди. В боковые швы вставлены клинья: по два спереди и сзади, благодаря чему подол сарафана имеет значительную ширину.

Таштагольский сарафан имеет две замечательные конструктивные особенности. Во-первых, центральный шов и неглубокий разрез спереди сарафана – это дань традиции и «память» о том, что ранее сарафан был распашной одеждой, впоследствии став одеждой накладной, он еще долгие века сохранял отделку центральной части декоративными пуговицами и лентами, галуном. Сарафан из Таштагола не обременен какой-либо декоративной отделкой, в силу прежде всего норм жизни хозяев – выходцев из старообрядческой среды, однако шов по линии распаха несомненно сохранился с петровских времен.

Второй особенностью является слитный крой спинки и бретелей. Узкие бретели, соединенные сзади на спине в общую «вилочку», выкроены слитно, из одного куска ткани со спинкой сарафана. То есть от центра верхней части полотнища спинки выкроена неотрезная узкая «вилочка», переходящая в узкие же бретели. Такое неэкономное использование ткани – не что иное, как дань традиции: «вилочка» представляет собой явный рудимент полной спинки сарафана, трансформировавшейся со временем в такую декоративную деталь.

Еще один вариант старообрядческого сарафана-косоклинника хранится в краеведческом музее г. Анжеро-Судженск. Этот сарафан, как таштагольский, не обладает какими-либо изысками декоративной отделки, но производит неизгладимое впечатление своей строгой, аскетичной красотой. Сарафан выполнен из черной фабричной ткани и по крою очень схож с таштагольским, но имеет свои нюансы. Его спинка выполнена из

одного полотнища, спереди сшиты по центру два куска ткани и по бокам вшиты клинья, по два спереди и сзади, согласно традициям. Единственное украшение сарафана – это блестящая атласная бейка серого цвета, которой оторочен верх сарафана и бретели. На фоне простого черного полотнища кажется, что атласная бейка излучает свет. Такая отделка – не только украшение, но и несомненный оберег.

Еще одной замечательной деталью и его украшением является особый крой спинки. Бретели из клетчатой ткани здесь, в отличие от рассмотренного ранее таштагольского сарафана, пришивные. Спинка выкроена так, что ее верх (формирующий «вилочку») образован прямым углом долевого и поперечного направлений самой ткани. Сделанные сверху, возле вершины угла, с обеих сторон небольшие подрезы образуют «вилочку» в форме трилистника, а декорировка в виде атласной бейки этот трилистник оформляет, благодаря чему образуются очаровательные складки, драпирующие спинку сарафана.

В коллекции краеведческого музея Таштагола сарафан дополнен парой вещей, которые представляют собой простую, скромную повседневную одежду. Но при ближайшем рассмотрении очень четко прослеживается связь этих «кофточек» с традиционной русской рубахой. Эти женские рубашки – короткий вариант рубахи, так называемое «полурубашье», сшитые вручную из простой ткани, многократно заштопанные и укрепленные подоплекой (кусок ткани, пришитый на груди с изнаночной стороны, укрепляющий основную ткань и продлевающий срок службы одежды, кроме того, также является и оберегом), со множеством заплаток, что свидетельствует о бережном и щепетильном отношении хозяйки к своей одежде, сохранили древнейший крой рубахи. Причем крой их замечателен еще и тем, что несет в себе память с тех времен, когда одежда еще не разделялась на мужскую и женскую. Одна из них – с косым воротом, который позже был атрибутом мужской рубахи, вторая – прямого покроя с разрезом по центру груди.

Таким образом, неприметные, невзрачные с виду «кофточки» из краеведческого музея оказались хранителями древнейших традиций русского костюма.

Еще один вариант одежды старообрядцев хранится в Музее истории крестьянского быта села Красное Ленинск-Кузнецкого района. Это молельный комплекс, принадлежащий пожилой женщине из старообрядческой среды. То есть это одежда сакрального назначения, которая использовалась исключительно во время молитвы. Комплекс состоит из длинной рубахи и сарафана традиционного прямого кроя. Сарафан, как и рубаха, сшит из светлой ткани (в отличие от рассмотренных выше повседневных сарафанов из темной ткани) без каких-либо элементов декора, что подчеркивает его аскетичность, его религиозное предназначение. Крой сарафана – прямой, с закрытой спинкой и горлышком, без вытачек, которые заменяют складки-защипы на плечах сарафана и рубахи, уходит в те времена, когда одежду шили из цельного куска ткани, с вырезом по центру для горловины и двумя швами по бокам. Рубаха, как и сарафан, выполнена из светлой ткани, длинная, с длинными рукавами. Любопытный момент в том, что такой способ кроя встречается и в одежде коренного населения Западной Сибири – у телеутов, что говорит о взаимовлиянии традиций костюма. Отсутствие ворота как на рубахе, так и на сарафане, напоминает нам о временах Московской Руси, когда носили съемные накладные ожерелья.

В музеях Кузбасса хранятся и праздничные мужские рубахи начала XX в. Эти рубахи также принадлежали старообрядцам. Эти удивительные своей строгой красотой рубахи, выполнены согласно традиционному крою – с косым воротом, длинные, носились с поясом – замечательны своим декором. Первая из них – традиционная рубаха кержаков, сшитая вручную из домотканой ткани. Ворот, подол и рукава декорированы вышивкой. Орнамент растительный, цветочный. Вышивка сделана черными нитями в традиционной для Западной Сибири технике – вышивка «стебельком». Выражение традиционного старообрядческого подхода к костюму требовало строгости, аскетичности декора. Попытка разнообразить узор – небольшой участок орнамента на задней части подола вышит се-

рыми атласными нитями, всего один лепесток, видимо, была воспринята как чрезмерная ненужная роскошь.

Вторая рубаха – по-настоящему роскошная, сшита из светлой атласной ткани, также декорирована по подолу, краю рукавов и вороту растительным орнаментом, выполненному в той же технике. Вышивка здесь еще более скромная, растительный орнамент тяготеет к геометрическому.

Старообрядцы не использовали для изготовления одежды дорогих материалов, богатой отделки, даже для торжественных свадебных рубах характерна скупость убранства. Однако эти изготовленные вручную из простых тканей варианты одежды с точностью воспроизводят древнейшую конструкцию традиционных видов русской одежды, сохраняя связь с традициями народного костюма наших предков.

В Музее истории костюма КемГУКИ хранятся материалы лекала, фотографии описания всех рассмотренных экземпляров старообрядческого костюма. Кроме того, имеются аутентичные мини-модели косоклинного сарафана из музея г. Анжеро-Судженск, рубахи из молельного комплекса, мужской праздничной рубахи. Жемчужиной коллекции Музея истории костюма является подлинник – праздничная мужская рубаха кержаков.

Работа по изучению костюма старообрядцев интересна прежде всего тем, что, рассматривая вещи, существующие в настоящее время, будто прикасаешься к вековому опыту, накопленному многими поколениями. Это живой источник знания не только о костюме сибирском, но пример костюма русского, прошедшего через века.

Литература

1. Пармон, Ф. М. Русский народный костюм как художественно-конструкторский источник творчества. – М.: Легпромиздат, 1994.
2. Русский народный костюм: из собрания Государственного музея этнографии народов СССР, альбом. – Л.: Художник РСФСР, 1984. – илл. 107.
3. Работнова, И. П. Русская народная одежда. – М.: Легкая индустрия, 1964.
4. Геращенко, В. П. Долгая память народного костюма (по материалам кузбасских коллекций) // Искусство и искусствоведение: теория и опыт – Кемерово: КемГАКИ, 2003. – Вып. 2.

В. Н. Сорокин
кандидат искусствоведения, доцент кафедры режиссуры
Рязанский заочный институт (филиал)
Московского государственного университета культуры и искусств

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ В СОВРЕМЕННОМ ТЕАТРАЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

В социально-экономических условиях, которые переживает в настоящий момент наше общество, роль культуры и искусства, к большому сожалению, является далеко не приоритетной. Не нужно обладать большими исследовательскими способностями, чтобы оценить картину, сложившуюся за последние годы в сфере культуры и искусства. Широкому потребителю не просто предлагаются, а навязываются многочисленные суррогаты произведений искусства. В литературе – это массовая беллетристика, лишенная зачастую морально-нравственных критериев, в живописи – широкая, так называемая, «палитра» кустарей-дилетантов, в музыке – огромный наплыв посредственных певцов-исполнителей, олицетворяющих современное музыкальное искусство, популярной формой которого сейчас являются различные шоу-программы. В итоге истинное содержание культуры и искусства, призванное проповедовать подлинные человеческие ценности, вытеснено яркой, лишенной содержания формой.

Все это не могло не коснуться и драматического театра, природа которого основана на обращении к духовному познанию человека, глубокому анализу его бытия. Драматический театр, несмотря на огромные трудности, переживаемые сегодня, не только старается выжить, но различными способами пытается доказать свое подлинное предназначение.

Каким же образом движется театр в своем развитии? Какие вехи он должен пройти, чтобы стать реальной движущей силой в российской театральной культуре? Как должны взаимодействовать сегодня составляющие искусства: содержание или форма? «Нет почти ни одной теории, в которой не говорилось бы о форме и содержании как о двух важнейших факторах театрального искусства», – утверждал М. Чехов [1].

Прослеживая историю развития театрального искусства, можно констатировать доминимирование содержания по отношению к форме. Исследователь русской культуры И. В. Кондаков, изучая, в частности, и этот вопрос, пишет: «В различных исторических проявлениях русской культуры – религии и науке, в литературе и искусстве, в публицистике и философии, – везде русская культура характеризовалась тем, что первым было содержание, вторичным – форма этих явлений культуры» [2]. Но куда же направлено это содержание сегодня? Что является востребованным именно сейчас? А самое главное: является ли эта востребованность носителем духовности и нравственности, что всегда характеризовало драматический театр и, в первую очередь, российский.

Как уже отмечалось выше, популярностью в культуре сегодня пользуются далеко не духовные вещи. Коммерциализация отношений в обществе становится сейчас главным. Духовные ценности уходят на второй план. Значит, из содержания жизни, а, следовательно, из искусства уходит что-то очень важное – нравственная целенаправленность. Другими словами, при отсутствии моральных ориентиров, целью в искусстве становят-

ся некие материальные дивиденды, а соответственно, сверхзадачей широкой продукции в культуре сегодня можно считать ее коммерческий успех. Это значит, что все остальные критерии подменяются яркой формой. То есть это уже – массовая культура, и она переживает сейчас свой очередной расцвет. «Истоки широкого распространения массовой культуры, – пишет один из исследователей культуры А. Радугин, – в современном мире кроются в коммерциализации всех общественных отношений, на которую указывал К. Маркс в «Капитале». Стремление видеть товар в сфере духовной деятельности в сочетании с мощным развитием средств массовой коммуникации и привело к созданию нового феномена – массовой культуры. Заранее заданная коммерческая установка во многом означает перенесение в сферу художественной культуры того же финансового подхода, который царит и в других отраслях производства» [3].

Подобный процесс происходит сейчас и в современной драматургии. А ведь именно драматургия составляет доминирующую часть содержания в театральном процессе. Современными популярными и востребованными авторами сегодня можно назвать таких драматургов, как Н. Коляда, В. Сорокин, Пресняковы, Е. Гришковец и другие, несмотря на то, что проблематика подобной драматургии вызывает многочисленные споры. Отдельные названия пьес этих авторов задерживаются на афишах один – два сезона. И, тем не менее, их продолжают брать в репертуар, но иногда, правда, «разбавляя» классикой. Дефицит современной драматургии всегда был проблемой, а сегодня особенно. Все это актуализирует проблему о роли классики в современной культурной ситуации. Обращение к классике – это один из путей разрешения сложившегося кризисного положения. И многие театры сегодня пытаются говорить со зрителем серьезно именно на основе классической драматургии.

Но здесь возникает другая проблема. К пониманию самой актуальности классических произведений у нас подходят неоднозначно. Актуальность «классического» часто оценивают не с точки зрения поднимаемых ею проблем, а с точки зрения восприятия, готовой и «доступной» массовому зрителю формы: набор стандартных сюжетов, ситуаций, персонажей, типов. Поэтому классический текст зачастую адаптируется к сегодняшнему дню: ему часто произвольно навязывается несвойственная проблематика. Или к классике обращаются в силу конъюнктурных причин. Потому что, к примеру, тот или иной автор вдруг оказывается «модным» в силу снятия цензурных ограничений. Одновременно «переосмысляются» как неактуальные и другие классические авторы только на том основании, что они были официально «разрешенными» в советский период. Не потому ли с началом демократических перемен со сцены ушли такие авторы, как В. Маяковский, Б. Лавренев, М. Горький, А. Фадеев, М. Шолохов, А. Н. Толстой? Незаслуженно забыты писатели, которые оставили бесценное наследие русской культуре, являясь огромной частью ее духовного потенциала.

Похожая ситуация наблюдается и в теории и методологии режиссуры. Так, например, сохраняется формальное уважение к таким мастерам, как К. Станиславский, В. Мейерхольд, М. Чехов, М. Кнебель, А. Эфрос, Г. Товстонов, хотя, к большому сожалению, их опыт используется часто поверхностно.

Но в художественной оценке и творческой интерпретации произведения опять же преобладает формальный характер. Опускается основной вопрос: ради чего я беру именно эту пьесу, что я хочу сказать через нее? Все это позволяет говорить об утрате ряда традиций в драматическом искусстве и о пренебрежении существующим творческим потенциалом. Проблема эта серьезная, так как без корней мы рискуем потерять свое личностное и творческое начало, особенно в условиях тотального распространения массовой культуры. Чтобы не пришлось через десятилетия заново открывать хорошо забытое старое и пытаться восстанавливать, возможно, утраченные ценности нашей культуры, необходимо уже сейчас осознать важность проблемы отношения к классическим тради-

циям. Драматический театр должен и может сейчас говорить об опасности выхолащивания содержания и смысла бытия в искусстве, более того, у театра есть все возможности обозначить пути к духовности, которые и должны определить форму дальнейшего развития нашей культуры. Речь идет не о формальной консервации классических традиций, а о творческом ее продолжении, исходящем, прежде всего, из глубокого понимания задач и методов этих традиций.

Можно обозначить первый аспект проблематики места содержания в творческом процессе:

– уход театра от профессиональной и классической драматургии есть сознательный уход от серьезного разговора со зрителем ради коммерческого успеха. Этот аспект проблемы, связанный непосредственно с драматургией, является лишь частью разговора о содержании;

– вторая, не менее важная часть проблемы связана с непосредственным воплощением (сценической интерпретацией) драматургического произведения. А здесь уже выходит на первый план мастерство режиссера. По определению В. И. Немировича-Данченко, «режиссер – существо трехликое»:

1. режиссер-толкователь; он же показывает, как играть;

2. так что его можно назвать режиссером-актером или режиссером-педагогом; режиссер – зеркало, отражающее индивидуальные качества актера;

3. режиссер-организатор всего спектакля [4].

Конечно, в режиссере отражается актер, конечно же, режиссер является организатором всего спектакля (работа с художником, композитором; свет, шумы и т. д.), но первое, что определяет задачу режиссера – интерпретация пьесы, следовательно, ее анализ, причем глубокий, в том числе психологический, если мы имеем в виду истинно классическую драматургию. В этой связи второй по значимости функцией режиссера следует признать режиссер – «показывающий как играть», «режиссер-актер», «режиссер-педагог», другими словами, функция воплощения собственного замысла, основанного на глубоком анализе текста, через актеров, учитывая их индивидуальность, мастерство и профессионализм, атмосферу труппы в целом.

Обращаясь к проблеме формирования репертуара, следует отметить, что в современных театрах прослеживается тенденция выбора поверхностных пьес, где тема и идея не подразумевают глубокого осмысления и отражения проблем сегодняшнего дня, где далеко не в основе каждой сцены лежит конфликт, и где отсутствует последовательная цепь событий. Возникает вопрос: что должен анализировать, творчески постигать и интерпретировать в этой ситуации современный режиссер? Поверхностную яркую сюжетную «картинку» и иллюстрацию? Но подобные вещи с трудом поддаются проблемному и глубокому анализу. В этой связи часто приходится слышать от режиссеров, что зритель устал от непростой жизни и в театре хотел бы отдохнуть, «расслабиться». Театр, что называется, начинает «работать на зрителя». Благодаря такому подходу к работе творческое начало тоже уходит из театра, порождая штамп. «Штамп, – пишет М. Чехов, – это готовая, мертвая форма для живого чувства. Он принуждает это чувство вылиться в готовую форму, тем самым как бы насилуя чувство, которое, естественно, пропадает от этого. Можно оживить каждый штамп, но не каждый штамп стоит оживлять» [1, с. 48].

Это большая проблема, т. к. штамп приводит к потере мастерства и профессионализма. И в этой ситуации уже не в силах помочь никакие формально применяемые законы системы Станиславского, методы Мейерхольда, Брехта, Гротовского, так как в их основе лежит как раз установка на мастерство и профессионализм. А в противоположность профессионализму рождается дилетантизм (показательно, что буквальное значение этого слова с лат. – услаждаю, забавляю). «Современный театр заеден дилетантизмом. Он, как моль, продырявил его переходящий от поколения к поколению плащ, и если мы не совер-

шим сейчас сверхчеловеческих усилий, то его расползающаяся ткань станет скоро пригодной разве лишь для погребального покрова. Дилетантизм – заклятый враг современного, особенно русского театра, враг лукавый и коварный, враг – оборотень, принимающий различные, всегда импонирующие личины» [5]. Это было написано А. Я. Таировым в 1921 году. И не потому ли режиссеры-дилетанты причисляют систему Станиславского к архаизму, говорят об актуальности методов А. Арто, Б. Брехта, Е. Гротовского и других, то есть о неком приоритете подсознательного и условного. Но парадокс подобных заявлений заключается в том, что все эти методы основаны на органическом существовании человека на сцене, что в первую очередь и являлось предметом теоретического и практического исследования К. С. Станиславского.

Рассматривая аспекты проблематики, связанной с содержанием, необходимо сказать и о значимости формы. Являясь, казалось бы, равнозначным компонентом произведения искусства, она часто пренебрежительно осмысляется вторичной составляющей по отношению к содержанию. Каким же образом форма рождается из содержания, и как она проявляется без него? Ответы на первую часть вопроса заключены в анализе пьесы. О способах и методах анализа довольно много написано, хотя каждый художник решает вопрос по-своему. Форма же, лишенная содержания, – это простая иллюстрация тех или иных сторон жизни. Иллюстрации создаются без особых внутренних усилий и затрат и имеют коммерческую направленность, отвечая спросу зрителя, и поэтому, как уже отмечалось, носят массовый характер. Подобный подход «свободных форм» подразумевает свою бесконечность, всеобщий беспредел, хотя многие деятели говорят о безусловности синтеза содержания и формы.

Классики по-своему решали этот вопрос:

1. форма рождается из содержания через анализ пьесы; прежде чем решить вопрос «как?», нужно решить вопрос «что?» (К. С. Станиславский);

2. форма рождается содержанием; «побежал и испугался» (биомеханика В. Э. Мейерхольда);

3. форма и содержание рождаются одновременно как две равнозначные стороны предмета искусства (Е. Б. Вахтангов и его метод «фантастического реализма»: вскрыть содержание, а форму «нафантазировать»). Иными словами, все стремятся к некому единству содержания и формы.

Так или иначе, мы снова возвращаемся к вопросу: какую форму можно «нафантазировать», если отсутствует содержание? Опять-таки «свободную», ничем не ограниченную, отвлеченную, или без предела. Социолог П. Сорокин охарактеризовал такую ситуацию в искусстве, как эклектичность: «Это псевдоискусство, не объединенное каким-либо серьезным образом в единый стиль, представляющее собой механическую смесь той или иной формы. У него нет внутреннего единства, нет индивидуального стиля, и оно не отражает системы унифицированных ценностей. Это искусство мешанины различных стилей, форм, тем, идей. Такое искусство скорее псевдо, чем истинное» [6].

Таким образом, суммируя эти проблемы, которые существуют в театральном искусстве, можно говорить о наличии кризиса в современном творческим процессе. Каковы же возможные пути выхода из сложившейся ситуации? Н. Я. Данилевский в свое время отмечал: «Всякое брожение есть разложение, т. е. переход из сложных форм организационного вещества в более простые формы, приближающиеся к неорганическим формам соединений. Чтобы из такого разложения на элементы составилась новая органическая форма, необходимо присутствие образовательного принципа, под влиянием которого эти элементы могли бы сложиться в новое целое, озаренное внутренним оживляющим началом» [7].

Но как раз эти проблемы и пытался решить К. С. Станиславский через свою систему, и в первую очередь, через действенный анализ пьесы и роли и метод физических

действий. Таким образом, осмысление актуальных проблем современности неизбежно возвращает нас к опыту классики: «Повторяемость в истории (соответственно, в искусстве – св.) не есть топтание на месте, а отражает волнообразный и пульсирующий характер поступательного движения» [8].

К так называемому «новому методу» К. С. Станиславский пришел уже на закате жизни. И на первый взгляд, метод физических действий и метод действенного анализа пьесы и роли – одно и то же. Эта методика разрабатывалась его последователями, преследовавшими одну цель: органическое существование актеров на сцене через действия героев пьесы. Известный театральный деятель О. Я. Ремез делает между двумя этими направлениями следующее разделение: «После педагогические достижения Станиславского дали русскому, советскому театру как бы две методологические, творческие ветви – метод физических действий (его последователи и интерпретаторы на практике и в театральной литературе – М. Кедров, В. Топорков, П. Ершов и др.). И метод анализа (его пропагандисты – М. Кнебель, О. Ефремов, А. Эфрос, З. Корогодский и др.). Метод физических действий – путь от частностей к целому, от фактов к событиям – ставит в центр репетиционных поисков обнаружение борьбы в каждом мельчайшем «атоме» сценического действия, доведение этой борьбы до конкретно ощутимой, материальной, физической схватки. Метод действенного анализа идет от целого к частностям, от крупных, больших событий к мелким, огромное внимание уделяет этюдным, импровизационным пробам» [9].

Сложившаяся сегодня ситуация в театральном процессе диктует необходимость возвращения к основным положениям системы Станиславского: методу действенного анализа пьесы и роли и методу физических действий, их особенностям с точки зрения современного театрального искусства в целом. Это, несомненно, поможет прояснить соотношение основных компонентов творческого процесса по созданию спектакля: содержания и формы. Но самое главное – это поможет осмыслить не столько тактические методы, сколько сущностные ориентиры, которые смогут указать выход драматическому театру из существующего кризиса.

Литература

1. Чехов, М. Литературное наследие: в 2 т. – М., 1986. – Т. 2. – С. 89.
2. Кондаков, И. В. Введение в историю русской культуры. – М., 1997. – С. 92–93.
3. Радугин, А. Культурология. – М., 1999. – С. 85–86.
4. Немирович-Данченко, В. И. Театральное наследие. – М., 1967. – Т. 1. – С. 256.
5. Таиров, А. Я. Записки режиссера. – М., 1970. – С. 110.
6. Сорокин, П. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С. 437.
7. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 165.
8. Лотман, Ю. Проблемы византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении. Византия и Русь. – М., 1989. – С. 233.
9. Ремез, О. Я. Мастерство режиссера. Пространство и время спектакля. – М., 1983.

ФИЛОСОФИЯ

В. И. Красиков
доктор философских наук, профессор
Кемеровский государственный университет

НАСИЛИЕ И КУЛЬТУРА

Трансформация ценностно-мировоззренческих систем, включавших в себя комплексы философских, религиозных, этических и эстетических проявлений, объединяемых тем или иным характерным фундаментальным пониманием (образом) человека, оказывала решающее воздействие на изменение характера проявления насилия в человеческом обществе. Этот тезис мы и собираемся обосновать нашим последующим изложением.

Философия – рефлексия эпохи, сама по себе запаздывающая реакция. Религия, пожалуй, напротив, самая первая эмоциональная реакция наиболее чувствительных душ – томления грядущим. Эстетика, художественное творчество пытается либо «обновить» реальность, либо организовать побег из нее, и лишь этика и идеология крепко укоренены в этой жизни, являясь ее «отражением». Взаимоотношения разных компонентов ценностно-мировоззренческих систем с политикой и экономикой разные, также они обладают существенной автономией и собственной основой (традицией). Вместе с тем, что из имеющегося каждый раз идейного многообразия поддержать, а что оставить на прозябание – зависит от господствующих в данное время индивидов – именно в этом смысле «господствующие мысли эпохи – есть мысли господствующих индивидов». Равно, как и наоборот, философская, религиозная, моральная, эстетическая поддержка со стороны талантливых, ярких теоретиков и идеологов обеспечивают сакрализацию и сообщают авторитетность, новый импульс ободрения той или иной политической или экономической практики ведущих социальных сил.

В этом смысле идеи правят миром, но те из них, которые одобряемы и разделяемы наиболее инициативными и успешными в данное время людьми. Весь вопрос – как объяснить внезапное появление этих людей, не пользуясь банальностями, типа «накопилось» (развитие тенденций, производительных сил или же знаний) или «время пришло» (почему оно приходит непредсказуемо?).

Так или иначе, но несомненна взаимосвязь как между изменением характера насилия и оценками человека, его природы и удела, так между квалификациями человека и развитием политических практик, эха подспудных экономических процессов. Это наиболее явственно в поздние к нам времена, когда «люди пера» чуть потесняют «людей меча». Развитие ценностно-мировоззренческих систем в рамках последовательности обществ, относимых к «западной цивилизации» (греко-римское начало, авраамистские религии), имеющих своим ядром тот или иной фундаментальный образ человека, стимулирующих ту или иную характерную «нормализацию» насилия, можно представить в виде последовательности четырех качественных состояний:

→ «амбивалентный человек»;

→ «подлая тварь»;

→ «дистиллированный дух либо сосуд греха»;

→ «добрый человек».

В отношении ценностно-мировоззренческой системы взглядов людей доцивилизованного (догосударственного), первобытного прошлого мало что можно сказать

определенно-достоверного, т. к. вся информация о том носит косвенный характер. Вместе с тем, некоторые общие суждения, опирающиеся на мнения специалистов, все же возможны. Считается достаточно твердо установленным следующие фундаментальные обстоятельства:

> «исходное состояние в сообществе высших приматов, давшим начало гоминидам, отличалось мирным характером внутренних взаимоотношений» [1, с. 283];

> социальные структуры первобытного общества были основаны на родстве и имели в своем развитии две стадии: раннюю родовую общину (охотники, собиратели, возрастные, эгалитарные структуры) и позднюю родовую общину (переход к земледелию, появление иерархий);

> благо рода (общины) – высший смысл морали того времени, а отношения родства между группами (кровными, родственными, поколенными) – критерий моральности/неморальности поведения индивида [2, с. 544].

Необходимо помнить о многотысячелетней бесписьменной истории людей, в которой присутствовали и относительный внутренний мир, и жестокие межплеменные столкновения, и начало взрыва внутреннего насилия – в связи с постепенным переходом к гораздо более плотным и территориально ограниченным поселениям. Собственно говоря, эта многотысячелетняя история – иное, неведомое нам и, может, никогда не постижимое состояние. Одно ясно – знания и оценки, выработанные необозримыми поколениями тех людей, ставшие их живой традицией, обычаями, должны быть на редкость мудрыми, т. е. не просто «рациональными» (соразмерные рассудку и расчету), но сочетающими и предусматривающими примирение разных типов людей, разных сторон в одном человеке. Подобная, часто неуловимая для четкой понятийной фиксации, характеристика состояния отлаженности взаимосогласований в поведении и знаниях древних людей находила свое выражение в мифе, выражавшим исходный ментальный микрокосм становящегося общественного сознания. Именно миф есть зеркало для героя – первого образа человека в глазах древних людей.

Стала уже общим местом констатация «первобытной двусмысленности» и «трагического шутовства» мифосознания [3, с. 43]. Однако что же выражает подобная амбивалентность? С одной стороны, ясно, что «человек» в формирующемся общественном сознании того времени есть, прежде всего, «родо-социальный индивид», он – функция своей группы, роль, чей репертуар обусловлен «объективным» родственным либо возрастным раскладом. Вместе с тем, понятно, что подобный чересчур «родо-социализированный индивид» противоречит как эгоистическим страстям вообще живых людей, так и, в особенности, наиболее активным м самостоятельным из них. Умудренное своим многотысячелетним существованием родовое общество не раз разрешало, вероятно, подобные коллизии, потому оно ввело не только систему строгих предписаний и табу для разных категорий своих жителей, но и, в качестве «клапанов парового котла», право на нарушение табу.

Потому, с другой стороны, «человек» – это еще и «трикстер», нарушитель всех мыслимых норм, насмешник над сакральным – исключение, дополняющее общее правило, исключение для своенравной, сильной личности, каждый раз нового возможного установителя новых правил. Отсюда – знаменитая амбивалентность мифа, образов людей и богов в нем: здесь сразу дается и «общая картина», и «исключения» – в итоге «живая реальность», где отсутствует еще искусственные худосочные размежевания добра и зла, добродетели и греха. Каким же образом и в каких направлениях этот образ амбивалентного человека нормализовал насилие?

Осознание себя и сущего в длительно удерживаемых мифологических образах – есть самое рождение человеческого сознания, и означало первую фиксацию качественно-революционной грани между интеллектом животных и интеллектом человека. Что сие означает?

Память, воображение, мышление и даже зачаточная «я-концепция» наличествует уже, согласно последним этологическим исследованиям, у высокоорганизованных животных, тем более приматов [4]. Все дело, вероятно, в разной «выдержке экспозиции», пользуясь терминологией фотографирования, или способности долговременного удержания, фиксации чувственных и мыслительных образов – в памяти, воображении и ego. Ранее, как и у большинства интеллектуальных животных, «портом основной приписки» человеческого интеллекта было то, что наиболее ярко, отчетливо и потому более легко удерживается и фиксируется настоящее, непосредственное чувственное восприятие. Память и предвидение были более размыты, были всегда подернуты легкой дымкой забвения, относительно быстро ускользали. Становление человеческого интеллекта означало, прежде всего, отчленение от непосредственного чувственного восприятия в качестве самостоятельных, пожизненно фиксируемых сфер психоментальной жизни – памяти и воображения. Их конституирование выразилось в революционнейшем акте «раздела времени», появлении человеческого времени, сиречь его бытия. Сфера памяти конституировала себя в виде «прошлого», воображение, надежда и фантазия – в виде «будущего», создав тем самым новые полюсы внутреннего внимания, силовые поля между которыми и создали внутреннее ментальное пространство, душевность (душу), духовный мир.

Ментальная экспозиция, возникшая в развертывании-утроении момента «настоящего» на «прошлое-настоящее-будущее», составила основу для позднейшего появления «культуры» и «общечеловеческого». И в этот новый формат оказались «помещенными», или осознанными, прежде полуосознаваемые, такие фундаментальные обстоятельства жизни гоминид, как кровная, семейная близость, опасности со стороны других и чужаков, конфликт, терпимость и насилие. Помимо уже человеческой «ментализации» биологического в виде первичных норм, в которых соединялись последующие «право», «религия» и «мораль», длительное удерживающее осознавание формирует новые позиции обзора сущего в виде открытия многокачественности и фундаментальных неравенств в его строе: сильные и слабые; боги, духи, звери и люди, а также первичные выводы-вопрошания: что значит, для чего и почему?

Подобное рождение человеческого формата «осознаваемой социальности и индивидуального я» означало и первое нормирование насилия, производного от приведенных первичных констатаций кровной и семейной близости как единственной высшей ценности, враждебности безмерного мира и обилия угроз вне общины.

В чем же выражалось это исходное нормирование?

→ Насилие подразделяется на резко ассиметричное по объему и степени жесткости «внешнее» и «внутреннее». Последнее, или насилие внутри родовой общины, отмечено большой терпимостью приятия, доведение агрессии до деструкции избегается, преобладают компромиссы, взаимное сочувствие и мирное разрешение конфликтов. Зато насилие, направленное на чужаков, выделяющихся внешним обликом, языком, манерами, одеждой и поведением, приобретает деструктивный характер, и в их отношении часто не срабатывают поведенческие механизмы умиротворения (примирительные жесты, позы подчинения, миролюбивая мимика). Подобная ассиметричность насилия есть уже у приматов, здесь же, помимо осознавания, она еще и культурно кодируется и транслируется из поколения в поколение, являясь основой «этнической проказы» – ксенофобии.

→ Насилие, как «внутри», так и «вовне», еще не оценивается в нашем смысле – в маркерах «добра» и «зла» – в силу просто отсутствия последних. Вернее, их зачаточной нерасчлененности и двусмысленности: то, что приветствуется в мифах, это либо явное добро, благость и лепота – все, идущее от «правильной» жизни, ранее заведенной предками, времен «первых установлений», либо подразумеваемое в молчаливом восхищении живописание своенравных людей и богов, попирающих эти самые основы установлений. Насилие принимается, поощряется, им восторгаются – в силу скорее его целесообразности, уместности, эффективности в реализации одинаково желаемых тотального блага коллектива или же удали своенравной удачливой личности. И это независимо от какой-то,

позже появившейся, абстрактной шкалы худосочных стандартов «добра» и «зла». Здесь смотрят не на сам по себе акт насилия, а на то, кто, в каких обстоятельствах и почему его осуществил: если смел – то съел, если нет удали и бесстрашия – подчиняйся и принимай заведенный порядок. Кстати, как правило, тот, кто смел – трикстер, чужак и одиночка, им восторгаются, но не понимают и боятся. По сути, в мифе есть два «человека», два образа человека: коллектив, или сегментарная личность, и необычный, харизматик, необузданный и своенравный, чужак, предстоющий в людских, звериных, демонических обличьях Ворона, Койота, пересмешника (шута, простофили), Локки, Прометея, Гермеса и мн. др.

→ Если внутри общины насилие регулируется скорее неформально, т. е. полубиологическими механизмами первоначального эмоционального запечатлевания, глубокого знания своего ближнего и душевной близости, то между общинами оно нормируется уже по формальным (т. е. как-то оговоренным) основаниям отношения к «Другому». Особо глубокой, т. е. устойчивой, идеологически мотивированной ненависти здесь, впрочем, не было. Насколько глубоко и близко знали соплеменников, настолько далеки и абстрактны были чужаки. Эмпатии, однако, хватало, чтобы понимать, что чужак – такой же представитель столь же могучего и суверенного начала, подобного твоим роду и общине, а если он еще отличим и отвагой, то приближается к «трикстеру». Отношение к врагам, межплеменным войнам потому вполне трезвое, рассудочное, уважительное – ничего личного, такова жизнь, и все подчиняется принципу эквивалентности – талиону.

Период раннеземледельческих государств отсчитывают с X тыс. до н. э. [5, с. 34–35], хотя переход к нему самому также занял, вероятно, не одно тысячелетие. Этот переход, плюс сам период ранних империй Востока до «осевого времени» (VIII–III вв. до н. э.) насчитывает более десятка тысячелетий и находится у истоков современной культуры. Это была самая решительная и глубокая революция («неолитическая революция», по терминологии Г. Чайлда), ибо породила первые, собственно человеческие, а не доставшиеся ему в наследство от биологической эволюции: новый характер активности и новый способ совместной жизни. Человек, как привилегированный хищник, благодаря более совершенному интеллекту и оружию, ранее мог присваивать дары природы. В земледелии и скотоводстве он уже умело (рационально) использует производительную силу самого живого – контролируя, направляя, оптимизируя рост растений и животных к своей вящей выгоде.

Новый способ добывания средств к жизни оказался на удивление высокопродуктивным и требовал на порядок меньше территорий (правда, привилегированно-редких: илоносные дельты великих рек, черноземы и т. п.), зато взаимообразно: давал прокорм на порядок большему количеству людей, требуя, однако, столь же «плотного» регулярного совместного труда многих. Подобные обстоятельства и порождают основу современной цивилизации – городские поселения, где могли жить тысячи людей, тогда как общины охотников-собирателей состояли, в лучшем случае, из десятков-сотен, и где малонаселенность прямо коррелировала с поголовьем зверья и количеством иных естественных пищевых ресурсов.

Так появляется городское поселение, затем полисы и мегаполисы древности, – первые социальные плавильни, вбирающие в себя, как черная дыра, вещество, людей из близлежащих поселений, переплавляя их в городских жителей. Это неоднократно будет затем повторяться в истории, город гомогенизирует людской состав – здесь отменяются многочисленные местные локальные порядки, родовые нормы, обычаи и формируются, в конкуренции между собой, новые синтетические традиции. Вполне понятно, если падают моральные скрепы, социальные табу, то возникает на некоторое время вакуум, временная пустота в святом месте вседозволенности. Если любая последующая социальная революция непременно сопровождалась насилием – хотя, заметим, насилием, уже имевшим прецеденты, примеры, нормы разрушения и созидания, следовательно, свою «традицию», историю, – то в эпоху перехода к цивилизации царил, похоже, настоящий хаос, сопровождавшийся тотальным, ненормированным насилием.

Гоббс, с его гениально интуитивным тезисом о предшествующей государственности «войны всех против всех», был, вероятно, во многом прав, имея в виду именно состояние перехода. Косвенным подтверждением его правоты являются следующие обстоятельства.

− Универсальное положение большинства развитых мифологий об изначальном хаосе, беспределе стихийных космогонических сил с их изначальными чудищами, кровавыми бойнями, промискуитетом и убийствами родителей, детей, родственников. Похоже, это метафорические аллегории того беспрецедентного взрыва насилия, не сдерживаемого прежними ментальными крепами родовой идеологии и в отсутствии еще новой религиозной узды (в виде политеистической «олимпийской» религии).

− Центральное внимание, уделяемое в новых религиозных идеологиях городских поселений ранних восточных империй идеям Порядка и Истины (Египет, Китай, Месопотамия), вселенского Абсолюта (Индия), которые являлись предельной сакрализацией устанавливаемых новых – уже городских, имперских – порядков, обычаев и традиций.

− Крайне жестокие, репрессивные законы ранних периодов государственности, отраженные в большинстве известных источников, должны были именно пресечь разгул насилия, точно так же, как во все времена восстанавливалась воинская дисциплина после поражения или в наши дни иногда применяют суровейшие репрессии для спасения государства от гибели.

Испытания этого грандиозного по временной продолжительности периода породили свою своеобразную религиозную идеологию. Понятное дело, что хаос насилия, вызванный крушением родовых кумиров, первыми формами социального отчуждения в полисах и мегаполисах древности, не мог быть преодолен лишь сильной волей правителя-харизматика и эксклюзивно собранной армией. Нужно было новое идеологическое форматирование, новые кумиры, новый страх, еще более сильный, нежели перед духами предков.

Человек в то время, время предшествия эпохе великих потрясений, понимал либо язык безусловного добровольно подчинения (роду, чувству крови), либо языку своенравия. И вот в историческое одночасье рухнула многотысячелетняя, отлаженная идеологическая система индоктринации и осталось лишь своеволие трикстеров: обманщиков, индивидуалистов, разрушителей традиций. И никакого представления о долге, ответственности, страхе Божьем – все это еще потребовалось создать, что впоследствии успешно было осуществлено в религиозных практиках Древнего Востока. Однако остался с того времени – времени «обуздывания своенравия» – образ человека – «подлой твари». Но почему же столь нелестная характеристика?

В ходе тысячелетий борьбы против «восстания трикстеров» победило новое социальное Целое, возглавляемое новыми «лучшими» людьми в лице правителя и его дружины (банды) – путем применения жесточайшего насилия и нового пленения умов трансформировавшимся в сторону абстрагирующего универсализма мифом или политеистической религией, сакрализовавшими новые порядки и правителя.

Чего уже желали в этом новом мире? Долголетия, многочадия, богатства, здоровья, власти и чувственных наслаждений. Чего не любили? Нищету, уродство, отклонения, непохожесть – все, кто чем-то отличается по внешнему облику, поведению или мыслям, заведомо подозрительны и потенциально опасны. До «открытия души», своего автономного «я», духовного мира, духовного мира – которое еще лишь предстояло в неясно маячащей перспективе «осевого времени» – человек и сам себя чувствовал сугубо «материалистическим существом»: все здесь, в этом мире, в этом теле, бери все, что сможешь взять. Потому ничего особо унижающего того человека, не ведающего еще ничего об отличности, суверенности, бессмертии духа (не появились еще те, кто это придумал), в характеристике «тварь» и не было. Как само собой разумеющееся воспринималась констатация о животной сущности человека – он сонм пороков, похоти, которого всегда ослепляют его же страсти. Тварь к тому же «подлая», т. е. неверная, хитрая, требу-

ющая неусыпного присмотра и периодических порок. Не случайно саму концепцию «рабства», так сейчас нас возмущающую, тогда воспринимали в качестве «социально-естественного обстояния дел». Такого только можно, да и должно постоянно обуздывать при помощи насилия.

Впрочем, «подлая тварь» в своих финальных перед «осевым временем» рефлексиях показала, что в рамках только материалистической вселенной перспектив у человека нет – кроме смерти и полного исчезновения. Гильгамеш, арфист из гробницы царя Антефа, библейский Иов (и его вавилонский предтеча в так называемой «Вавилонской теодицеи») и Екклесиаст обнажают, каждый по-своему, причины «человеческой подлости». В этом мире, который отформатирован существом либо нарциссического склада, либо с очень своеобразным чувством юмора, для людей исходно девальвированы все возможные смыслы их достойных или же недостойных занятий, и, главное, нет никаких надежд и никаких «благих вестей», а лишь неизбежная смерть и полное исчезновение. Что остается делать человеку в подобном мире? Правильно: «праздновать прекрасный день», пить и гулять, относиться несерьезно к серьезным видам деятельности, не заморачиваться никакими идеями, наслаждаться ускользающим мгновением в той мере, в какой он еще не отравлен знанием о предстоящей неминуемой расплате.

Как подобная «концепция человека» могла влиять на нормирование насилия?

→ Во-первых, она была идеологическим оправданием того разливанного насилия, которое было свойственно восточным деспотиям, но вряд ли принадлежала «природе Востока», как о том высокомерно вещали греки, скорее, это участь первопроходцев. Если человек – скотина, то он просто пропадет без надлежащего строгого присмотра и сурового пастыря в лице либо государства, либо недреманного ока небесного. Ветхий Завет живописует это фундаментальное непотребство людей даже избранного народа: только доверься льстивым заверениям в любви, верности, только ослабь бдительность – тотчас же они предаются идолопоклонству, распутству, изменам и воровству. Сколько бы раз Саваоф не наказывал их – все без толку, соответственно, именно эту «подлость», сквозящую даже в мелких преступлениях, хотел буквально «выжечь» небезызвестный Драконт.

→ Во-вторых, изменение мировоззрения и ценностей в новом понимании мира и человека устраняет прежнюю ассиметрию внешнего и внутреннего насилия. Она существовала в силу сверхценности рода в прежнем мировоззрении. Ему на смену приходит культ нового социального целого: империи и правителя, продублированные и на небесах. Теперь, в условиях полиэтнических империй, существенно ослабевает прежнее, глубоко интимное, с малых лет культивируемое разделение на своих по крови и чужаков – внутри и вовне. Повсюду одинаково худо, если не повезет, то попадешь в долговую кабалу и к соплеменникам или пострадаешь в регулярных войнах империи. Государство устанавливает репрессивные нормы против вынужденных преступлений неимущих, узаконивает внутренне насилие социального неравенства.

→ В-третьих, ослабление родовых принципов морали привело к появлению первых ростков морали неродовой, общеупотребительной, абстрактной для всех людей, которая тотчас была ангажирована государственностью и политеистической религиозностью. Эта идеологически узурпированная мораль оказалась эффективным средством укрепления нового искусственного имперского единства и ожесточения насилия. В насилие были привнесены первичные религиозные (еще локальные, но в них каждый народ считал себя «избранным») и этнические квалификации: «мы – люди, они – недочеловеки». Они обусловили невиданную ранее пристрастность, непримиримость и ожесточенность. Вместо рассудочно-прагматичного талиона мы видим в вавилонских, египетских надписях, ветхозаветных текстах прославление массовых казней, репрессий, пыток, членовредительств против врагов, хвастливые отчеты о геноцидах.

Похоже, что переход к эпохе нового качества нормирования насилия совпадает с периодом, названным К. Ясперсом «осевым временем», VIII–III вв. до н. э., – рубежом «второго рождения» человечества. Произошел фундаментальный прорыв в развитии со-

знания, которое перешло от стадии рефлексивности к более высшей – конструирующего воображения. И в древних империях, и, конечно же, ранее существовали мощные рефлексивные умы, продукты мыследеятельности которых дошли до нас (поэма о Гильгамеше, песнь арфиста, книги Иова и Екклесиаста), досконально уже исследовавшие основы и социального, и божественного порядков, и основные формы человеческих занятий и запросов. Картина открывалась безотрадная: в этом мире для человека как существа материального и конечного нет вдохновляющих смыслов, т. к. он, мир, смыслоположен Богом и лишь для Бога.

Новая благая весть, принесенная в «осевое время»[11] пророками, аскетами, философами, учителями, возвещала неслыханное открытие, прозрение о существовании подлинной незримой реальности, пронизывающей и поддерживающей реальность видимую, материальную. Эта незримая реальность исконна, истинностна и, что важнее всего, пронизывает и самого человека, являясь исключительным элементом его состава в виде сознания. Человек же, в массе своей, ни сном, ни духом не ведает о подобном незримом присутствии в нем божественного, демиургического начала, не способен «пробудиться» от зачарованности повседневностью и физическим, родится второй раз уже на территории своей подлинной родины.

Привычные смыслы переворачиваются, ибо смысл-то не во внешнем мире, но в самом человеке, в продуктивной и самодисциплинирующей силе его сознания, частице божественной силы, объявленной затем «бессмертной душой». Итак, суть революционного ментального переворота, оси разворачивания будущих последовательностей религиозных и философских смыслов:

– идея о трансцендентном, оппозиции естественному, материальному, представляющим субстанцию сущего и основание человеческого сознания;

− идея о самостроительстве и суверенности человеческой души, духа.

Преобладающей формой выражения благой вести оказалась авраамистская религиозная традиция в виде мировых религий христианства и ислама. «Эпоха веры» – массовых религиозных тоталитарных вероисповеданий заняла полтора тысячелетия вплоть до следующего транзитивного периода XV–XVIII вв. Вновь господствующим становится амбивалентное понимание человека, хотя и совершенно по другим основаниям – как существа, разрываемого двумя противоречащими друг другу сторонами его природы: телом и душой. По исходному предназначению он – бессмертный дух, ближайший слуга, образ и наместник Создателя, однако, по плоти он близок всему остальному сотворенному, не просветленному боговдохновением.

Человек, ведомый верой в благую весть о своем высоком, исключительном предназначении, желает уже не столь ближнего и досягаемого, сколько дальнего и труднодостижимого: бессмертия, свободы, славы в мире духовном. Различия между людьми физического и социального толка уже не воспринимаются как особо важные. Человек авраамистского духовно-религиозного склада уже сострадателен к нищим, сирым, калекам, его не слепит, как прежде, блеск богатства и славы земной, он терпим к своеобразию физического облика, культурных обычаев других племен и народов. Запрещено рабство и своевольное распоряжение жизнью человека.

Однако не все так благостно и прямолинейно. Натура человека напоминает не глину, из которой искусный гончар (история, культура, развитие человеческой духовности и пр.) лепит по своему желанию самые разные изделия, а, скорее, кусок упругой резины. Некто также стремится придать душевности человека желаемую форму, действуя

[11] Мне известна лишь одна предваряющая попытка (первая половина XIV в. до н. э.) полагания в основу религии абстрактного представления о едином боге (или даже не боге, в привычном смысле слова, а о солнечном диске), ставшая возможная благодаря венценосности древнеегипетского интеллектуала-безумца, оставшаяся абсолютно непонятной из-за своей невозможной преждевременности и моментально исчезнувшая в песках египетской пустыни вместе со смертью Эхнатона («первого индивидуалиста и религиозного гения в истории», Б. А. Тураев), и гибелью его новой столицы Ахетатона.

силой на отдельные ее места – в итоге, хотя в местах давления резина прогибается, но лишь для того, чтобы выгнуться в другую сторону, компенсируя свою исходную форму и, соответствующую исходную плотность консистенции.

Ненависть, нетерпимость, жестокость канализируются из своих прежних обителей внутрисоциальных и межэтнических отношений – в метафизическую и межконфессиональную: культивирование духа, умерщвление плоти, ненависть к материи (Платон, Плотин, Августин); в войны за веру против иноверцев и еретиков. Новые формы терпимости и ненависти по-новому форматируют социальное насилие.

→ Во-первых, из постулата о греховности плоти, которую следует держать в черном теле и по возможности умерщвлять, и которая ответственна, в конечном счете, за все мыслимые и немыслимые преступления, следовало характерное для средневековья попустительство, скрытое одобрение насилия как испытание и приструнивание тела. Отсюда жестокие средневековые практики истязаний, пыток, наказаний. Плоть следует ограничивать, держать в узде. Восхищение самоистязаниями аскетов, монашествующим образом жизни, умиление при виде нищих и калек имело обратную сторону в попытках переноса подобного отношения и в окружающую повседневность:

➢ в виде стремления минимизировать присутствие женщины, самого источника плотского греха, в обществе – запереть ее дома, укутать с ног до головы в черное, и, если она высказывает недовольство или же вызывающе себя ведет (помимо терпимого исключения в домах терпимости), сжечь ее как ведьму;

➢ если Спаситель завещал терпеть и разве что не культивировать, сирых, калек и нищих, то от Него же идет необъяснимое негативное отношение в средние века к умственно неполноценным («бесноватым») – уже необратимо неполноценным умалишенным (жестокость, как к преступникам) и еще умственно неполноценным (еще не сформировавшимся) детям;

➢ насилие распространенно, обыденно, им похваляются, сформировался какой-то садомазохистский его культ как пути исправления духа и поддержания его в необходимой кондиции: «розга ум вострит», «ненаказанный сын – бесчестье отцу», «кого Бог любит, того и наказует» [6, с. 420].

→ Во-вторых, догматическая ортодоксальность как имманентное свойство тоталитарных религий и сект, особенно в средневековых обществах религиозного единомыслия, ответственна за периодические насилия – в форме ли войн за веру, крестовых походов, репрессий против еретиков, гонений на язычество, колдунов, ведьм и т. п. Религиозное насилие считалось богоугодным делом, и это было тем «идеологическим пиаром», который хорошо прикрывал индивидуальные амбиции и алчность в условиях, когда долгое время именно церковь была единственной универсальной авторитетной инстанцией – носителем «общечеловечности» (своего рода морально-идеологической ООН).

→ В-третьих, насилия, так сказать, «внутреннего» стало даже больше, чем в период древних империй. В рассматриваемый период в большинстве европейских и ближневосточных земель прежних деспотий, централизованных государств установилась хроническая децентрализация мелких тираний с отсутствием общего правового пространства, прерываемая спазматическими объединениями. Темные века (VI–X вв.) насыщены междоусобицами, восстаниями низов, эпидемиями, голодовками вследствие хронических многолетних неурожаев, порождавших всеобщее ослабление и озлобление. Насилия неконтролируемого, хаотичного, своевольного, воспринимаемого как обилие несправедливостей всегда больше в условиях отсутствия жесткого централизованного управления и ясных неизменных правил игры. Легальное же насилие издревле воспринимается как *справедливое*.

Классический феодализм напоминает период складывания ранней государственности перед ранними империями – с его беззаконием (вернее, многозаконием), множеством мелких политических сообществ, вождеств, основанных на связях личной зависимости и лояльности. Может быть, единственное отличие – наличие интернациональной, еди-

ной и сплоченной религиозной (идеологической) корпорации – церкви, чьи резиденции стали «точками роста» нового типа городов – осей складывающегося будущего единого экономического пространства и новой государственности. Новая, в сравнении с древностью, государственность решительно монополизировала и развила свою социально-онтологическую основу: организованное принуждение. Осуществить это оказалось легче, чем в предшествующем витке государственного развития – может быть, именно потому, что, благодаря многовековому религиозному нивелированию, окончательно утвердилось в душах людей представление об их основополагающем духовном единстве. Это обеспечило стартовые позиции для процессов складывания из сотен племен и народностей Европы относительно гомогенных наций и национальных государств. Однако и здесь тому предшествовал период революционных духовных трансформаций, получивший название Реформации, Возрождения и Просвещения (XV–XVIII вв.)

Несколько утрируя ситуацию, можно сказать, что три основных ингредиента новой концепции человека сложились преимущественно в трех последовательно идущих друг за другом, достаточно разнохарактерных исторических периодах, вместе с тем явившихся, в конечном счете, звеньями одной культурной последовательности, приведшей к появлению нового идеала человека и вереницы его воплощений в различных сферах общественной деятельности.

Примечательно, что религиозное сознание также лежит у истоков новой эпохи, как и составляет все содержание старой, предшествующей, только это серьезно трансформировавшееся религиозное сознание. Речь идет *о религиозном индивидуализме*, признаке, ставшим отличительной особенностью Реформации. Всерьез дискредитировавший себя непомерной алчностью, лицемерием (индульгенции), роскошеством, моральными непотребствами католический корпоративизм уже не мог удовлетворить запросы внутри уже преобразившегося городского населения. Обученные грамоте, лишенные уже в нескольких поколениях крестьянских родо-общинных корней, эти, уже обособившиеся и готовые к самостоятельности, люди с радостью восприняли призывы протестантских харизматиков к жизненной собранности, индивидуальной целеустремленности – к вящей славе Господа.

Вновь, как и во времена проповеди Христа и апостолов, среди средних и бедных слоев древних полисов и мегаполисов – основной среды раннего христианства [7, с. 178–179], актуализировались «религиозные потребности мелких и средних городских слоев в эмоциональной, связанной с внутренними переживаниями назидательной легенде» [7, с. 155] об избранничестве и спасении, заслуживаемом индивидуальными усилиями.

Как известно, М. Вебер настаивает на рационализации жизненного поведения пуритан (следуемое из раннехристианской аскезы) как складывающейся основной черты «капиталистического духа». Представляется, что в данном случае рационализация поведения была, как то происходило уже не раз в мегаполисах древности и современности, общим следствием, жизненным ответом обособившегося дезориентированного индивида, жаждавшего уже своей религии (единственно общедоступной и понятной тогда формы мировоззрения) – соответствующей уже его, а не холистичным, запросам. Другими словами, он стал «рациональным» потому, что стал «одиноким» – «один против всего мира» в союзе Богом, неисчерпаемым ресурсом моральной поддержки, а успех – подтверждение правильности жизненного стиля и веры. Конечно, в первую очередь, «индивидуализм» и «рационализм» стали стержнем новой системы ценностей, так называемых «пуританских народов». Однако эти идеи проникали и через мировоззренческие фильтры в цитадели религиозного традиционализма (католицизма, православия), создавая и здесь свои индивидуалистические субкультуры, как правило, в художнически-интеллигентских средах.

Итальянский вариант последней дал миру богемное явление Ренессанса, сказавшегося в конечно счете на складывающейся новоевропейской концепции человека

опосредованно и позже. Возрождение эстетических античных идеалов несло с собой и восстановление локального духа древнегреческого индивидуализма и рационализма, приводящие ренессансных интеллектуалов к скептицизму, внутреннему атеизму и отмечавшемуся многими «обратной стороне титанизма» (А. Ф. Лосев), обвалу моральной сферы [8, с. 19].

Возрожденческий индивидуализм, таким образом, вряд ли мог быть привлекательным, особенно в глазах благонамеренных бюргеров, тем более крестьян, однако деятели Ренессанса своей подвижнической деятельностью утвердили высокую репутацию *творчества,* признанного затем вожделенной целью новоевропейского человека, оправданием его индивидуализма и рационализма.

Антропоцентризм, пришедший на смену теоцентризму, спроецировал на человека и основное качество Создателя – креативную потенцию, реализация которой зависит полностью уже от свободного выбора и трудов самого человека. Вдохновенную оду этому человекоотличительному богоподобному качеству мы можем найти в «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, где человек – неопределенное существо с крайней способностью к мимикрии, наподобие хамелеона, со свободой воли, поставленное Богом в центр сущего. Потому-то люди могут быть кем угодно: почти Богом или же последним червем. Однако человеком в полном смысле слова делает его страсть к самоутверждению и превозмоганию себя – «святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно желали высшего» [9, с. 222].

Наконец, третий фундаментальный ингредиент, хотя уже и обозначался в *расчетливой* рационализации жизненного (преимущественно экономического) поведения в протестантских сектах, приобрел характер вообще основы *разумного* мироотношения большинства современных представителей западной цивилизации – в теоретических произведениях и идеологических манифестах французского и немецкого Просвещения.

Рационализм здесь не просто констатация того, что человек разумен и должен все выверять, сопоставлять и умозаключать. Разум – принцип организации познания, жизни и вообще всего того, что мы называем «миром», «природой». Наконец, что важнее, это краеугольный принцип самоорганизации самой человеческой действительности. Ярко это было выражено Кантом – в положение о демиургической роли разума в познании и полагании онтологий, а гиперболически и космогонически – в «абсолютной идее» Гегеля.

Конечно, мы можем встретить в культурном многообразии Нового времени разные этические учения (утилитаризм, ригоризм, романтизм), по-разному акцентировавшие эти три парадигмальных компонента, но все они утверждают весьма сходные идеи индивидуализма, свободы, разума и креативности. Из этого следовали представления о первичности интересов индивида перед государством, об исконных правах человека и необходимости для каждого иметь вместо иррациональной веры свои разумные взгляды на природу и общество. Казалось бы, следовало ожидать, в соответствии с уже столь гуманными взглядами на природу человека, если не полного исчезновения насилия, то, по крайней мере, хотя бы существенного снижения его общего уровня. Гуманизация как устранение показной жестокости, варварских практик, питаемых прежними низкими оценками человеческой природы, действительно произошла, однако насилия, в конечном счете, не стало меньше, оно стало просто другим: в своих механизмах, формах и частоте проявления. Что это означает?

→ Во-первых, произошла *рационализация* насилия, что имело свои позитивные, так и негативные стороны. Положительным следует признать разумное лимитирование насилия:

➢ запрет варварских практик наказаний и, в конечном счете, смертной казни;

➢ смягчение отношения к преступлениям, не несущим большой общественной опасности;

➢ реабилитация в правах социальных изгоев – женщин, детей, сексуальных меньшинств, умалишенных;

➢ повышение эффективности в снижении преступности, ее профилактике, раскрываемости преступлений, попыткам ее исправления – благодаря новым возможностям централизованного государственного аппарата принуждения (полиция, тюрьмы).

Последнее, однако, порождает и негативную сторону в рационализации насилия:

➢ инструментализацию насилия в виде создания больших бюрократических машин насилия (полиции, спецслужб, разнообразных юридических структур);

➢ анонимизацию насилия, которое каталогизируется (в кодексах), данные о его носителях помещаются в гигантские картотеки, компетенции и ответственности борцов с насилием распределяются и строго прописываются;

➢ деморализацию насилия как следствие функционализации и насильников, и защитников от насилия в мегаполисах, отделения права от морали[12].

→ Во-вторых, налицо *идеологизация* насилия. Эпоха массовых организованных вероисповеданий сменилась эпохой тотально организованных идеологий. Основной вектор насилия перемещается в межидеологическое противостояние: либерализм versus коммунизм, западная идеология versus религиозный фундаментализм и пр. Причем размывается граница между «внешними» и «внутренними» противостояниями, как то было ранее в целом однородных, гомогенизированных – будь то по подданническому, этническому или же религиозному признакам – обществах. Здесь же идеологические враги могут быть везде – и вовне, и среди своих: шпионы, вредители, саботажники, контрреволюционеры, партизаны, агенты влияния, бунтовщики, заговорщики, пятая колонна и т. п. Насилие «упаковывается» изощренно идеологически и применяется исключительно «хорошими ребятами» против «хищников», «эксплуататоров» или «безбожников» – ради счастья всех людей, против несправедливости и эксплуатации, подрывных элементов, за свободу и права человека, к вящей славе Господа.

→ В-третьих, хотя вследствие рационализации и идеологизации насилия происходит, похоже, относительное снижение частоты насильственных актов [10], равно как и его видимо грубых, варварских форм. Это компенсируется *аритимизацией* насилия: его уплотнением в отрезки массового и жесточайшего насилия, в которое вовлекаются все большие людские массы – от полос европейских войн XIX в. до двух мировых горячих и одной холодной войн века XX.

Итак, мы подошли к современности и теперь можно предложить финальные умозаключения по общему вопросу о динамике насилия в истории в связи с эволюцией культуры и сознания

Первое. Как явствует из предшествующего, существуют многозначные корреляции между историческими формами осознания человеком своей природы, общественной эволюции власти и насилием. Политическая власть в формах своего государственного развития постепенно монополизирует, упорядочивает и регулирует применение насилия – с помощью рычагов права и морали, сообщая жизни людей рациональность и предсказуемость. Соответственно, на планете сокращаются пространства общественной анархии, лишенных практики гуманистического правового регулирования: сегодня это самопровозглашенные, непризнанные националистические, религиозные квазигосударства, приграничные спорные регионы, территории, контролируемые бандами, мафией и пр. Они могут стать детонаторами ретро возвращений насилия в его прежних качествах, как свидетельство тому – распад СССР, Югославии, чья судьба вряд ли эксклюзивна и является неизбежной участью всех оставшихся империй.

---

[12] Преступность профессионализируется – ничего личного, просто это наш бизнес. Нарушения законов, которые ранее по умолчанию считались морально ущербными, в новоевропейском обществе вовсе не обязательно квалифицируются таковыми (уход от налогов, экологические нарушения и пр.), а явно морально нечистоплотные действия (кумовство, белая коррупция) находятся вообще вне поля правового регулирования.

Развитие антропологo-этических представлений – в сторону эскалации эмпатии[13] и роста ценностного статуса человека[14] определяют: приоритетные сферы применения насилия[15], маркеры «свой-чужой», обеспечивает ресурсы легализации и оправдания определенных направлений насилия[16].

Второе. Исторически меняется *характер* существования насилия.

➢ *Уменьшается* частота явления одиозных, жестоких, публичных актов насилия, и это следствие развития чувств сострадания и неприятия грубости. Не то чтобы все люди стали более сострадательны и мягкосердечны – всегда есть антропологические и социальные категории, более других склонные к насилию[17], просто сейчас всерьез озабочены скрывать насилие от общественности – даже нацисты, и те старались тщательно скрывать свои концлагеря не только от своего гражданского населения, но и от простой армейской среды.

➢ *Символизация, «окультуривание»* насилия. Заставление уже идет не напролом в своей физической или же директивно-волевой направленности. Оно более терпеливо, методично-последовательно осаждает свой объект, «душа его любовью» – это насилие «в шелковых перчатках». Не важно – государство ли воздействует на своих граждан, друг либо возлюбленный на объект своих притязаний, главное, что давление здесь замаскировано озабоченностью с лейтмотивом: «делай так-то и так-то, поступай таким-то образом – это все ради твоего же блага».

Традиционные искусники символического насилия, ограничивания по своим правилам свободы другого стремятся занять привилегированные символические ниши – роли в извечном антропологическом репертуаре: государство «отечески оберегает, подправляет, защищает отечество от внешних и внутренних супостатов; женщина – «хранительница очага и семейных ценностей»[18].

Эти тенденции стали возможными в формате нарастания *интериоризации* насилия или же его «овнутрения», перемещения процессов корректирующего ограничивания своеволия извне вовнутрь. Фундаментальная подоплека этого процесса – в одном из когнитивных атрибутов нашего вида: способности в индоктринации. Это «способность к специальному формированию диспозиции, обеспечивающей принятие групповых характеристик и идентификацию с ними, которая тем самым служит сплочению и демаркации “мы–они”» [11]. Как и у животных, в сенситивные периоды детства, у людей формируется групповая верность и они становятся впоследствии, во взрослом состоянии, очень резистентными к формированию других культурных представлений и измене чувствам родовой или этнической сопричастности.

Появившееся государство, используя этот биологический механизм, в дальнейшем уже преднамеренно внушает идентичность верности более крупным, нежели

---

[13] Распространение на все более широкий круг людей: род → племя → этнос → государство → человечество → жизнь.

[14] Сокращение, под угрозой талиона, физических посягательств на человека → религиозные запреты на рабство и убийство людей – существ с дарованной Богом бессмертной душой → осуждение любого насилия над человеком, от природы обладающего вечными неотчуждаемыми правами.

[15] Между родами, общинами, государствами, идеологиями, цивилизациями.

[16] Незнакомцы, чужаки, иноверцы, еретики, увечные, маргиналы, аутсайдеры, ненормальные, уголовники, идеологические или классовые враги и т. п.

[17] Вообще антропологически самая склонная к насилию группа – это мужчины от 15 до 25 лет; замкнутые мужские же в основном коллективы: армейская среда – последние примеры «дедовщины» у нас или насилия, учиненного американцами в Ираке, в тюрьме Абу-Грейб; криминальная среда. Территории без государственного контроля или же вообще развивающиеся страны в режиме догоняющей модернизации – с разрухой в умах и культуре и мн. др.

[18] Стратегия женского насилия, наиболее символически кодированного и коварного, – создание у мужчины чувства вины и пожизненная его эксплуатация в виде мягкого и настойчивого манипулирования. Самые сильные и умные мужчины, грозные владыки и жестокие деспоты задокументированно испытывали на себе силу женского насилия-власти: Сократ и Аристотель, Марк Антоний и Чингисхан, Сулейман Великолепный и Наполеон. Что же говорить о легионах более простых «подкаблучников»?

кровнородственным социальным группам с помощью систематического повторения («вдалбливания») соответствующих верноподданнических моральных и религиозных императивов.

Назойливый обман формирует внутри сознания мощную структуру «совести», или «супер-эго», как говаривал Фрейд, создавая тем самым репрессивный формат культуры как таковой, которая «передает» свое насилие вовнутрь индивида, переименовывает его, снимая с себя ответственность за него – в итоге мы имеем «культурного человека», который «самонасилием», вполне по Ильину, ограничивает в себе то, что культура (скорее же – господствующие группы, государство) полагает вредным.

В наши дни индоктринация приняла тотальный характер – в силу вездесущности современных средств масс-медиа и развития социально-психологических технологий (знают уже на «что» и «как» точечно воздействовать). Примеры быстрого формирования масс «арийской нации», homo soveticus или же современных отрядов исламских «мучеников» – зловещие подтверждения ахилессовой биосоциальной уязвимости коллективного поведения человека. Насилие потому и сокращается в своих публично-видимых проявлениях, поскольку сейчас его основная часть находима, как у айсберга, в глубинах душевной жизни уже «сверхсоциализированного» индивида. Если ранее социализация заключалась в формировании чувств верности и подчинения небольшой общине, то с Нового времени предпринимаются систематические усилия, достигшие состояния современной сверхинтенсивности, навязывания эмпатии с абстракциями «государства» (отечества), «пролетариями всех стран», «прогрессивным человечеством» или же «единоверцами». Однако, если ранее род, община могли ответить и отвечали той же мерой верности и выручки, то за современными идеологическими и религиозными индоктринациями зияет пустота фальши и обмана, никто реально не ответит верностью – ведь не принимать же всерьез агитки типа «Спасти рядового Райена».

Итог этого: закомплексованный, полный изнутри «несвоим» насилием индивид, а снаружи – негласно-конвенциальная, мотивируемая соображениями взаимной терпимости система фальши и уступок, так называемая «социальная ложь во благо всех». Лучше промолчать, закрыть глаза, похвалить с прицелом на ответное, «понять ближнего», «принять его таковым, каков он есть» – и тебя также примут с твоей ленью, пустыми амбициями, ложью, своеволием и капризами. Чем требовать ответственности, долга, честности, профессионализма и доброжелательности. И эта древняя карикатурная система социальной лжи получила новый интенсивный толчок в своем развитии в век идеологий «потемкинских деревень» (Нашего Совершенного Общества: Демократии, Социализма или же Благочестия) – с помощью масс-медийных технологий. Интериоризация насилия достигает здесь своего апогея в благонамеренно отформатированных гражданах живущих «хорошо, рационально и правильно».

Однако участились сбои в виде немотивированных (внутренними и внешними программами) расстрелов в школах, студенческих кампусах и магазинах, поджогах и погромах, побегов из системы – в секты, леса, иные края. Похоже, интериоризованное насилие начинает выбивать все предохранительные реле: «С меня хватит!»

Что же можно умозаключить из всего сказанного – становимся ли мы добрее и мягче?

С одной стороны, и это следует отчасти из наших рассуждений, уверенно растут, особенно с Нового времени, пространства правовых регламентаций, ценностный статус человека и его эмпатические способности. Тому в подтверждение существуют даже чуть ли не математические расчеты [12].

И часто сказать о том нам мешает застарелая «левая» интеллигентская привычка «критики общества и идеологии», что считается хорошим тоном, нежели «хвалить правительство и существующие порядки» – никто не завоюет популярности «интеллигентских масс», утверждая, что «жить стало лучше, жить стало веселее». Да и традиционалисты с консерваторами вряд ли будут благосклонны к «прогрессистскому» тезису – нравы не

могут не портиться по сравнению со славным добрым прошлым. Тем не менее, трудно оспаривать, что грубые и жестокие практики систематических публичных актов насилия ушли в прошлое, и гуманистической пропагандой успешно создается вера в то, что люди в целом стали более сострадательны и милосердны. Однако означает ли это, что насилия стало меньше?

С другой стороны, существуют резоны в пользу того, что мы теперь, как и обычно в истории, склонны преувеличивать свою сегодняшнюю развитость и цивилизованность. Подтверждение тому следующие доводы.

Расчеты о количестве смертоубийств в военных конфликтах, где имеют место публичные вооруженные коллективные столкновения, выражают только один, и далеко не единственный, аспект насилия. А урон (и смертей, и страданий от увечий) от криминала (подростковый либо профессиональный бандитизм) или от ДТП, где стабильно гибнет больше людей, чем в войнах. Причины ДТП – следствия не столько «случайности», сколько социальной сублимированной агрессии – будь то «в пьяном виде» или же агрессивная манера вождения.

Далее, с одной стороны, мы видим торжество демократии, правового регулирования и охраны прав – и разных меньшинств, и даже уже животных. С другой же стороны, в одном только Нью-Йорке, форпосте мировой демократии, совершается больше преступлений, чем во всей Японии, т. е. нет желанной корреляции между развитием правового упорядочивания и уровнем насилия.

Человечество существует все же уже около 200 тыс. лет, из них от силы последние 10 тыс. лет – в формате городских цивилизаций и 4 последних века, прошедшие под знаком гуманизма, вовсе не гарантия того, что все дальнейшее развитие пойдет лишь по этому руслу. Существовали и более долговечные, казавшиеся гарантами стабильности и нашего человеческого процветания – тысячелетия Древнего Египта или же тысячелетие Римской империи, а ведь после их краха человечество всякий раз ввергалось в новую пучину насилия после тысячелетия относительных правовых гарантий и человеколюбия. Звоночки о том, меж тем, поступают: мировые войны с их «фабриками смерти», Хиросима, армянские, еврейские, африканские геноциды, новое средневековье талибов (разрушение статуй Будды), «Аль-Каиды». Когда в героях масскультовского пиара ходят Ганнибал Лектор, Чикатилло, бесконечная вереница соплеменников графа Дракулы и техасская резня бензопилой, возникает серьезная озабоченность по поводу основ душевного здоровья садомазохиствующих граждан.

Скорее всего, истина находится где-то рядом с подобными безаппеляционными противоположными заявлениями относительно нашей добросклонной либо насильственной сущности. Насилие органично для человека – как в силу его биологически-консервативных черт (самцовые иерархии, мужская гормональная агрессивность, склонность к индоктринации), так и взросшей на подобной биологической основе специфической патриархатной социальности. Известно, что весь существовавший до XX века социальный мир был отформатирован как «мужской мир», а «человек» понимался, «по умолчанию», по матрице «мужчины». Соответственно, формирование «самости» («я», воли, рациональности и рефлексии) – главные черты подобным образом понимаемой «человечности» (Франкфуртская школа).

Эта самая «самость» формируется в виде победоносной воли к власти, через систематическое применение насилия – к природе, другим и себе. Нельзя сказать, что лишь мужским насилием исчерпывается мир[19], однако бесспорно, что и предшествующий, и современный социальный миры держатся им и через него в основном развиваются.

[19] Женское насилие не менее, может даже более эффективно, имея «византийский» характер – следствие исторической ситуации позиции слабого, вынужденно-угодливого и оттого двуличного, лицемерного, долготерпеливого, чрезвычайно искусного в плетении кружев замысловатых системных интриг, чрезвычайно мстительного, злопамятного и особого жестокого, прежде всего душевного, насилия. И еще нет таких методик, которые могли бы сравнить последствия мужского и женского насилия для их жертв.

Скорее всего, общий объем насилия, если бы таковой можно было количественно определить, включая сюда не только убийства, грабежи и членовредительства, но и микрокосм душевного, морального насилия, применяемого людьми друг к другу [13] и к самим себе, остается неизменным, как пока неизменны исходные душевная и ментальная экспозиции в человеке. Меняются, скорее всего, внутренние пропорции распределения видов или сфер насилия: публичного и внутреннего, легального и нелегального, физического и символического, садизма и мазохизма – в соответствии с направлениями общей трансформации политэкономической и культурно-ментальной архитектуры социального целого, к которой уже приноравливаются сознание и поведение его единиц.

Литература

1. Алексеев, В. П. Становление человечества. – М.: Политиздат, 1984.
2. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. – М.: Наука, 1986.
3. Лифшиц, Мих. Мифология древняя и современная. – М.: Искусство, 1979.
4. Палмер, Д. и А. Эволюционная психология. http://ethology.ru/persons/?id=33
5. Древние цивилизации. Аверинцев С. С., Алексеев В. П., Ардзинба В. Г. и др. / под общей редакцией Г. М. Бонгард-Левина. – М.: Мысль, 1989.
6. Даль, Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М.: Рус. яз., 2000. – Т. 2.
7. «Плебейский интеллектуализм», «массовый интеллектуализм позднего иудейства и миссионерских общин апостола Павла» – см. Вебер, М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994.
8. «Я не могу представить ни одного преступления, – говорит Б. Рассел, – кроме уничтожения античных рукописей, в которых не были бы часто повинны люди возрождения». – Рассел, Б. История западной философии. – М.: Миф, 1993. – Т. 2.
9. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М.: Политиздат, 1991.
10. Криминолог Manuel Eisher взял на себя труд подсчитать по доступным документам уровень преступности в Англии XIV в. и в начале 60-х гг. века XX. В первом случае – 24 убийства на 100 тыс. населения, во втором – 0,6 на 100 тыс., и это учитывая радикально разные размеры популяции. См. A History of Violence by Steven Pinker http://www.edge. org/3rd_culture/pinker07/pinker07_index.html
11. Eible-Eibesfeldt I. (1998), & Salter E K. (Eds.), Indoctrinabilty, ideology, and warfare: Evolutionary perspectives. New York: Berghahn Books. – p. 51.
12. Уровень насилия снижается, утверждает А. П. Назаретян: во всех международных и гражданских конфликтах XX в. погибло от 100 до 120 млн. – 1 % живших (10,5 млрд. в трех поколениях), такое же соотношение мы находим в XIX в., 35 млн. на 3 млрд. Ранее же эта цифра убиваемых была равна 4 %, у австралийских аборигенов – 2 % – источ. Согласно данным Human Security Brief 2006, число смертей в войнах между государствами сократилось с 65 тыс. в год в 50-х гг. до менее чем 2 тыс. в первом десятилетии XXI в. См. Назаретян, А. «Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории» – http://truemoral.ru/naz_ogl.html
13. Социальные психологи обнаруживают, что как минимум 80 % людей фантазируют об убийстве тех, кто им не нравится. См. См. A History of Violence by Steven Pinker http://www.edge. org/3rd_culture/pinker07/pinker07_index.html

ФИЛОЛОГИЯ

Е. А. Мироненко
кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка
Кемеровский государственный университет культуры и искусств

К ВОПРОСУ О ФОЛЬКЛОРИЗМЕ

Исследование проблемы фольклоризма является одним из наиболее актуальных направлений современной науки о фольклоре. Так, В. В. Савельева указывает на мифы, легенды, предания, сказки, эпические сказания разных народов как на возможный метатекст художественных произведений. У. Б. Далгат выделяет фольклорно-этнографический контекст, полагая, что данный тип контекста образуется посредством включения в художественную ткань повествования различных устно-поэтических элементов (образных, стилистических, языковых, сюжетных и т. д.), а также этнографических реалий. Исследователь отмечает, что «в сложной повествовательной системе они могут рассматриваться как своеобразные этно-эстетические микроединицы, в которых представлены поэтическая, эмоциональная, философская, социально-психологическая информация о духовной и материальной культуре народа» [1, с. 6, 14].

Фольклорно-мифологический тип контекста не может быть сведен к контексту литературному. Различие между ними заключается в форме коммуникации между текстом и контекстом. Фольклорный контекст не имеет материальной, письменной фиксации, поэтому когда говорят о нем, то подразумевают народную среду, в памяти которой он существует. Особенно значителен в данной ситуации контекст жанровый.

Следующее немаловажное отличие литературного и фольклорного контекста заключается в художественной специфике двух систем фольклора и литературы: в основе первого лежит «эстетика тождества», в основе второй – «эстетика противопоставления» (термин Ю. М. Лотмана). Существо создания фольклорного текста состоит не столько в противопоставлении существующей в жанровом контексте структуре, сколько в ее повторении – процесс текстообразования строго контролируется фольклорным контекстом, в результате чего текст и контекст как бы сближаются, в то время как художественный текст отталкивается от контекста, диалогизирует с ним. Именно этот процесс диалога художественного текста с предшествующим и окружающим его контекстом создает силовое поле, в пространстве которого только и могут быть выявлены те дополнительные смыслы, подводные течения, которые в конечном итоге и определяют многогранность читательского восприятия авторской идейно-эстетической концепции. Чем богаче представление о контексте, тем глубже проникновение в текст.

На настоятельную необходимость исследования контекста указывал еще М. М. Бахтин: «В какой мере можно раскрыть и прокомментировать смысл (образа, символа)? Только при помощи другого (изоморфного) смысла (символа или образа). Растворить его в понятиях невозможно. Возможна либо относительная рационализация смысла (обычный научный анализ), либо углубление его при помощи других смыслов (философско-художественная интерпретация) – углубление путем расширения далекого контекста» [2, с. 207]. Специфика анализа фольклорно-литературных связей заключается как раз в этом соединении рационализации смысла с философско-художественной интерпретацией, когда предметом научного исследования становится расширение контекста. Вы-

явление фольклорно-мифологического контекста, установление особенностей трансформации, функционирования и интерпретации традиционных элементов, явлений в художественном тексте позволяет не только проникнуть в творческую лабораторию писателя, не только проследить формирование и развитие стиля, но и выявить неповторимые психологические закономерности процесса творчества и эволюцию художественного мышления в целом.

Особенно актуальной является проблема соотношения фольклорного и мифологического начал в художественном тексте. Единого мнения по вопросу разграничения фольклоризма и мифологизма в современных исследованиях нет. Сложность проблемы состоит в том, что, с одной стороны, литература и фольклор представляют собой две самостоятельные эстетические системы, различающиеся по способам восприятия, отражения и интерпретации действительности, с другой стороны, они в совокупности составляют собой сферу искусства слова.

Различные исследователи проблемы литературно-фольклорных связей делают акцент либо на сходствах, либо на различиях устного словесного и письменного авторского творчества. Позиция Д. С. Лихачева основана на убеждении в противостоянии фольклора и развитой литературы как двух систем: даже при использовании литературой фольклора она обращается к нему как к чему-то самостоятельному, лежащему вне ее. Б. Н. Путилов также заостряет внимание на факторах, разделяющих две системы словесного творчества: их разной социально-общественной принадлежности и функциональном назначении, коренном различии в способах создания и взаимоотношениях с творящей и воспринимающей средой, стадиальных несовпадениях. Исследователи проблемы фольклоризма У. Б. Далгат и Г. Г. Гамзатов в качестве исходной предпосылки исследования выдвигают тезис о необходимости принципиального различения двух эстетических систем. Выяснение системообразующих отношений между литературой и фольклором, с точки зрения У. Б. Далгат, составляет суть решения литературно-фольклорной проблемы [1, с. 70].

С такой позицией не согласны Ю. М. Лотман и З. Г. Минц, полагающие, что фольклор как искусство слова примыкает к литературе, и Д. Н. Медриш, который настаивает на системном подходе, при котором обе отрасли словесного искусства рассматриваются как две составные части единой метасистемы. Последователи ученого включают в состав метасистемы также и мифологию. В то же время Ю. М. Лотман и З. Г. Минц считают мифологию и литературу двумя принципиально различными способами мировидения, которые существуют одновременно, взаимодействуя друг с другом и лишь в различной степени проявляясь в те или иные эпохи. Они констатируют, что взаимодействие мифа, фольклора и литературы происходит постоянно. Этот процесс взаимодействия может происходить непосредственно, в форме «переливания» мифа и фольклора в литературу, но возможен иной путь – через изобразительное искусство, ритуал, различные научные концепции мифологии, эстетико-философские учения и фольклористику. Особенно активизируется взаимосвязь мифа и литературы в пограничной зоне фольклора, т. к. последний по типу сознания тяготеет к мифологии, но как словесное искусство примыкает к литературе. Подобная двойственная природа фольклора позволяет назвать его посредником между мифологией и литературой не только в генетическом, но и в типологическом аспектах.

Генетически фольклор, как и всякая традиция, основывается на мифе. Традиция является основой мифологизации истории, ее сакрализации. Возвращая человека к истокам бытия, она выполняет те же функции, что и миф – является парадигмой, образцовой моделью поведения. Однако, исполняя прикладную роль сакрализации быта, народное поэтическое творчество является именно творчеством в полном смысле этого слова, т. к. в то же время оно направлено на удовлетворение эстетических потребностей народа. Фольклор представляет собой иную, нежели мифология, стадию развития художественного мышления.

Именно от фольклора литература унаследовала огромный пласт эстетического наследия: «в коллективном творчестве сформулировались практически все основные принципы конструирования художественного образа: структура метафоры, принцип метанимизации, символ и т. п., принципиальная схема сюжета, – пишет С. Жукас. – Эти принципы художественного мышления в современной литературе овеществляются новым материалом, интерпретируются, образуют самые глубокие слои современного произведения» [3, с. 14].

Соглашаясь с автором процитированного высказывания, мы все же считаем необходимым отметить, что символ и схема сюжета, в частности, романа, восходят в своем происхождении не к фольклору, а к мифологии (этот вопрос будет рассмотрен подробнее во втором разделе настоящей главы). В исследованиях последних лет высказывается мысль о том, что литература впитывает мифологическое наследие, в большей мере минуя посредничество фольклора, а мифологемы и элементы мифосознания зачастую проявляются напрямую. Миф проникает в художественные тексты в виде «неосознанных, утративших первоначальное значение обломков, незаметных для самого автора и оживающих лишь под рукой исследователя» [4, с. 35].

При изучении вопроса о взаимоотношениях мифологии, фольклора и литературы следует также учитывать, что вклад в развитие последней со стороны мифологии заключается в формировании фундаментальных принципов художественного мышления, не говоря об отдельных образах, схемах, структуре повествования.

Сложная природа взаимоотношений литературы, фольклора и мифологии в их генетическом аспекте послужила причиной отсутствия единогласия в вопросе различения фольклоризма и мифологизма. Вероятно, именно мифологичность фольклора как искусства традиционного заставляет некоторых исследователей не разграничивать фольклорный и мифологический материал, функционирующий в художественном контексте, зачисляя проявление мифологизма в разряд фольклоризма, и наоборот.

Широкое определение В. Е. Гусевым фольклоризма как «процесса освоения и трансформации фольклора в общественном быту, культуре и профессиональном искусстве» [5, с. 469], данное в Литературном энциклопедическом словаре, все же не дает ответа на вопрос о соотношении фольклоризма и мифологизма. В том же словаре С. С. Аверинцев и М. Н. Эпштейн относят к проявлению мифологизма только те случаи, когда в тексте воспроизводятся «такие фольклорные и этнически самобытные пласты национального бытия, где еще живы элементы мифологического миросозерцания» [5, с. 224]. Справедливым представляется мнение Н. И. Савушкиной, согласно которому понятие фольклоризма чрезвычайно близко мифологизму, но не тождественно ему.

Критерии разграничения фольклоризма и мифологизма предлагает К. Г. Исупов. Он исходит из того, что понятия «историзм – мифологизм – фольклоризм» отражены в отношениях понятий «мировоззрение – метод – стиль» [6, с. 5]. Критерием разграничения фольклоризма и мифологизма исследователь считает характер представленной картины мира (универсальная – национальная); уровень использования в тексте (сюжетный, образный, композиционный, стилистический); принцип использования (возможность – невозможность стилизации). Ученый исходит из того, что миф является для писателя некой изначальной фабулой, свободной от условностей этноса, универсальной, поэтому служит литературе в качестве набора символических ситуаций и типов поведения (уровень содержания), тогда как фольклор – в качестве источника жанрово-речевых клише, в которых отражены итоги национального опыта (уровень формы). Фольклор поддается стилизации, в то время как миф воспроизводится: в мифе отсутствует объект стилизации, поскольку он является миром событий и поступков, а не слов и интонаций. Фольклоризм же, не исключая возможности использования фабулы, мотива, образа и т. д., выражается в прямом цитировании фольклорного текста или в речевой и жанровой стилизации источника и его этнографических реалий. К. Г. Исупов полагает, что

фольклоризм и мифологизм связаны в сознании художника «логикой аспектуальных взаимопереходов»: фольклоризм является аспектом стиля, переосмыслением поэтики фольклора средствами литературы, мифологизм – аспектом художественного метода – «сюжетно-мотивационным конструированием художественной реальности по образцу мифологического стереотипа» [6, с. 5].

Последний тезис нуждается в некоторой корректировке. При определении фольклоризма важно учесть мнение У. Б. Далгат, которая считает, что фольклорные элементы приобретают в литературном контексте известную поливалентность: они в качестве национально-эстетических категорий относятся как к языку и стилю, так и к содержанию литературных произведений [2, с. 14–15]. Кажущееся противоречие между сторонниками и противниками разграничения фольклоризма и мифологизма представляется возможным устранить. Фольклорный материал, функционирующий в художественном тексте, может быть разделен по принципу использования его в произведении – в буквальном соответствии с фольклорной традицией или в переносном, «метафорическом» смысле. О *буквальном* перенесении традиционного мотива или образа можно говорить в том случае, если автор реализует его в том же «конкретном» виде предметно-действенного осуществления, что и в народной поэтической традиции, с той или иной долей трансформации в тексте (например, на могиле героя вырастает дерево, или встреча героя и героини происходит у реки). Тип *«метафорического»* использования фольклорных единиц наблюдается в случаях, когда для установления соответствия последним исследователю требуется большая доля абстрагирования от предметно-действенной сферы; фольклорные составляющие при этом используются в фигуральном, переносном значении, получая новое, часто неожиданное образное и смысловое содержание. Примером такого «метафорического» применения фольклорного материала может служить фольклорный мотив «строительной жертвы», выявленный Е. В. Ветловской в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» – в словах Ивана о «слезинке замученного ребенка» [7]. В отличие от «буквальной» реализации фольклоризма (который может быть назван внешним), когда фольклорный колорит текста виден непосредственно, фольклоризм «метафорический» (глубинный) заключен в подтексте и выявляется лишь при детальном исследовании фольклорного контекста произведения. Он передает, если так можно выразиться, не «букву» фольклорного сознания, но «дух» – осевшие где-то в подсознании фольклорные стереотипы мышления, которые, помимо авторского произволения, просвечивают в рациональных построениях философско-эстетической концепции текста. Как правило, фольклорный материал, использованный «метафорически», представляет собой элементы народной поэтики, непосредственно связанные с обрядовыми представлениями и через них восходящие к мифологическому сознанию.

Этот тип фольклоризма в некотором роде может быть сближаем с проявлением мифологизма в его имплицитной форме, следовательно, не всегда свидетельствует о сознательном использовании автором фольклорного материала. В этом плане категоричное утверждение Л. И. Емельянова о непременной осознанности и целенаправленности использования в литературе фольклорного материала, а также позиция У. Б. Далгат, считающей, что на этапе развитых литератур сознательная установка на фольклоризм обязательна, будут верны лишь частично [1, с. 14]. В отношении мифологизма утверждение о сознательной установке писателя не столь категорично. Ю. М. Лотманом, З. Г. Минц, Е. М. Мелетинским допускается бессознательное воспроизведение мифологических архетипов и мотивов в художественном тексте: «Связь литературы с архетипическими явлениями искусства зависит не столько от сознательной творческой установки писателя, от его субъективных намерений, сколько от хранящей «память жанра» сферы бессознательного» [8, с. 15]. Взаимоотношения литературы и фольклора рассматриваются в двух аспектах: синхронном и диахронном. Такое рассмотрение предполагает наличие между названными системами внешних и внутренних связей, внешней формы

соотношений и взаимоотношений форм в системе. У. Б. Далгат в работе «Литература и фольклор» анализирует состояние литературно-фольклорных связей в современном литературном процессе и творчестве отдельных писателей с точки зрения степени и эстетической специфики соотношения индивидуального и коллективного начала [1, с. 6]. Автор выделяет два уровня подобного соотношения: уровень младописьменных и уровень развитых литератур. В произведениях первого уровня «фольклорные элементы» не подвергаются каким бы то ни было трансформациям, у них отсутствуют вторичные смысловые образования. На втором уровне происходит замена генетической преемственности на творческое заимствование при доминировании различного рода трансформаций фольклорных явлений: идейных, сюжетно-композиционных и других.

Таким образом, исследование места фольклора в художественном тексте направлено, в первую очередь, на выявление связей фольклорных элементов с другими элементами художественной системы произведения как целого. Важно учитывать, что системность последнего предполагает наличие в нем таких внутренних связей всех элементов, при которых идейное содержание, образные и сюжетные элементы, словесные изобразительные средства синтезированы в органическое единство, систему, части которой взаимосвязаны и взаимообусловлены. При таком системном подходе художника к фольклорному материалу, когда введение отдельной фольклорной единицы функционально оправдано, обращение к народному поэтическому началу не только не оспаривает художественной самостоятельности литературного текста, но способствует его идейно-эстетическому своеобразию и целостности.

Подобный аспект взаимоотношений фольклора и литературы возможен на стадии развитых литератур; в произведениях зрелой литературы фольклорные элементы способны выполнять целый ряд художественных функций: стиле- и жанрообразующую, сюжетно-композиционную, функцию передачи национального колорита и психологии и т. д.

Особенно следует отметить важность мировоззренческой и моделирующей роли фольклорных единиц в литературе. Как известно, мир в фольклоре предстает в идеализированном, гармоничном виде. Он статичен и неизменен, следовательно, способен выступать этической и социальной константой, относительно которой реальная действительность предстает в обостренно-противоречивом и разорванном виде. Необходимость в осуществлении гармоничного мира в границах авторского текста часто приводит к удвоению художественного пространства по типу «реальность – мечта», а идеальный мир мечты строится по законам фольклорной традиции. Однако, при всей важности функций фольклора в художественном тексте, было бы преувеличением видеть в фольклоре единственный идейно-эстетический источник литературного творчества. Для исследователя существует опасность «перегрузить» выводы, завысив роль фольклорных элементов в авторской лаборатории. Следует помнить, что литература является «не равнодушным приемником, а активной, требовательной, генерирующей и созидательной субстанцией» [9, с. 116]. Поэтому наиболее полным нам представляется определение Т. Леоновой: «Фольклоризм – это проявление в литературе связи с фольклором в формах и качестве, зависимых от личности и творческой индивидуальности писателя, это использование в литературных произведениях фольклорных сюжетов, мотивов и образов, поэтических средств в их изначальных или измененных функциях, это наличие генетической или типологической связи литературного произведения с народно-поэтической традицией или нарочитое противопоставление ей (оппозиция)» [10, с. 4].

В настоящее время многие фольклористы склоняются к широкому пониманию фольклоризма, предлагая анализировать не только непосредственное взаимодействие авторов с конкретным фольклорным материалом, но, учитывая синкретический характер фольклора, исследовать влияние всей совокупности явлений народной культуры, народного сознания. Фольклоризм может быть не только прямым, но гораздо чаще – «опосредован-

ным литературной традицией или творческим методом писателя усвоением фольклора во всем многообразии форм его использования (включения) на всех этапах творчества и на разных уровнях художественной структуры произведения», – пишет Н. И. Савушкина [11, с. 95].

Важно отметить, что в процессе анализа фольклорно-литературных связей фольклорные элементы должны рассматриваться не только в своем исконном значении – настоятельная необходимость заключается в выявлении тех преобразований, которым они подвергаются в произведении. Степень и качество подобных трансформаций у каждого писателя индивидуальны, являясь принадлежностью не только авторского стиля, но и особенностью художественного мышления, не говоря о специфике отдельного текста.

Тип фольклоризма, представленный в конкретном литературном тексте, зависит не только от творческой манеры писателя и его замысла, но возникает на стыке специфических особенностей литературного направления и индивидуального своеобразия писателя. Динамическое соотношение «направленческого» и индивидуального и определяет специфику фольклоризма в творческом методе писателя.

Основанием для классификации типов фольклоризма принято считать их функции в художественном произведении. Так, У. Б. Далгат в соответствии с выполняемыми функциями и характером связи с другими элементами в художественной системе различает фольклорно-этнографический контекст и фольклорный ингредиент как повествовательный фактор. На наш взгляд, предварительно нужно уточнить понятие фольклорно-этнографического контекста. Применительно к представлению, изложенному в работе исследователя, данное понятие может трактоваться двояко. В широком смысле под фольклорно-этнографическим контекстом можно понимать все, что выводит текст за его пределы, связывая с внетекстовой фольклорно-этнографической реальностью. С другой стороны, претендовать на содержимое понятия фольклорно-этнографического контекста может (в узком смысле) конкретный фольклорный и этнографический материал, трансформированный и функционирующий в данном произведении как в литературном контексте. Скорее всего, когда У. Б. Далгат пишет о фольклорно-этнографическом контексте, имеется в виду последний. Исследователь допускает два возможных пути использования фольклорного материала в художественном тексте: 1) полное подчинение контексту произведения; 2) сохранение эстетики фольклора в литературном контексте. Первый путь в системе художественного текста образует контекст фольклорно-этнографический. Показателем его служит органическое включение этно-фольклорных элементов в художественную структуру произведения, образование наряду с другим, нефольклорным материалом, явления «художественного синтетизма».

Фольклор как повествовательный фактор, в отличие от явления «художественного синтетизма», воспринимается в тексте в качестве маркированной, автономной части в структуре произведения, изъятие которой не нарушило бы идейно-художественной целостности текста.

Д. Н. Медриш в работе «Литература и фольклорная традиция» рассматривает иные аспекты фольклоризма, выделяя уровневые соответствия в литературно-фольклорных отражениях. Ученый выделяет три уровня взаимосвязи литературы и фольклора: 1) взаимодействие фабул; 2) взаимодействие средств выражения; 3) фольклорное «чужое слово» в художественном тексте (цитата, аллюзия, реминисценция, перифраз). Согласно мнению исследователя, «многочисленные и разнообразные контакты между фольклором и литературой приводят не только к взаимопроникновению сюжетов или к заимствованию неизвестных воспринимающей системе изобразительных средств, но подчас и к вкраплению отдельных элементов (отрезков) определенного текста, принадлежащего к одной из этих систем в текст, относящийся к другой системе» [12, с. 118]. При этом подобное включение может быть как стилистически нейтральным – в таком случае перед нами заимствование – и стилистически окрашенным – как в случае цитирования. Ци-

тирование бывает первичным и вторичным, опосредованным литературной традицией; «эмпирическим» (если цитируется конкретный текст), жанровым (при использовании жанровой модели для построения собственного оригинального текста), а также общефольклорным, в том случае, когда объектом цитирования выступает фольклор как поэтическая система в целом.

Такие специфические особенности фольклора, как наличие общих сюжетных и образных ходов и свойство вариативности, делают возможным цитирование не какого-либо конкретного текста, а целого фольклорного жанра. В последнем случае Д. Н. Медриш употребляет термин, предложенный Данутой Данек, – «цитаты структур, или квазицитаты» – означающий использование поэтик, стилей и художественных систем.

Раскрытие механизма применения автором фольклорной поэтики является лишь одной стороной исследования литературно-фольклорных связей. Не менее важным представляется анализ художественного мышления писателя через призму фольклорной составляющей творчества и изменения отношения к традиционному материалу. Задача исследователя в таком случае заключается также в установлении того, какая роль принадлежит в фольклорной традиции в создании национальной картины мира, воплощенной как в конкретном тексте, так и в художественном творчестве писателя в целом.

Как правило, в моделировании картины мира принимают участие не только фольклорные элементы, но и мифологическая составляющая. Поэтому очень важно выяснить то значение, какое приобретают в создании художественной модели текста два начала – мифологическое и собственно фольклорное. Считаем, что при этом следует исходить из признания непрерывности взаимосвязи между фольклорным и мифологическим началом, присутствующим в тексте, из возможного наличия мифологического в двух формах проявления, а именно: в фольклорных единицах, входящих в художественный контекст (в их мифологическом ядре), и собственно мифологических компонентах текста, заимствуемых непосредственно из мифологического «арсенала».

В плане исследования проявления мифологического в фольклорном представляет интерес статья С. Ю. Неклюдова «О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов». Ученый вводит понятие «мотивоидов», или «квазимотивов», которые являются «чистой семантикой», отвлеченной от своей синтаксической позиции и имеющей соответствия в мыслительной сфере [13, с. 227]. Исследователь сопоставляет мотивоиды с архетипами мифо-поэтического сознания, которые дискретны и по своей природе лишены фабульных связей. Мотивоиды синтезируются в мотивном фонде как содержимое и содержащее и таким образом получают возможность участвовать в построении и развитии повествовательно-фольклорных коллизий. Мотивный фонд, в свою очередь, в различной степени может удаляться от исходных мифологических представлений. Мифологический образ может прямо входить в повествовательную систему фольклора в качестве «мотивоида», причем различия между ними не морфологические, а функциональные – в организации мотивного фонда непосредственно участвуют не сами мифологические образы, а их отношения.

Возвращаясь к проблеме соотношения и взаимодействия фольклоризма и мифологизма в художественном тексте, следует отметить, что именно «пульсация» мифологического в фольклорном в различных степенях и на различных уровнях взаимодействия с другими элементами художественной системы текста и определяет специфику индивидуального авторского стиля и мировосприятия, отраженного в произведении. Таким образом, исследователю фольклорно-мифологического контекста предстоит определить не только роль фольклорного и (или) мифологического компонента в том или ином тексте, но, что немаловажно, *установить характер и степень их взаимодействия в художественной системе автора*. Следовательно, изучение проблемы фольклорно-мифологического контекста предполагает собой синтез исследований фольклористического, литературоведческого и философского плана.

Литература

1. Далгат, У. Б. Литература и фольклор. – М.: Наука, 1981.
2. Бахтин, М. М. Литературно-критические статьи. – М.: Худ. литература, 1986.
3. Жукас, С. О соотношении фольклора и литературы // Фольклор: Поэтика и традиция. – М.: Наука, 1982.
4. Лотман, Ю. М., Минц, З. Г. Литература и мифология // Семиотика культуры: Труды по знаковым системам. – № 13. – Вып. 546. – Тарту, 1981.
5. Литературный энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1987; Савушкина Н. И. Русская литература начала XX века и фольклор. – М.: изд-во Моск. ун-та, 1988.
6. Исупов, К. Г. Мифологизм, фольклоризм и художественный историзм писателя // Проблемы типологии литературного фольклоризма. – Челябинск, 1990.
7. Ветловская, В. Творчество Достоевского в свете литературных и фольклорных параллелей // Миф-фольклор-литература. – Л.: Наука, 1978.
8. Ахундова, И. Р. Проблема художественного пространства в творчестве Ф. М. Достоевского (контекст литературы и фольклора). – Дис. ... канд. филологических наук. – М., 1998.
9. Гамзатов, Г. Г. Писатель и устно-поэтическая традиция: проблемы и суждения // Фольклор в современном мире: аспекты и методы изучения. – М.: Наука, 1991.
10. Леонова, Т. Русская сказка и ее отношения к народной сказке. – Томск: изд-во Томск. ун-та, 1982.
11. Савушкина, Н. И. Постижение глубин фольклоризма // Фольклор в современном мире: аспекты и пути исследования. – М.: Наука, 1991.
12. Медриш, Д. Н. Литература и фольклорная традиция. Вопросы поэтики. – Саратов, изд-во Саратов. ун-та. 1980.
13. Неклюдов, С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л.: Наука, 1984.

Ю. В. Подковырин

кандидат филологических наук, преподаватель кафедры литературы и русского языка

Кемеровский государственный университет культуры и искусств

ЦЕННОСТНЫЕ ПАРАМЕТРЫ ИЗОБРАЖЕНИЯ ВНЕШНОСТИ ЛИТЕРАТУРНОГО ГЕРОЯ
(ч. 1. Теоретическое введение)

В центре внимания предлагаемой статьи – *внешность* литературного персонажа как специфический момент его *художественной оценки*.

В современном литературоведении (и в гуманитарных науках в целом) обращает на себя внимание повышенный интерес к явлениям, связанным с материально-телесной стороной литературного героя[20]. Причины этого интереса достаточно разнообразны, равно как и избираемые подходы к этой области художественной реальности. Вместе с тем, широта и многообразие избираемых предметов исследования сочетается с недостаточной степенью исследовательской рефлексии[21], что соединяется с периферийным положением

[20] Образы тела в литературном произведении становятся предметом изучения, к примеру, в следующих исследованиях: [1; 28; 9; 10; 13; 22; 29; 15; 18; 19].

[21] Справедливо, на наш взгляд, замечание, сделанное Т. Цивьян касательно определения «тела»: «мне кажется, многим исследованиям, связанным с телом… не хватает точности в определениях: подразумевается, что предмет исследования заведомо известен и никаких сомнений по его поводу не должно возникать» [19, с. 46]. То же самое можно утверждать относительно таких явлений, как «телесность», «жест», «поведение», «психологизм» и т. п.

собственно *эстетических* подходов к «видимому» человеку в литературе, которые уступают место социокультурным, мифологическим или лингвистическим. Тело, визуальность, одежда и другие явления рассматриваются зачастую как бы в отрыве от человека (героя) как «ценностного центра художественного в*и*дения» [2, с. 87][22].

В литературоведческой науке для обозначения и интерпретации внешности персонажа используется категория *портрета*[23]. Однако данная категория не может в полной мере охватить внешность как специфически ценную сторону литературного персонажа, не совпадает с ней.

Избираемый нами подход, с одной стороны, продолжает отмеченный в указанных работах интерес к визуально-телесной стороне героя как к специфическому явлению. В то же время нам представляется важным связать рассмотрение этой стороны персонажа, во-первых, с *авторской художественной установкой*, в контексте которой сам акцент на визуально-телесной стороне персонажа предстает как момент художественного выбора, во-вторых, с *конкретным положением героя в мире*. Следовательно, «зримую» сторону персонажа мы предлагаем рассмотреть *без отрыва от героя* как участника *изображенного в произведении жизненного события* (в контексте событийной оппозиции «я» и «другого») и, одновременно, *участника события изображения, то есть события эстетического*.

В связи с таким подходом особую актуальность приобретает обращение к внешности в *аксиологической плоскости*. Изучение внешности как эстетического феномена неотделимо для нас от понятия *оценки*. Здесь мы опираемся на идеи М. М. Бахтина, соединившего рассмотрение «наружности», «тела» как эстетических явлений с аксиологическим подходом к ним. При таком подходе внешность литературного героя связывается с <u>жизненно-этической</u> оценкой (в кругозоре персонажа) – это *оценка внешности* героя, суждение *о* ней (как о прекрасной, отталкивающей, восхитительной или уродливой). Во-вторых, и это главное для нас, с <u>эстетической</u> авторской оценкой – это, если так можно сказать, *оценка внешностью*. Авторская художественная оценка *воплощается* в способе соотнесенности внешнего облика с внутренним миром героя и в его структуре. Внешность героя в литературном произведении, следовательно, понимается нами как момент инкарнированного художественного смысла, то есть как *ценность*.

Вместе с тем, определение внешности как чувственно воспринимаемой границы персонажа нуждается в уточнении в связи с самой внутренней формой слова «внешность». Уже в самом слове обозначается такое свойство внешности, как обращенность вовне: к другому (другим). Этим самым внешность противопоставляется «нутру» героя – его самосознанию. Сама *суть внешности как специфической стороны литературного героя определяется в контексте установленной М. Бахтиным фундаментальной для художественного мира оппозиции «я» и «другого»*, в контексте *изображенного* в литературном произведении *события*. Внешняя и внутренняя стороны героя являются онтологически различными сторонами бытия человека в мире, пусть и коррелятивными, предполагающими друг друга. Их нельзя смешивать, как это делается, к примеру,

---

[22] Характерна в этом отношении попытка В. Подороги рассмотреть тело человека в искусстве (и, в значительной мере, в литературе) как *объект*, близкий к объекту естественнонаучного исследования, не связанный с какими-либо смысловыми установками (автора, героя или читателя) как «объективирующими дискурсами» [16, с. 18–20], противопоставленный *смыслу* и, по сути, как явление «нечеловеческое» [16, с. 91–92]. Эта установка применяется философом, в частности, при исследовании «тел» в творчестве Достоевского. Схожий характер имеет попытка М. Ямпольского рассмотреть «телесные деформации» персонажа (например, в творчестве Н. Гоголя) как *копирование* другого «тела-демона» [27, с. 43], когда «в смехе коммуницируют не индивиды, а их овеществлённые, регрессирующие тела» («тело» опять *отделяется* от героя) [27, с. 36]. Данные подходы к материально-телесной стороне человека мы предварительно обозначим как *позитивистские*, то есть рассматривающие героя как *объект*, вне связи с какой-либо смысловой установкой.

[23] См., к примеру, следующие работы: [4; 6; 21, с. 166–267; 26].

в работе В. Башкеевой [4]. Различие этих областей человеческой жизни, восходящее к фундаментальным культурным оппозициям «души» и «тела», сущности и явления, становится предметом пристального внимания в философии XX в., прежде всего, в философской антропологии и феноменологии. Фундаментальной в этих исследованиях становится значимое несовпадение жизненных позиций «я» и «другого». Так, Э. Гуссерль в работе «Картезианские размышления» [8] указывает на *двунаправленность* осмысления внешнего тела другого человека. С одной стороны, тело другого – это «явление ego» и в некотором роде природный материал, обретающий смысл только «изнутри». Но, в то же время, другой (с его телом и неотделимой от него душой) понимается как сущее, наделенное смыслом «внутри и из моей интенциональности» [8, с. 437]. Другой – это всегда другой «для меня» в мире «для меня», то есть «интенциональный предмет» (не знак, но «сам другой» в его «живой телесности» [8, с. 479]).

Основополагающее различие внутренней и внешней сторон в человеке предопределено *событийностью* человеческого бытия. М. Хайдеггер определяет специфику бытия человека (в отличие от наличного бытия вещи) как «сосуществующее вот-бытие» (mitdasein), «соприсутствие» («Бытие и время» [24]). В науке эта событийность «выносится за скобки» и человек с его телом и душой предстает как *объект*. В *жизни*, напротив, всегда имеет место несовпадение позиции «я» и «другого». На это указывает, обращая особое внимание на тело человека, М. Мерло-Понти в книге «Феноменология восприятия» [14]. Он замечает, что *рациональному* подходу к телу (безразличному к оппозиции Я – Другой) предшествует *жизненный*, где тело представляет собой первичную форму присутствия человека в *мире*. В *искусстве* (содержанием которого является именно *жизнь*) *изображенная* разница между «я» и «другим» также не может быть отброшена и становится одним из основных моментов оценки.

Общефилософская проблема оппозиции «я» и «другого» переносится в контекст эстетики словесного творчества в работах М. М. Бахтина (прежде всего в его работе «Автор и герой в эстетической деятельности» [2, с. 69–263]). С одной стороны, в рамках этой оппозиции возникает эстетическое событие как таковое: эстетическое в человеке в противоположность жизненно-этическому всегда явлено, опредмечено, «овнешнено». Эстетическая ценность жизни не дана человеку изнутри его собственного бытия, но определяется извне, в кругозоре другого (автора), как «дар другого сознания» [2, с. 175]. Близким к этой концепции является известное разграничение М. Шелером «непредметных» и «предметных» (эстетических) ценностей [25, с. 304], восходящее к идеям классической эстетики.

Однако М. Бахтин, что особенно важно для нас, рассматривает оппозицию «я» и «другого» не только как способ отношений автора и героя, но и как *изображенную*, то есть имеющую место *внутри художественного произведения*. Акцент на внутренней (я-для-себя) или внешней (я-для-другого) стороне героя художественного произведения носит при этом характер *оценки*.

Онтологическая двойственность героя – выявление внешней и внутренней сторон его бытия – выделяет в качестве внешнего не только чувственно воспринимаемые моменты в герое, но и «умозрительные», «целое души» (Бахтин) героя. Это заставляет нас вернуться к тому определению внешности как «зримой», чувственно воспринимаемой границы героя, которое позволяет отделить *внешность* от всего внешнего в персонаже, явленного другому. Здесь уместно будет обратиться к предпринятому М. Бахтиным разграничению *внешнего тела* (пространственного целого героя) и *внешней* же, явленной другому, *души* (временного целого) [2, с. 69–263].

Внешность как обозначение определенной области художественных явлений, таким образом, включает *все чувственно воспринимаемые моменты героя, явленные другому и воспринятые (этически оцененные) в его кругозоре*. Внешность, следовательно, про-

тивопоставлена, с одной стороны, *внутренней позиции героя в мире* (его «я-для-себя»). С другой стороны, внешность противопоставляется *всем «умозрительным», не воспринимаемым чувственно моментам в герое, явленным другому*. В этом смысле, возвращаясь к категории портрета, отметим, что так называемый «психологический портрет» (вообще «психология» как предмет художественной оценки) не имеет отношения к внешности. Совмещение же внешнего и внутреннего (связанного с самосознанием[24]) аспектов героя представляется нам ошибочным, так как исключает представление о событийности художественного мира.

Итак, внешность во всей сложности своего состава, включающего «зримые» границы героя в мире как в статике, так и в динамике, в связи с «миром за спиной» (Бахтин) – предметным окружением, представляет собой *смысловое целое*. В связи с этим возникает вопрос о том, *какое место занимает внешность в контексте целостного образа персонажа*.

Здесь необходимо вернуться к рассмотрению внешности героя в рамках оппозиции «я – другой», то есть в контексте *изображенного* в литературном произведении *события*. Одной из существенных особенностей внешности выступает ее *явленность, обращенность к другому* – притом именно чувственно воспринимаемая, физическая явленность. С помощью внешности автор вписывает героя в изображенный мир, соотносит тем или иным образом с ценностным окружением. Можно говорить о «знаковости» внешнего облика; внешность всегда сообщает что-то о человеке. Внешность, в то же время, соотносится с «я» героя, с его жизненной установкой в художественном мире. Именно это «я» героя и проявляется во внешности, становится доступным другому, либо, наоборот, скрывается. Характером авторской художественной оценки определяется то, в какой мере и каким способом внешне-материальные границы героя соотносятся с его внутренним «я».

Внешность как способ предъявления себя другому в определенном смысле всегда *выразительна*. Именно выражение, зримое явление другому своего «я» (или, наоборот, сокрытие его) является одной из основных онтологических особенностей внешности. Так, Г. В. Ф. Гегель в «Эстетике», говоря об изображении человеческого лица в живописи, подчеркивает необходимость проявления в нем духовного элемента, так как именно «*выражение* [курсив мой – Ю. П.] духовного начала является существенным в человеческом облике» [7, т. 1, с. 174]. По мнению философа, «в жизни… выражение лица и всей фигуры определяется внутренним миром», так как «внешнее как нечто проникнутое духом и порожденное им носит идеализированный характер в противоположность природе как таковой», «*дух* воплощает *себя* в теле [курсив автора – Ю. П.]» [7, т. 1, с. 176–177]. В связи с использованием понятия «выражение» («выразительность»), тем более со ссылкой на «Эстетику» Гегеля, необходимо заметить, что данное понятие мы используем в узком смысле, обозначая именно *свойство внешности как конкретного художественного образа*, а не *свойство художественного образа в целом*, как это имеет место в экспрессивной эстетике[25]. Таким образом, одной из основных проблем становится степень и характер *выразительности* внешности, *ценностная природа* отношения внешности к внутреннему миру персонажа. В связи с последним моментом важно помнить, что о-*предел*-ение героя, вписывание его в мир возможно и без посредства «физической явленности». Овнешненной может быть также и «душа» героя (об этом пишет М. М. Бахтин, рассуждая о «временном целом героя» [2, с. 175–205]). Так, особенностью *романтического* этапа развития искусства в отличие от *классического* в «Эстетике» Г. Гегеля является то, что дух («свободная конкретная духовность») не нуждается более в чувственном,

[24] Вообще говоря, в работах, посвящённых «портрету» героя, не уточняется понятие *внутреннего* человека: имеется ли в виду герой в ракурсе самосознания или «душа» героя (в бахтинском смысле этого понятия) в кругозоре другого.

[25] См., например, Б. Кроче [11].

доступном созерцанию, проявлении, как это было в классическом искусстве, а предстает в явлении «внутреннему духовному оку» или «сердцу» [7, т. 1, с. 86]. На этом этапе развития искусства «идея как дух и душевная жизнь должна являться *завершенной* внутри себя» [курсив автора – Ю. П.]. Внешняя, чувственная сторона при этом становится «чем-то несущественным, преходящим» [7, т. 1, с. 86–87].

Степень и характер выразительности внешности, ее связь с внутренним «я» героя и, следовательно, значимость чувственно воспринимаемых моментов в целостном образе героя рассматриваются нами как *оценка, инкарнация художественного смысла*. Следовательно, сам акцент на внешне-материальной стороне героя или, наоборот, «вынесение за скобки» внешности имеет в литературном произведении *ценностный характер*. Роль внешности в целостном образе персонажа, ее способность *выразить* внутреннее «я» героя именно как *ценностные* моменты не становились предметом исследования, что определяет наш интерес к данному аспекту проблемы.

Внешность, вместе с тем, представляет собой не только специфическую часть образа героя как целого, но и сама по себе неоднородна. В образе человека и, в том числе, в его внешнем облике всегда обнаруживаются более или менее акцентированные «участки». Таким образом, следующим важным вопросом, на наш взгляд, является вопрос о *структурированности внешнего облика*. Имеющиеся примеры рассмотрения структуры внешности, связанные с структурно-семиотическим подходом, носят в значительной степени формальный характер. К таковым, к примеру, относится «опыт словаря-указателя» компонентов внешности литературного персонажа в древнекитайской литературе Б. Л. Рифтина [17, с. 332–352]. Автор рассматривает внешность героя как *структуру*, образуемую разнообразным соединением *устойчивых семантических компонентов*. При этом данные компоненты изучаются достаточно обособленно, вне контекста целого персонажа.

Первое, что обращает на себя внимание, это чисто физическая артикулированность внешности, в которой акцентируются отдельные ее элементы, участки. Очень важно, на наш взгляд, рассмотрение отдельных элементов внешнего облика в связи с внешностью как целым (и далее – с целостным образом героя). Пример такого подхода представлен в статье С. Г. Бочарова «Загадка “Носа” и тайна лица» [5]. Ближайшим контекстом *носа* в повести Гоголя, с точки зрения автора, является *лицо* героя [5, с. 127]. В данной работе делается плодотворная попытка рассмотреть определенный «участок» внешности – лицо – в контексте внешности как определенного *смыслового целого*, которое в свою очередь является частью целостного образа персонажа. Однако С. Г. Бочаров имеет в виду именно гоголевское творчество и не делает каких-либо специальных теоретических обобщений.

С нашей точки зрения, подойти к ценностной природе структурирования внешности можно, если рассмотреть ее как участок пространства, соотнесенный с пространственными и ценностными полюсами (топосами) художественного мира. Такой подход (правда, не к внешности, а к телу) предпринимается в известной книге М. Бахтина о творчестве Ф. Рабле [1] и в «Дополнениях» к этой работе, где речь идет о творчестве Шекспира [3, с. 250–252]. В этих работах тело и жесты героев соотнесены с *ценностными полюсами художественного мира*: верхом и низом. Если небо – «космический верх», то «лицо – телесно-топографический верх» [3, с. 251]. Оппозицией небу выступает преисподняя, что соответствует топографическому «телесному низу».

Таким образом, *структура внешности предстает как ее топография*. Каждый элемент внешнего облика соотносится с пространственными и смысловыми полюсами художественного мира.

Однако во внешности литературного героя выявляются компоненты, которые не вписываются в топографическую артикуляцию внешнего облика. Это, с одной стороны,

образы *тела*, с другой – образы *вещей*, непосредственно образующих внешний облик (прежде всего, *одежды, костюма*).

Обратимся, в первую очередь, к категории тела в его отношении к внешности. Само понятие тела зачастую заменяет собой понятие внешности. Так, М. Бахтин говорит о «внешнем теле» героя, противопоставляя его, с одной стороны, «внутреннему телу» (в кругозоре «я») и, с другой стороны, внешней (то есть явленной другому) душе. Очевидно, что внешность имеет дело только с одной стороной тела, а именно явленной другому, воспринимаемой извне, а не изнутри. Отношение понятия внешности к понятию тела представляет интерес еще и потому, что тело является, как уже было отмечено, одной из наиболее обсуждаемых категорий как в современном литературоведении, так и в гуманитарной науке в целом[26].

Тело в структуре внешности человека в литературе соотносится с вещами (или, шире, с артефактами). Соотношение этих явлений (тела и вещей), на наш взгляд, представляет другое направление структурирования внешнего облика, отличное от *топографической* артикуляции. В связи с этим нужно вспомнить связь внешности со смысловой оппозицией внешнего и внутреннего в контексте литературного произведения. Посредством внешности герой физически (пространственно) вписывается в окружающий его мир, открывается кругозору (восприятию) другого. В этом вписывании значительную роль играют *одежда* и *тело* как своеобразные *слои соприкосновения героя и мира*. Ценность и соотношение одежды и тела во внешнем образе героя определяются самим способом его вписывания в окружающий мир. Определение *слоя*, примененное нами к телесному и вещественному компонентам внешности, выступает как рабочее и предварительное. Однако, на наш взгляд, оно достаточно хорошо отражает сам характер «расположения» этих элементов в целостном образе героя, соотносясь с оппозициями скрытого и проявленного, глубинного и поверхностного, лица и маски.

Таким образом, для осмысления внешности героя как *ценности* необходимо, во-первых, *выявить ценностные параметры* ***выразительности*** *внешности, то есть ее соотношения с внутренним «я» героя – его «эмоционально-волевой установкой» (Бахтин) в мире*, во-вторых, *рассмотреть неоднородность самой внешности, ее* ***структуру***.

Подход к внешности литературного героя как к художественной ценности наталкивается на проблему *вариантов оценки* героя посредством внешности. Некоторые основы такого подхода к рассмотрению внешнего облика («наружности») героя представлены в рассуждении М. Бахтина о «сатиризации» или «героизации наружностью» [2, с. 102], которые отсылают к его теории «архитектонических форм». Вопрос о «разметке» различных ценностных вариантов внешности неотделим от рассмотрения внешности как художественной ценности. Сама внешность как художественный феномен предлагает различные возможности инкарнации художественного смысла. При рассмотрении отношения внешности к внутреннему «я» героя (ее *выразительности*) вырисовываются основные варианты такой связи, отсылающие к определенной творческой интенции. Ценностная вариативность наблюдается и при рассмотрении *структуры* внешности, так как сам характер структурирования отсылает к той или иной художественной установке.

Выявление определенных ценностных типов внешности предполагает ориентацию на существующие типологии художественных ценностей. Наиболее значимыми в контексте нашего исследования представляются концепция «модусов художественности» В. И. Тюпы [12, с. 58–73; 20, с. 36–52], а также типология эстетических ценностей Л. Ю. Фуксона [23, с. 123–126]. Обе типологии восходят к идеям М. Бахтина и классической эстетики. Стоит отметить, что в задачи работы не входит *специальный* поиск связей ценностных вариантов внешности с какой-либо существующей типологией художественных ценностей.

[26] См. сноску № 1.

В рамках данной статьи мы не можем дать характеристику основных ценностных типов внешности литературного персонажа: характеристике основных ценностно-смысловых типов изображения внешности персонажа будет посвящена следующая статья.

Литература

1. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – 541 с.
2. Бахтин, М. М. Собрание сочинений. – М., 2003. – Т. 1. – 960 с.
3. Бахтин, М. М. Эпос и роман. – СПб.: Азбука, 2000. – 304 с.
4. Башкеева, В. В. Русский словесный портрет. Лирика и проза конца XVIII – первой трети XIX века: Автореф. дис. … канд. филол. наук. – М., 2000. – 28 с.
5. Бочаров, С. Г. Загадка «Носа» и тайна лица // О художественных мирах. – М.: Советская Россия, 1985. – С. 124–160.
6. Галанов, Б. Живопись словом. Портрет. Пейзаж. Вещь. – М., 1979.
7. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика: в 4 т. – М.: Искусство, 1968–1972.
8. Гуссерль, Э. Картезианские размышления // Логические исследования. – М.: АСТ, 2000. – С. 289–543.
9. Жолковский, А. К., Ямпольский, М. Б. Бабель. – М.: Carte blanche, 1994. – С. 285–317.
10. Карпов, И. П. Монологизм страстного сознания (поэтика женского тела в «Темных аллеях» И. Бунина) // Жанр и стиль литературного произведения: Межвуз. сб. научных трудов. – Йошкар-Ола, 1994. – С. 70–80.
11. Кроче, Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. – М.: Intrada, 2000.
12. Литературное произведение: проблемы теории и анализа. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1997. – Вып. 1. – С. 58–73.
13. Лощилов, И. Е. «Телесная топография» «Повестей Белкина» // Циклизация литературных произведений. Системность и целостность. – Кемерово, 1994. – С. 31–45.
14. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, 1999. – 605 с.
15. Окунева, И. Телесность в «Очарованном страннике» Николая Лескова // Новое литературное обозрение. – М., 2004. – № 5(69). – С. 53–70.
16. Подорога, В. А. Феноменология тела. – М., Ad marginem, 1995. – 339 с.
17. Рифтин, Б. Л. От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). – М., 1979.
18. Саразин, Ф. «Mapping the body»: История тела между конструктивизмом, политикой и «опытом» // Новое литературное обозрение. – М., 2005. – № 1 (71). – С. 61–77.
19. Тело в русской культуре. Сборник статей. – М.: НЛО, 2005. – 399 с.
20. Тюпа, В. И. Художественный дискурс (Введение в теорию литературы). – Тверь: Твер. гос. ун-т, 2002. – С. 36–52.
21. Фарино, Е. Введение в литературоведение. – СПб., 2004. – С. 166–267.
22. Фет, Н. А. Поэтика телесности в повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» // Ars interpretandi. Сборник статей к 75-летию профессора Ю. Н. Чумакова. – Новосибирск, 1997. – С. 208–220.
23. Фуксон, Л. Ю. Проблемы интерпретации и ценностная природа литературного произведения. – Кемерово, 1999. – 128 с.
24. Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с немецкого В. В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003.
25. Шелер, М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 304.
26. Юркина, Л. А. Портрет // Рус. словесность. – 1995. – № 5. – С. 70.
27. Ямпольский, М. Б. Демон и лабиринт. – М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 335 с.
28. Heier, E. Literary portraiture in nineteenth-century Russian prose / by Edmund Heier. – Köln: Böhlau, 1993. – 331, [4] c.
29. Korte, B. Body Language in Literature. Trans. Erica Ens. Theory/Culture Series. – Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1997. vii + 329 pp.

КУЛЬТУРА КАК ИННОВАЦИОННЫЙ РЕСУРС РЕГИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

25 сентября 2008 г. в Кемеровском государственном университете культуры и искусства коллективом НИИ прикладной культурологии при поддержке Департамента культуры и национальной политики Кемеровской области был организован и проведен Круглый стол «Культура как инновационный ресурс регионального развития». Формат данного мероприятия предусматривал последовательное выступление специалистов разного профиля для обсуждения гуманитарного аспекта инновационного пути развития.

НИИ прикладной культурологии КемГУКИ, поддерживая решение Президента и Правительства РФ о переводе экономики, науки, техники, культуры страны на инновационный путь развития, предложил научным, образовательным учреждениям и учреждениям культуры обратить внимание на необходимость разработки научных основ и форм практической реализации инновационной политики в Кузбассе.

Основными направлениями работы Круглого стола были заявлены следующие:

- Интерпретации феномена инновации в философии, науке и культуре.
- Инновационные процессы в развитии народного художественного творчества.
- Инновационный ресурс этнических культур Кузбасса.
- Инновационный потенциал культурной политики.
- Региональный проект «Культура» в Кузбассе.
- Социокультурные инновации в региональной системе образования.
- Подготовка специалистов в сфере культуры как условие формирования инновационной среды.

Со вступительным словом к участникам Круглого стола обратился директор НИИ прикладной культурологии доктор философских наук, профессор **Павел Иванович Балабанов**. Он рассказал о целях и задачах Круглого стола, остановился на некоторых вопросах, которые определяют состояние науки, культуры и инноваций в Кемеровской области и влияют на экономический рост и благосостояние общества. Он подчеркнул, что системное осознание значимости культурных инноваций закладывает основы восприятия их как культурных и социальных феноменов, придает культурный смысл существования индивиду в конкретное время и в конкретном месте, например, в регионе. Отсюда вытекает необходимость кропотливой работы по внедрению социальных и экономических новаций в культурную жизнь общества, в духовный мир индивида, чтобы они были ими ассимилированы в качестве артефактов культуры.

Заседание Круглого стола было открыто выступлением первого заместителя начальника Департамента культуры и национальной политики Кемеровской области **Ольги Александровны Власовой**. В докладе «Региональный проект “Культура” 2006–2007» были отмечены направления и итоги развития перспективных направлений инновационной работы в сфере культуры Кемеровской области. В докладе было отмечено, что в результате реализации проекта:

- значительно активизировалась культурная жизнь Кузбасса;
- повысилось внимание к проблемам культуры органов управления всех уровней, общественных структур и бизнеса;

- развитие отрасли стало одним из ключевых направлений работы муниципальных образований.

Итоги реализации проекта получились достаточно значимыми, а именно: повысились качество и доступность культурных услуг; сформировалась современная надежная система стимулирования и поощрения активных, талантливых деятелей культуры и искусства; реализованы меры их социальной поддержки; укрепилась материальная база.

Докладчик определила план реализации приоритетного национального проекта на 2008–2010 гг. в Кемеровской области:

1. Повышение эффективности деятельности областных и муниципальных учреждений культуры.

2. Продолжение социальной поддержки работников культуры, кино и искусства.

3. Расширение модернизации материально-технической базы учреждений культуры.

В заключение своего выступления О. А. Власова донесла до участников Круглого стола актуальную и достаточно дискуссионную информацию о переходе учреждений культуры на новую систему оплаты труда.

В продолжение темы выступила **Л. И. Гвоздкова**, проректор по учебной работе КемГУКИ, доктор исторических наук, профессор. Любовь Ильинична отметила важность организации подобного Круглого стола по заявленной проблематике на базе вуза искусств и культуры по следующим причинам:

1. Кемеровский государственный университет культуры и искусства – высшее учебное заведение, которое готовит кадры в сфере культуры для всей Западной и Восточной Сибири.

2. Подобное открытое обсуждение проблем инновационного развития отрасли оказывает плодотворное влияние, обогащая информацией как коллег в данной сфере, так и студентов, о чем свидетельствует востребованность наших выпускников на рынке труда.

Докладчик отметила усилия областных властей в развитии учреждений культуры, подчеркнув значение качества подготовки студентов для работы в культурных центрах, поскольку, несмотря на положительную динамику в плане привлечения молодых специалистов, возраст большинства работников отрасли – предпенсионный. Докладчик подчеркнула, что вклад КемГУКИ в изменение сложившейся ситуации достаточно весом. Так за один год было открыто три новых специальности и еще ряд готовится к открытию в текущем году. Также имеются сильные известные за рубежом и в стране студенческие творческие коллективы.

Далее в работе Круглого стола приняли участие два национальных творческих коллектива: студенческий фольклорный ансамбль коренных тюркоязычных этносов Сибири «Алтын-Ай» (руководитель **Ултургашева Н. Т.,** доктор культурологии, профессор, зав. отделом традиционной народной культуры НИИ прикладной культурологии) и студенческий ансамбль казачьей песни «Вольница» (руководитель **Бородина Е. М.,** кандидат культурологии, доцент, зам. зав. отделом традиционной народной культуры НИИ прикладной культурологии). Теоретические научные разработки руководителей этих ансамблей, в частности инновационные методы обучения и развития творчества, прошли апробацию именно на базе этих коллективов.

В дискуссии по итогам яркого выступления самобытного коллектива «Алтын-Ай», были отмечены проблемы инноваций этнокультурного образования коренных народов Сибири.

Руководителем творческого студенческого коллектива «Вольница» были подняты вопросы инноваций в сфере прикладных культурологических исследований, в связи с возможностью бытования в современном культурном пространстве такой фольклорной формы, как свадебные песни, аутентичный материал которых собирается в этнографических экспедициях. Комментируя выступление коллектива, руководитель ансамбля от-

метила роль профессиональных технологий в донесении песенного материала до слушателей, поскольку «свадебная песня сегодня бытует только на сцене и не сохранила свою вокальность, обрядовость».

Особый интерес, а также многочисленные вопросы и пожелания у участников встречи вызвало выступление **Каретина А. Н.,** руководителя информационно-аналитического центра ОАО «Кузбасский технопарк». Докладчик изложил информацию об истории создания технопарка, основных профилях и механизмах его деятельности, а также отметил, что за 2007–2008 гг. было сделано больше, чем в других регионах за три года.

А. Н. Каретин отметил, что специализация Кузбасского технопарка направлена на интенсификацию инновационной деятельности в таких направлениях: разработка и внедрение технологий ведения работ по добыче и переработке полезных ископаемых с учетом повышения уровня безопасности; создание производственных комплексов по глубокой переработке углей и утилизации шахтного метана; развитие машиностроения и создание оборудования нового технического уровня для горнорудной промышленности; разработка и внедрение высоких технологий в медицине, образовании, защите окружающей среды и безопасности жизни; формирование единого информационного пространства на территории области.

Создатели Кузбасского технопарка в качестве элементов его будущего образовательного блока видят: организацию на его базе спецкафедр вузов, формирование временных творческих коллективов по разработке конкретных проектов с участием молодых специалистов, проведение углубленной стажировки в этих коллективах, а также в других подразделениях технопарка. Для этого необходимо наличие всесторонней поддержки со стороны научно-исследовательских коллективов и образовательного сообщества – носителей технологий. Технопарк – это, прежде всего, «площадка, среда, где встречаются наука и экономика», по выражению А. Н. Каретина.

Докладчиком была отмечена еще одна особенность работы технопарка – ориентированность на «долговременность» социальных последствий. В частности, автор отметил, что сегодня в технопарке работает 11 экспертных советов, всего в копилке представлено 117 проектов по различным научным направлениям. В перспективе планируется обратить внимание на социальные грани проектов, а также на развитие международных отношений.

После выступления А. Н. Каретина присутствующими было принято решение внести в перечень рекомендаций Круглого стола пункт о необходимости создания Гуманитарного совета при Кузбасском технопарке.

Н. М. Морозов, кандидат исторических наук, представитель института экологии человека СО РАН, в своем докладе обратил внимание на то, что сейчас тема современных параметров социокультурного пространства привлекает внимание представителей различных направлений науки, которые считают себя включенными в процесс разработки и реализации новых импульсов общественной динамики. Феномен инновации, оказавшись в центре внимания в интеллектуальной среде, получает разностороннюю интерпретацию среди представителей заинтересованных в преобразованиях систем. В целях эффективного управления, выявления несоответствий и проведения корректирующих мероприятий следует фиксировать точки контроля и вести мониторинг инновационной деятельности с учетом взаимозависимости всех систем российского общества.

А. В. Киселев, кандидат исторических наук, доцент кафедры музейного дела КемГУКИ, отметил роль краеведения как инновационного ресурса не только образования, но и развития региона. Так, докладчик предложил создать электронную энциклопедию Кузбасса, информационный портал, карты культурного наследия и т. д. Особую роль в решении поставленных задач, по его мнению, способна сыграть интеграция краеведения с детским туризмом. Усилия разработчиков инновационных проектов могут быть направлены на развитие в области индустрии краеведческого туризма в связи с закрытием в Кузбассе градообразующих предприятий и необходимостью создания новых рабочих мест.

Выступление докладчика позволило сформулировать предложение инициировать работу методистов (в том числе и в лице выпускников-специалистов КемГУКИ) по запуску механизмов развития потенциала социальных субъектов на базе учреждений культуры.

В дискуссии прозвучали мнения участников Круглого стола о специфике российского инновационного проектирования (**Гусева О. В.**); о необходимости развивать инновационные социокультурные и антропологические прикладные проекты, прежде всего на стыке метатекстов городской культуры, в том числе направляя усилия специалистов из числа выпускников КемГУКИ не столько на раскрытие новых ресурсов инноваций, сколько на актуализацию потенциала кузбассовцев – в форме поддержки личностных инициатив, самостоятельности и самоорганизации гражданского сообщества (**Кузнецова Е. С.)** и др.

Подводя итоги работы Круглого стола, **П. И. Балабанов** поблагодарил гостей и участников и озвучил выработанные рекомендации:

- рекомендовать научным, образовательным учреждениям и учреждениям культуры Кемеровской области акцентировать внимание на тематику инновационных процессов в соответствии с профессиональной деятельностью и предложить руководству Кузбасского технопарка активизировать работу по формированию Гуманитарного совета при Кузбасском технопарке;

- обратить внимание научных, образовательных учреждений культуры на необходимость разработки научных основ и форм практической реализации инновационной политики в Кузбассе;

- активизировать процесс реализации Положения о федеральной экспериментальной площадке Министерства образования РФ в Кузбассе в аспекте инновационного развития региона с участием Департамента науки и образования, Департамента культуры и национальной политики на базе образовательных учреждений и учреждений культуры в Кемеровской области;

- выразить благодарность Департаменту культуры и национальной политики, Кемеровскому государственному университету культуры и искусства, НИИ прикладной культурологии за активное и конструктивное отношение к проблемам инновационного развития региона;

- предложить Департаменту культуры и национальной политики, КемГУКИ, НИИ прикладной культурологии регулярно (1 раз в 2 года) проводить научные форумы по инновационной проблематике с целью консолидации заинтересованных сторон по выполнению решений Президента и Правительства РФ по инновационному развитию страны.

Рекомендации были приняты в целом. По итогам работы изданы материалы Круглого стола «Культура как инновационный ресурс регионального развития» в декабре 2008 г.

В рамках работы Круглого стола проводились выставки Музея истории костюма:

- «Диалог культур: коллекция традиционного костюма Турции»,

- «Из истории православной культуры Кузбасса».

Информация о проведении данного мероприятия размещена на официальных сайтах: Департамента культуры и национальной политики (http://www.depcult.ru/news/974), Кемеровского государственного университета культуры и искусства (http://www.kemguki.ru/news.php), ОАО «Кузбасский технопарк» (http://www.technopark42.ru/news/108/).

Сечина И. А., канд. филос. наук, ученый секретарь
НИИ прикладной культурологии
Кузнецова Е. С., канд. культурологии,
с. н. с. НИИ прикладной культурологии

Научное издание

ВЕСТНИК
КЕМЕРОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

ЖУРНАЛ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ И ПРИКЛАДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

№ 6

Редактор
А. А. Лушпей

Дизайн обложки
Г. С. Елисеенков

Компьютерная верстка
М. Б. Сорокиной

Подписано к печати 23.01.09. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Отпечатано на ризографе. Уч.-изд. л. 8,3. Тираж 500 экз. Заказ № 320.

Издательство КемГУКИ: 650029, г. Кемерово,
ул. Ворошилова, 19. Тел. 73-45-83.