

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ НАУЧНО-
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ «ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ИНСТИТУТ ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ»

На правах рукописи

МОСТИЦКАЯ Наталья Дмитриевна

**ПРАЗДНИЧНОЕ И ПОВСЕДНЕВНОЕ
В КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ:
СУЩНОСТЬ, СОДЕРЖАНИЕ, ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ**

24.00.01 - Теория и история культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

доктора культурологии

Научный консультант -
доктор культурологии,
профессор

**Ремизов
Вячеслав Александрович**

Москва 2019

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНАЛИЗА КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ В ДИСКУРСЕ ПРАЗДНИЧНОСТИ И ПОВСЕДНЕВНОСТИ.....	23
1.1. Сущность и содержание коммуникативного пространства культуры.....	23
1.2. Праздничность и повседневность как феномены культурной коммуникации.....	69
ГЛАВА 2. ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ ПРАЗДНИЧНОГО И ПОВСЕДНЕВНОГО В КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ.....	105
2.1. Праздничность и ее репрезентации в коммуникативном пространстве культуры.....	105
2.2. Повседневность как фактор коммуникативного пространства культуры.....	133
2.3 . Полифония праздничности и повседневности в культуре Серебряного века.....	169
ГЛАВА 3. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И ПРАЗДНИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ КОММУНИКАТИВНОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА РОССИИ.....	221
3.1. Праздничное и повседневное как факторы культурного «лага» и «взрыва» в реформирующейся России.....	221
3.2. Праздничное и повседневное в коммуникативном пространстве культуры глобализирующегося мира.....	267
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	305
Список литературы.....	328

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Современная информационная эпоха вносит свои коррективы в восприятие сущностных аспектов праздничности и повседневности. В культуре все меньше остается традиционных коммуникативных форм, в которых сохранено и закреплено различие между праздничностью и повседневностью. Содержание современных практик праздничного и повседневного изменяется.

Смещение акцентов в дихотомии праздничного / повседневного находило отражение в коммуникативном пространстве культуры разных эпох. Проблема границ праздничного и повседневного особенно актуальной становилась в периоды изменения культурной картины мира. Посредством границ праздничного фиксируется область осознания высших смыслов бытия, относительно которых выстраивается коллективное коммуникативное пространство. Исследования традиционных праздничных ритуалов в периоды высшего расцвета культуры позволяют обозначить сущностный, содержательный и функциональный аспект праздничного по отношению к повседневному в качестве четко обозначенных границ-маркеров, способствующих формированию устойчивого социокультурного сообщества. В то же время изучение исторических примеров, демонстрирующих процессы размывания границ праздничного и повседневного, дает возможность выделить сущностные аспекты праздничности, определяющие принципы полифонии праздничного и повседневного, а также выявить функциональность обозначенной дихотомии в процессе разрушения и созидания социокультурной общности.

Процессы глобализации и расширение коммуникативной практики людей благодаря новым технологиям способствуют универсализации системы праздников. В документах ЮНЕСКО зафиксировано около 190 международных праздников, помимо этого есть множество национальных, актуальных только для отдельных стран. Как следствие, какие-либо праздники отмечаются почти ежедневно. Подобная картина наблюдается и в России. В соответствии с Указом Президента РФ № 659 от 31.07.2013, Постановлением Правительства РФ № 1016 от

13.11.2013 в стране отмечается 136 праздников. В общей сумме праздничных и воскресных дней, к которым приурочены профессиональные праздники, более 100. Воскресные дни потеряли статус праздников, поскольку большей массой населения они рассматриваются как форма досуга, а функциональность «праздничности» проявляется только в тех формах праздника, что предполагают организованную форму коллективной коммуникации. Смещение акцента в праздничности с сущностного аспекта на внешнюю форму привело к появлению «индустрии праздника». Функциональность праздничного по отношению к повседневности теряется, происходит размывание границы между праздником и повседневностью, что приводит к десакрализации самого праздничного события, влечет за собой утрату важнейших механизмов формирования культурных ценностей.

Изучение сущностного, содержательного и функционального аспектов праздничного / повседневного востребовано в рамках методологического анализа современного коммуникативного пространства культуры. В современной науке наблюдаются процессы взаимодействия различных естественнонаучных и гуманитарных исследований, чем обусловлено появление новой методологии, на основе которой становится возможным осуществлять прогнозы, применимые к современным информационным условиям развития культуры.

Дихотомия праздничности / повседневности раскрывает особенности диалектических противоречий в формировании способа трансляции знаний о мире как своеобразного культурного кода. Эта дихотомия может рассматриваться как методологическая платформа, позволяющая спрогнозировать развитие культуры и ее состояние в конкретный исторический период. Логика взаимоотношения праздничного и повседневного непосредственно определяет специфический хронотоп и особую материю культуры. Для современного коммуникативного пространства культуры нормой становится обращение к понятиям «досуг», «отдых», подменяя собой категорию «праздник».

Исследование праздничного и повседневного позволяет проанализировать особенности социального функционирования культуры на современном этапе и

спрогнозировать изменения в будущем в зависимости от введения новых праздников, координирующих структуру повседневности.

Проблема соотношения праздничности и повседневности, которая поставлена в диссертационной работе, находится на стыке различных гуманитарных наук: культурологии, философии, социологии, искусствоведения. Праздник и праздничность имеют давнюю традицию исследования, тема повседневности также нашла свое место в научных трудах еще с XIX века. И праздник, и повседневность рассматриваются как феномены культуры. Вместе с тем дихотомия праздничности / повседневности как структурная модель до настоящего времени не становилась предметом специального изучения.

Степень разработанности темы исследования. В культурологических и философских трудах праздничность и повседневность рассматриваются как самостоятельные категории культуры. Использование дихотомии праздник / повседневность зачастую направлено исключительно на выявление сущностных характеристик праздника. А в описания повседневности авторы нередко включают представление традиций и ритуалов, связанных непосредственно с праздничной культурой. Поэтому надо отметить, что на сегодняшний момент в научной литературе предлагается обширный материал, связанный по большей части с содержанием праздника и повседневности, а также с функциональными характеристиками праздника. В социологической литературе раскрывается функционал праздника, а также подробно исследуется сущностный аспект повседневности. Экзистенциальная философская школа также раскрывает сущностный и функциональный аспект праздничного и повседневного.

Выделим ряд фундаментальных трудов, посвященных празднику и повседневности, на которых основана теоретическая концепция исследования.

Комплексный культурологический анализ феномена праздника с использованием эстетических и философских подходов в исследовании проведен А. И. Мазаевым. Ученый выстраивает концептуальные связи между праздником и

феноменом «социальной революции»¹, что позволяет особым образом посмотреть на праздник — как знак исторического поворота в судьбе культуры.

Содержательный аспект праздника описан во многих антропологических и этнографических текстах. Например, в 1960-х годах в рамках данной проблемы работали отечественные исследователи Б.П. Поршневу, Ю.И.Семенову, теоретический анализ праздников был проведен зарубежными авторами — Р.Геноном, Р. Кайуа, К. Жигульским, Х. Коксом². В советской научной школе тема праздничной культуры широко представлена в трудах таких ученых, как Л.А. Абрамян, С. С. Аверинцев, М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев, В.Я. Пропп, Э.В. Соколов, В. Н. Топоров, Г.А. Шагоян³ и др. В современной науке разработку этой темы продолжают С. Б. Адоньева, О. Л. Орлов, И. Н. Лаврикова, Е.Э. Дробышева, В. Н. Попова, А. И. Пигалев, С. В. Юрлова, И. В. Гужова, В.Д. Жукотский, Е. Р. Меньшикова, М. А. Слюсаренко, Н. Л. Юдин, И. В. Купцова⁴.

¹ *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования. М.: Наука, 1978.

² *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003; *Жигульский К.* Праздник и культура. М.: Наука, 1985; *Роднянская И. Б., Кокс Х. Г.* Праздник шутов: Теологический очерк празднества и фантазии // *Современные концепции культурного кризиса на Западе.* М.: Наука, 1976. С. 110–154.

³ *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. М.: Наука, 1983; *Абрамян Л.* Время праздника // *Отечественные записки.* 2003. № 1 (10). С. 176–185; *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990; *Лихачев Д. С.* Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб.: СПбГУП, 2015; *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). М.: Лабиринт, 2000; *Соколов Э. В.* Культура и личность. Л.: Наука, 1972; *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Издательская группа «Прогресс»–«Культура», 1995; *Абрамян Л.А., Шагоян Г. А.* Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // *Этнографическое обозрение.* 2002. № 2. С. 37–47.

⁴ *Адоньева С. Б.* Сказочный текст и культурная традиция. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000; *Орлов О.Л.* Российский праздник как историко-культурный феномен. СПб.: Нестор, 2003; *Лаврикова И. Н.* Политический праздник: культурфилософская интерпретация. Saarbrücken: LAP, 2012; *Дробышева Е. Э.* Карнавала не будет? Развлечение как ценность // *Культура и сервис. Человек в мире развлечений.* СПб.: Изд-во СПбГУСЭ, 2013. С. 25–30; *Пигалев А.И.* Глобализм и структуры социальности // *XXI век: на пути к единому человечеству?* М.: Современные тетради, 2003. С. 73–75; *Юрлова С. В.* «Вечный праздник», или Мифология общества потребления // *Известия Уральского государственного университета.* 2010. № 2 (76). С. 15–22. (Серия 2: Гуманитарные науки); *Гужова И. В.* Праздник как феномен культуры в контексте целостного подхода: Дис. ... канд. филос. наук. Томск, 2016; *Жукотский В.Д.* Праздник как историческая память народа // *Эстетико-культурологические смыслы праздника/* отв. ред. И.В. Кондаков. М.: ГИИ, 2009. С. 55–67; *Меньшикова Е.Р.* Праздник, который давно не с тобой: утрата сакральной

Праздничная культура в сущностном, сакральном аспекте раскрывается в трудах Ж. Батая (теория сакральности), Р. Жирара (феномен священного и насилия), Р. Кайуа, Ф. Лаку-Лабарта, М. Мосса, В. Тернера, Э. Фромма, К. Хюбнера, М. Элиаде. В исследованиях перечисленных авторов, а также в работах Л. А. Абрамяна, Ю. М. Бородай, А. ван Геннепа, К. Леви-Стросса, Л. Леви-Брюля, В. Я. Проппа, Дж. Фрезера, О.М. Фрейденберга, К. Юнга праздник часто рассматривается с точки зрения его мифологической ритуальной природы, а также в психоаналитическом контексте. Игровая природа праздничной культуры нашла отражение в философских трудах. Так, Й. Хейзинга исследовал игровую природу феноменов культуры, в том числе и праздника⁵, в дальнейшем изучение этого аспекта было продолжено Т.А. Апинян, С.П. Гуриным, Н.А. Хреновым⁶ и др.

Содержательный аспект повседневности также широко представлен в научной литературе. В начале XX века в рамках исторического подхода изучением повседневных практик занимались представители школы «Анналов» — М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель. Исследователи выявляли типичные признаки повседневной культуры, присущие быту различных сословий в эпоху Средневековья. Содержательные описания повседневности, представленные в текстах российских ученых, позволяют использовать этот материал для практического анализа. Так, начало изучению феномена повседневности положили фундаментальные исследования Н.М. Карамзина, В.О. Ключевского, Н.И. Костомарова, С.М. Соловьева, А.Б. Терещенко. Во второй половине XX века в российской науке появляются труды, посвященные системному анализу повседневной культуры, принадлежащие Л.В. Беловинскому, А.Я. Гуревичу, П. Н. Кондрашову, И.Б. Орлову, Л.Г. Ионину⁷. Культура повседневности раскрывается этими учеными не только в содержатель-

идентичности // Там же. С. 250–262; *Слюсаренко М.А.* Экзистенциальный смысл праздника: Автореф. дис. .. канд. филос. наук. Томск, 2004; *Юдин Н.Л.* Социальный смысл праздника. М.: Независимый институт гражданского общества, 2006; *Купцова И.В.* Массовый праздник как средство мобилизации в 1917 г. // Государственное управление российской федерации: вызовы и перспективы. М.: КДУ; Университетская книга, 2017. С. 824–828.

⁵ *Апинян Т.А.* Игра в пространстве серьезного. Игра, миф, ритуал, сон, искусство и другие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003; *Хейзинга Й.* Homo Ludens // Статьи по истории культуры. М.: Прогресс-Традиция, 1997.

⁶ *Хренов Н.А.* «Человек играющий» в русской культуре. СПб.: Алетейя, 2005.

⁷ *Ионин Л.Г.* Социология культуры: Путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000.

ном, но и в функциональном и сущностном аспектах, поэтому их исследования предоставляют материал для анализа повседневности, но уже в структуре модели праздничное / повседневное.

Как логическая категория повседневность рассматривается в работах ученых западноевропейских философских школ: феноменологической (Э. Гуссерль), герменевтической (Г. Гадамер), экзистенциалистской (М. Хайдеггер). Феномен повседневности в функциональном аспекте представлен в социологии М. Вебера, Г. Гарфинкеля, П. Бергера, Т. Лукмана.

Сам термин «повседневность» в научный оборот ввел австрийский социолог и философ Альфред Шюц (Шютц), а впоследствии его разрабатывал Б. Вандельфенс в исследовании «Повседневность как плавильный тигль рациональности»⁸. Шюц, развивая феноменологическую концепцию Э. Гуссерля, использует термин «повседневность» для представления «жизненного мира» — мира непосредственности переживания, знания и деятельности⁹. Благодаря феноменологическому подходу Гуссерля¹⁰ ученые обратили внимание на актуальность философского изучения среды повседневного бытия в его сущностном аспекте. И. Гофманом и А. Шюцем повседневность трактуется как уровень элементарных порядков интеграции «лицом к лицу»¹¹, обладающий когнитивным стилем и собственной организацией¹².

Продолжая разработку теории А. Шюца, немецкий исследователь Р. Барт выделяет два типа ситуаций: повседневные, к которым он относит и кризисные, драматические обстоятельства, и неповседневные, связанные с различного рода

⁸ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.

⁹ Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии. М.: Общественное мнение, 2003; Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.

¹⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический Проект, 2009.

¹¹ См.: Гофман И. Порядок взаимодействия / Пер. с англ. А.Д. Ковалева // Теоретическая социология: антология / Сост. С.П. Баньковская. Т. 2. М., 2002; Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой; вступ. ст. Г.С. Батыгина. М., 2003.

¹² См.: Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2.

откровениями¹³. Отчасти, учитывая «сакральность» праздника, можно говорить о противопоставлении сущностных характеристик праздничного и повседневного. Ученый отмечал, что переживаемая в повседневности ситуация часто является «смешанной», включающей и рутинность, и неожиданность. В этом случае разграничение праздничности и повседневности представляется весьма эффективным для описания внутренней динамики события.

Исследование структуры праздничной коммуникации и её «сакральных» основ опирается на разработки Д.В. Пивоварова, определяющего основанием культуры синтез религиозных и экономических ценностей. При этом религия рассматривается в трех формах: космоцентрической, социоцентрической и эгоцентрической в зависимости от избранной духовной формы Абсолюта как высшего смысла бытия. Каждая из трех ценностных систем определяет внутреннюю динамику праздничного и повседневного.

Логика противопоставления праздничного и повседневного прослеживается также в работах Н. Элиаса¹⁴. «Жизненный мир» (повседневность) противопоставлен «социальной системе» Ю. Хабермасом, который рассматривает их соотношение в контексте теории коммуникативного действия, проводя параллель с двумя типами рациональности, ориентированной на преобразование социальной и материальной реальности, — коммуникативной и инструментальной¹⁵. Принципиальное различие двух сторон коммуникативного действия указывает на возможность дальнейшего развития этого положения, отчасти пересекающегося с дихотомией праздничного и повседневного.

В свете структуралистской концепции повседневность рассматривал М. Фуко, полагая, что это сфера различных социальных практик со сложной внутренней динамичной структурой¹⁶. Данная категория представлена и в постмодернистской философии. В частности, Ж. Бодрийяр, рассуждая о повседнев-

¹³ Барт Р. Мифологии. М.: Изд.-во им. Сабашниковых, 1996.

¹⁴ Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2: Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

¹⁵ Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. 1993. № 4. С. 43–63.

¹⁶ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

ности как мире потребления, затрагивает аспекты подлинной праздничности и ее симулякров¹⁷.

В экзистенциальном направлении философии особую характеристику повседневности дает М. Хайдеггер, соотнося ее с концептом «бытие к смерти». Согласно его теории повседневность становится синонимом «усредненности» и «неподлинности», а подлинное бытие — это «бытие к смерти», заключающееся в способности выходить за рамки повседневной практики. Фактически Хайдеггер таким способом указывает на сущностный принцип взаимодействия праздничности / повседневности. В российской научной школе эта тема звучит у М.М. Бахтина, который характеризует повседневность как «со-бытие» с другим, а соответственно, со-бытие есть диалог, в котором человек осознает свое бытие. Продолжая работать в русле данной концепции, праздничное и повседневное корректно рассматривать в коммуникативном пространстве культуры, акцентируя внимание на процесс взаимодействия субъективных миров в условиях праздничности и повседневности.

Феномен повседневности находится в сфере пристального внимания и современных российских исследователей, к числу которых следует, прежде всего, отнести Е.Э. Дробышеву, Г.С. Кнабе, В.А. Конева, В.Д. Лелеко, А.И. Пигалева, М.В. Капкан и др. Так, например, В.Д. Лелеко рассматривает повседневность в социологическом, гносеологическом, семиотическом, эстетическом контекстах, выделяя ее сущностные, содержательные и функциональные характеристики¹⁸.

Таким образом, подчеркнем, что концепты «праздничность» и «повседневность» широко представлены и разработаны в научной литературе как в сущностном, так и в содержательном аспектах, однако каждый из них в отдельности, вне зависимости друг от друга. Поэтому акцент в диссертационном исследовании сделан на вопросах корреляции и взаимодействия праздничного и повседневного как системного принципа в пространстве культуры. Именно коммуникационный и

¹⁷ Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1999. 218 с.

¹⁸ См.: Лелеко В.Д. Культурология повседневности: становление и современное состояние // *Фундаментальные проблемы культурологии*. СПб.: Алетейя, 2008. С. 377–390; Лелеко В.Д. *Пространство повседневности в европейской культуре*. СПб.: СПбГАК, 2002.

информационный аспекты становятся актуальными в современных научных исследованиях, проводимых культурологами, социологами, филологами и специалистами иных гуманитарных и естественных наук. Праздничность и повседневность, рассматриваемые через призму построения коммуникативных связей, — новый ракурс научного исследования этих категорий. И если в трудах К. Леви-Стросса дихотомия праздничного и повседневного представлена через разницу знаковых систем, то на сегодняшний день этот подход применим и к более общему анализу коммуникативного пространства культуры. Не случайно ученые, изучающие вопросы коммуникации как социальной реальности (В.А. Ремизов, В.С. Садовская, Ю.В. Хотинец, И.И. Просвиркина, А.В. Костина), относят праздник и повседневность к коммуникативным формам этой реальности.

Исследованием коммуникативного пространства занимаются специалисты философско-лингвистического направления. Значимым этапом для культурологии было открытие Э. Гуссерля, который определил коммуникативный процесс через смысловые связи. Эта линия получила развитие в трудах К.О. Апеля и Ю.Хабермаса. Наряду с этим сохраняет свою актуальность и предложенный Ч. Пирсом анализ коммуникативного пространства культуры через систему знаков. Именно с точки зрения различных языковых систем коммуникации рассматривается культурная среда для обмена информацией российскими исследователями Э.В. Соколовым, Г.Г. Почепцовым и др. Общие принципы организации информационного пространства изучает В.А. Жебит, опираясь при этом на философские, психологические, культурологические и физико-математические теории¹⁹. Благодаря такому подходу становится возможным говорить о межпредметных связях, охватывающих помимо области гуманитарных исследований еще и естественнонаучные практики. Среди исследований в коммуникативной сфере особое значение имеют труды немецкого социолога Н. Лумана, который рассматривал коммуникацию как базовую концепцию для осмысления социальной систе-

¹⁹См.: *Жебит В.* Нелинейная коммуникация и социум [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psychology.ru/library/58> (дата обращения 11.03.2019).

мы²⁰, а также европейских ученых И.Р. Пригожина, И. Стенгерс, Г. Хакена, Э. Янча, разработавших концепцию синергии. Концепт синергии используется в значении увеличения суммирующего эффекта от взаимодействия коммуникаторов.

В дальнейшем она была подхвачена в отечественной философской и культурологической научной традиции С.С. Хоружим, М.С. Каганом, О.Н. Астафьевой, В.Г. Будановым, Д.Т. Жовтуном, Т.П. Берсеновой²¹. Исторический опыт философии свидетельствует о перспективности синергийного подхода для анализа коммуникативных процессов. У таких авторов, как К. Прибрам, Р. Сперри, П.П. Горяев, Л.В. Лесков, В. В. Налимов и др., рассматриваются аспекты биоэнергоинформационной картины мира.

Среди культурологических парадигм наиболее методологически значимыми являются теории семиотических и философских направлений культурологии — концепции семиосферы Ю.М. Лотмана, К. Гирца, которые, используя понятие «культурная программа», сводят ее к семиотике, что в свою очередь позволяет говорить о коммуникативных практиках.

В изучении феномена коммуникативного пространства культуры использовались положения работ Б.Г. Гаспарова, М. Бубера (концепция диалога); Ю.В. Китова (эмоционализация коммуникации), В.А. Ремизова (поливариативность коммуникаций), В.А. Соколова (теория памяти), Ф.И. Шаркова (теоретические концепты коммуникологии), К. Леви-Стросса (функционализм и системность), Г.Г. Почепцова (коммуникативные практики), Ю. Хабермаса, П. Бергера и Т. Лукмана (социальная коммуникация), И. И. Просвиркиной (коммуникативные пространства).

²⁰См.: *Луман Н.Т.* Понятие общества // Проблемы теоретической социологии / под ред. А.О. Бороноева. СПб.: Петрополис, 1994. С. 25–42.

²¹*Хоружий С.С.* Что такое *synergeia*? // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19–37; *Астафьева О.Н.* Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы. М.: Издательство МГИДА, 2002; *Синергетическая парадигма. Синергетика образования.* М.: Прогресс-Традиция, 2007; *Жовтун Д.Т.* Синергетические интенции в методологии социально-гуманитарного познания: внутренние коммуникативные структуры сложных систем // *Коммуникология.* 2016. Т. 4. № 2. С. 32–39; *Берсенова Т.П.* Синергия. Синергетика. Диалектика // *NB: Культуры и искусства.* 2013. № 5. С. 35–46.

Таким образом, в зарубежных и отечественных научных исследованиях накоплен значительный массив данных, которые позволяют выйти на новый, обобщающий уровень изучения соотношения праздничности и повседневности, восполнив тем самым существующие теоретические лакуны в этой сфере. При этом анализ дихотомии праздничного и повседневного представляется одним из самых действенных и перспективных для науки ракурсов исследования коммуникативного пространства культуры, чем и обусловлена актуальность представленного труда.

Объект исследования — коммуникативное пространство культуры.

Предмет исследования — диалектика праздничности и повседневности в культуре.

Целью исследования является рассмотрение логики соотношения праздничности / повседневности в культурологическом дискурсе на материале праздничной культуры современной России.

Задачи исследования:

1. Представить праздничность и повседневность как коммуникативные феномены культуры в их сущностном основании.
2. Выделить операционные характеристики праздничности и содержательные формы ее репрезентации в культуре.
3. Определить функциональность и формы полифонии праздничного и повседневного в отечественной культуре.
4. Выявить репрезентации праздничности / повседневности как маркеров формирования культуры личности.
5. Раскрыть формирующие факторы празднично-повседневной реальности в коммуникативном пространстве культуры постмодернизма.
6. Выделить и систематизировать культуuroобразующие функции праздничного и повседневного в структуре глобального коммуникативного пространства России.

Теоретико-методологические основы исследования. Концептуальным основанием исследования является комплексный подход, включающий синтез

философско-культурологической рефлексии процесса объективации идеи в знаках языка и энергийного концепта природы коммуникативной практики. Методологическую основу работы составляют фундаментальные принципы диалектики. Автор опирается на базовые положения структурно-функционального, аксиологического, феноменологического, герменевтического подходов к анализу феномена праздничности /повседневности как маркеров коммуникативного пространства культуры.

Разработанная философами Серебряного века (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, Н.О. Лосский) концепция «цельного знания» послужила основной методологической платформой для осуществления синтеза межпредметных аналитических связей и отношений.

Работа опирается на теории современных ученых, анализирующих логику развития социокультурной жизни общества: П.С. Гуревича, И.В. Кондакова, В.М. Розина, В.И. Холодного. Актуальными для разработки темы диссертации являются теоретические заключения Д.В. Пивоварова, В.И. Жуковского, касающиеся особенностей процесса идеалообразования в культуре; культурологические исследования В.Д. Лелеко о пространстве повседневности как предмете культурологического анализа, а также научные положения С.В. Юрловой о сущностных основах праздника.

Теоретическим базисом для определения сущностных основ коммуникативного пространства культуры выступает философская традиция гегельянства, продолженная современными философами Д.В. Пивоваровым и В.И. Жуковским.

Работа опирается на энергийный подход, сформулированный в концепции синергии в интерпретации Г. Хакена. Основу диссертации составили концептуальные положения теории синергии в изложении С.С. Хоружего, используемые для анализа феномена праздничности.

Базовыми при исследовании операционных характеристик праздничности стали теоретические положения М.М. Бахтина, И.В. Гужовой, Х. Кокса, А.В. Костиной, Г.-Г. Гадамера, С.Грофа, А.И. Мазаева, К. Жигульского, Н.А. Хренова,

М.Элиаде. В работе использована идея экзистенциального обоснования праздника, принадлежащая М.А. Слюсаренко. Основанием для определения операционных характеристик повседневности послужили работы Ю.М. Лотмана, А. Шюца, Ж. Бодрийяра, С.Н. Булгакова, В.Д. Лелеко.

Работа опирается как на общенаучные, так и на естественнонаучные и специальные методы исследования, в том числе теоретический, исторический, логический и аналитико-обобщающий. Среди общенаучных методов использовались сравнительный, контент-анализ, биографический, семиотический, лингвистический, статистический, феноменологический, герменевтический, аксиологический, редукционистский. Из специальных методов исследования, присущих предметному полю культурологии, применялся метод социокультурных наблюдений, а также структурно-функциональный метод.

Гипотеза исследования. Социокультурная система праздничное / повседневное представляет собой основу устойчивой культурно-ориентационной модели общества. Праздничность соотносится с формированием в ценностно-смысловом поле представления о всеобщем, а повседневность маркирует единичную объективацию культурных смыслов. Праздничность и повседневность маркируют две грани единого процесса культурной динамики. Размывание границ понятий «праздничность» и «повседневность» приводит к разрушению целостности коммуникативного пространства культуры.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Выявлено, что коммуникативное пространство культуры конституирует себя как особая реальность, раскрывающаяся в аксиологическом, коммуникативном, энергийном и семиотическом измерениях. Коммуникативное пространство обладает существенными признаками, среди которых наиболее значимыми являются наличие ценности, смысла и идеи, определяющие энергоинформационную картину мира.

2. Разработан концепт «социокультурной коммуникативной призмы реальности» как «окна энергетического перехода», позволяющего трансформировать данную человеку реальность в субъективный мир его культуры.

3. Концепты праздничное / повседневное представлены как методологическое основание для анализа содержания социокультурной коммуникативной практики, художественного творчества как процесса формирования смысложизненных ценностей культуры.

4. Выделены системообразующие факторы праздничности / повседневности, маркирующие динамику социокультурных процессов. Концепт «праздничности» определяется через трансцендентность, каноничность, резонансность, импровизационность, всеобщность, вневременность, формирование ценностей, свободу; концепт «повседневность» — через жизненное напряжение, хозяйствование, регламентированность, обыденность, индивидуализм, локальность, нормативность, ограниченность, реализованность ценностей, трудовую деятельность, работу, служение.

5. Выявлено, что нарушение полифонии праздничности / повседневности приводит к разрушению целостности коммуникативного пространства культуры. Проведено сравнение признаков деконструкции модели «праздничное / повседневное» на примере двух периодов в истории России — рубежа XIX–XX и XX–XXI веков, — что непосредственно указывает на смещение характеристик «праздничного» в его сущностно-трансцендентном и синергийном аспекте в сферу «повседневного» и характеристик «повседневного» с акцентом на хозяйствовании в сферу «праздничного».

6. Обосновано, что праздничность в условиях глобализма характеризуется смещением в ее область базовых характеристик повседневного, предполагающего доминанту индивидуализма и единичности. Это ненормативное, негармоничное состояние сферы праздничного проявляется в культе потребления и ориентировано на экзистенцию чувственной телесности, при которой индивид отказывается от опыта коллективной синергии и трансценденции, замещая его организованной или стихийной формой досуга.

7. Как производная практического применения модели «праздничное / повседневное» осуществлена типологическая систематика праздников — «лаговый», динамический, взрывной и нейтрально-мнемный, — что определяется

принципами реализации энергичного потенциала смыслообразующей идеи праздничного события, а также формой сохранения события в социальной и индивидуальной памяти.

Теоретическая значимость исследования состоит в разработке модели для анализа и оценки праздничных коммуникаций, на основе которой можно прогнозировать динамику социокультурных изменений в обществе. Анализ соотношения праздничного и повседневного коммуникативного пространства позволяет рассматривать специфику изменений, происходящих в культуре и влияющих на формирование личности. Таким образом, праздничные коммуникации в их ценностно-культурных, мировоззренческих и ментальных характеристиках рассматриваются как репрезентант социокультурной динамики.

Практическая значимость исследования состоит в определении содержания социокультурной практики. Маркеры праздничное / повседневное могут быть использованы как социокультурные регуляторы общественной жизни. Дихотомия праздничное / повседневное выступает инструментом для определения репрезентационных форм, факторов, маркеров в социально-функциональных процессах. Модель праздничное / повседневное позволяет разрабатывать знаки, коды-символы в художественно-культурной практике дизайна социокультурной среды.

Модель праздничное / повседневное может быть принята для развития системы образования и воспитания молодежи, а также для разработки праздничных и повседневных технологий, направленных на формирование личности и создание духовных скреп общества в современной России.

Предлагаемое исследование может быть использовано при разработке практических курсов для специалистов культурологов, таких как «Культура массовых коммуникаций», «Технологии PR», «Философия культуры», «Социология культуры», «Имиджелогия» и проч.

Поскольку на базе основных концептов работы выделены критерии, характеризующие коммуникативное пространство, это может стать основой формирования корпоративной культуры, разработки праздничных мероприятий, а также тренингов, проводимых в области коммуникативных технологий.

Систематизация форм праздничной репрезентации, а также базовые выводы исследования могут быть использованы в подготовке и реализации коммерческих и социальных проектов, направленных непосредственно на создание праздничных мероприятий, реализующих различные прогнозируемые социальные функции и выполняющих конкретный государственный социальный заказ. Материалы исследования могут оказаться полезными при формировании политики обеспечения национальной безопасности.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Коммуникативное пространство культуры конституирует себя как структурируемая, центрированная, системная, наполненная энергией, идеями и смыслами реальность, которая может быть представлена через актуализацию аксиологического, коммуникативного, энергийного и семиотического измерений.

Основными существенными признаками коммуникативного пространства культуры являются ценность, коммуникация и знаковость, структурированность, центрированность, системность, нацеленность на определенные идеи и смыслы, хронотопность, энергийность.

2. Социокультурная коммуникативная призма есть система образов, знаков и символов, выступающая «окном энергетического перехода» и позволяющая трансформировать данную человеку реальность в субъективный мир культуры. Осуществление коммуникативной призмой своих функций оказывается возможным по причине преломления в ней фактов реальной жизни и их преобразования в соответствии с логикой высших смыслов культуры.

3. В дихотомии праздничное / повседневное праздничное выступает как трансцендентное (метафизичное), каноничное, синергийное, резонансное, импровизационное, всеобщее, вневременное, ценностное, свободное. Повседневное проявляет себя посредством «жизненное напряжение» (физическое), хозяйственный прагматизм, регламентированность, обыденность, индивидуализм, локальность, ограниченность, обусловленность обыденного сформированной в праздничном ценности, «трудовую деятельность» (А. Шюц), работу, служение. Смещение характеристик внутри данной модели при соотнесении ее с фактами

реальной жизни указывает на нарушение энергийного баланса в системе культуры.

4. Праздничность репрезентируется через последовательное достижение трансцендентного откровения, различными этапами которого являются особые языковые конструкции, художественные произведения, праздничные практики. Праздничность как форма коммуникативного пространства художественной культуры обнаруживает себя в резонансном сочетании всех языковых конструкций различных видов искусства, транслирующих общую праздничную идею как знак всеобщего. В художественном коммуникативном пространстве усиливается значение эмоционализации, синергии, а также эффекта бифуркационного перехода как эмерджента объективации потенциальной идеи.

5. Культурное пространство повседневности — это кодирование, символическое обозначение объектов окружающего мира, включенных в практику обыденного. Повседневность как процесс реализации энергии в практической деятельности или объективации культурной ценности направлена на сохранение энергобаланса человека и социального и природного миров. Динамическое равновесие или баланс энергий в повседневности определяется как «жизненное напряжение». Стремление человека к свободе как условию праздничного определяет принципы стабильности жизнесозидающей деятельности общества. Маркеры повседневности указывают на способ хозяйствования и формы получения энергии, обеспечивающие искомую стабильность социокультурной системы. Формы повседневности объективированы в нормированности, регламентированности и упорядоченности бытового пространства.

6. Функциональность модели «праздничное / повседневное» проявляется в культурологических концептах «лага» и «взрыва». «Лаговость» праздника характеризуется отсутствием (запаздыванием эмерджентности) потенциальной энергии смысложизненных ориентиров и высших ценностей, а «взрыв» проявляется как энергоинформационная трансформация (точка бифуркации) социокультурной призмы реальности, выводящая систему культуры общества на новый уровень развития. Функция праздничности как «взрыва» состоит, с одной

стороны, в дестабилизации повседневной культуры, с другой— в открытии новых практик и эталонных схем действия, способных изменить регламентацию повседневности. Функция повседневности как «лаговости» реализуется через постепенное сведение высших смыслов на уровень обыденности.

7. Сбалансированная модель «праздничное / повседневное» выступает действенным фактором формирования культуры личности. Усиление жизненного напряжения в повседневности сопровождается «праздничным» возвышением смыслов бытия. Праздничность как философия жизни человека предполагает развитую коммуникативную практику по удержанию символической связи с высшими смыслами бытия, внутреннюю регуляцию процесса символизации и гармонизированного взаимодействия с миром. Маркером сбалансированной повседневности выступает практическая актуализация, состояние альтруизма, самоконтроля, разумного самоограничения. Нарушение полифонии праздничного и повседневного провоцируется смещением опыта синергии и трансценденции в повседневность, которая обнаруживает себя в сфере политических и философских коммуникаций.

8. Феномен «оповседневнивания» культуры или потери «праздничного» в празднике, понимаемый как праздность, характеризуется актуализацией идеологии консьюмеризма и является следствием процессов глобализации в коммуникативном пространстве культуры, а также популяризации ценностей трансгуманизма, культивирующего единичное в качестве опыта, направленного на совершенствование телесного. Подмена коммуникации человека с всеобщим и ее сведение к саморефлексии вытесняет праздничный циклизм. Организация праздников в их соотношении с практической трудовой деятельностью позволяет сформировать систему «динамических» праздников, построенную на принципах созидательной коммуникативной общности.

9. Практическое применение матрицы «праздничное / повседневное» заключается в координации коммуникативного пространства праздника в соответствии с характеристиками данной структурной модели. В празднике при смещении этих характеристик утрачивается праздничность, и через внедрение

повседневного» происходит ее трансформация в праздность. Формирование отечественной идентичности в структуре модели «праздничное / повседневное» осуществимо через регулярное возобновление социальной коммуникации, фиксирующей памятные даты из истории российской культуры.

Апробация результатов исследования. Основное содержание диссертации нашло отражение в 52 опубликованных научных работах (общим объемом 44 п.л.), в том числе двух монографиях, 17 статьях в рецензируемых научных изданиях, входящих в перечень ВАК, а также статьях в иностранной печати.

Основные теоретические положения и практические выводы диссертации обсуждались на заседаниях кафедр культурологии и антропологии, культурологии и международного культурного сотрудничества Московского государственного института культуры, сектора художественных проблем массмедиа Государственного института искусствознания.

Идеи, положенные в основу диссертации, были представлены на различных научных форумах: II Международной научно-практической конференции «Современные малые города: проблемы и перспективы развития» (Ивантеевка, 15 марта 2011 г.); Международной научно-практической конференции «Гуманитарии в 21 веке» (Нижний Новгород, 18–19 апреля 2013 г.); Международной конференции «Экологическая культура как фактор устойчивого развития общества» (МГУЛ, июнь 2014 г.); Международной научно-практической конференции «Исследование традиционных и новых тенденций, закономерностей, факторов и условий функционирования и развития в экономике, проектном менеджменте, образовании, юриспруденции, языкознании, культурологии...» (СПб., 30–31 октября 2014 г.); VII Международной научно-практической конференции «Отечественная наука в эпоху изменений: постулаты прошлого и теории нового времени» (Екатеринбург, 6–7 марта 2015 г.); Международной научно-методической конференции «Развитие системы образования в России XXI века» (Красноярск, 24–26 октября 2003 г.); Международной научно-практической конференции «Молодежь Сибири — науке России» (Красноярск, 20–21 апреля 2010 г.); III Международной научно-практической конференции «Научные исследования: от теории к практике» (Че-

боксеры, 30 апреля 2015 г.); Международной научно-практической конференции «Россия: государство и общество в новой реальности» (РАНХиГС, 22 мая 2015 г.); Международной научно-практической конференции «Искусствознание: наука, опыт, просвещение» (Москва, 9–11 ноября 2017 г.); Международной научно-практической конференции «Искусствознание: наука, опыт, просвещение» (Москва, 5–6 октября 2018 г.).

Основные концептуальные положения исследования внедрены в образовательный процесс Московского государственного института культуры, Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ в рамках лекционных курсов «Философия», «Социология», «Культура массовых коммуникаций», «Технологии PR», «История стилей», «Организационная культура». Материалы исследования использованы при разработке серии тренингов на тему «Тайны шедевров: Мистика и реальность».

Структура диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, объединяющих семь параграфов, и заключения. Общий объем диссертационного исследования составляет 358 страниц (22,5 п.л.). Работа снабжена списком литературы, включающим в себя 383 научные публикации, в том числе 21 на иностранных языках.

ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АНАЛИЗА КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРЫ В ДИСКУРСЕ ПРАЗДНИЧНОСТИ И ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В главе рассматривается коммуникативное пространство культуры с методологических позиций, на которые опираются философские, культурологические теории и концепция синергии. Здесь обосновывается исследование категорий «праздничное» и «повседневное» как своеобразной матрицы (или системы координат), которая может служить инструментом анализа динамических культурных процессов и формирования векторов развития коммуникативного пространства.

1.1. Сущность и содержание коммуникативного пространства культуры

Последовательно изучая объект исследования – коммуникативное пространство культуры, проанализируем понятие коммуникативность, коммуникативное. Если рассматривать работы, посвященные проблемам коммуникации, то чаще всего встречается значение этого термина, предполагающее обмен сообщениями с целью передачи смысла. Исходя из этого определения, можно предположить, что коммуникативное пространство культуры это своеобразное поле или пространство смыслов, фиксируемых в знаках языка, воспроизводимых и транслируемых. Сложность анализа смысловых конструкций заключается в том, что распределение смысла в любой знаковой системе с абсолютной точностью его не повторяет, а представляет в виде эмерджента или «снятой» реальности. Поэтому акцент в изучении коммуникативного пространства культуры в диссертации сделан на способах и формах передачи смысла.

Уточняя определение термина «коммуникация», раскроем дополнительные сущностные грани и его функциональное значение. Само понятие коммуникации имеет три направления интерпретации на сегодняшний день. Так, американские

ученые Ф. Дэнс и К. Ларсон проанализировали 126 определений этого термина. Коммуникация рассматривается как средство связи и как определенная структура. Этот процесс также трактуется как взаимодействие и обмен информацией или общение, и массовый обмен информацией с целью воздействия на общество (О.Я. Гойхман, Б.М. Гаспаров, М. Кронгауз, Г.Г. Почепцов). Из всех определений понятия «коммуникативное» нас интересуют два основных значения, интерпретируемых различными авторами. В первом случае акцентируется внимание на функции связи через материального посредника, а во втором подразумевается общение между людьми, но и здесь также возможен посредник, либо осуществляется прямое общение. Помимо этого, информация, передаваемая в одностороннем порядке, также может быть названа коммуникацией²². В концепции Г.Почепцова²³, предложившего модель коммуникации, акцент сделан на процессах перекодировки информации из вербальной в невербальную и обратно. При этом главной функциональной спецификой коммуникации становится возможность принуждения кого-то посредством коммуникативных процедур к совершению какого-либо действия. Можно рассматривать такого рода «принуждение» как своеобразный мотив для практической деятельности.

Помимо этого коммуникация представляется как обмен сигналами низкого уровня или своеобразными энергиями в физическом пространстве. То есть коммуникация – это процесс взаимодействия реципиентов по передаче информации и её смысла. В современной трактовке этого понятия принято делать акцент на передаче информации.

В начале XX века вопросами коммуникации занимались представители бихевиоризма, символического интеракционизма, персонализма, экзистенциализма. В рамках концепции бихевиоризма Джон. Б. Уотсон рассматривал коммуникативные особенности речевых сигналов, влияющих на человека. А представители символического интеракционизма делали акцент на формировании социальной структуры благодаря межличностному общению. Так, Джордж Мид писал,

²² Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Мир и Образование, Оникс, 2011. 736 с.

²³ Почепцов Г.Г. Теория коммуникации. М., 2006. «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 2001. 656 с.

что «мир конструируется в совокупности процессов социального взаимодействия как актов коммуникации»²⁴. Особый метафизический аспект в коммуникации выделил в рамках экзистенциализма К. Ясперс, который считал, что процесс общения позволяет проявлять способность личности в открытии в себе чувств другого собеседника. Своеобразное сочувствие передается через эмоциональный контекст сообщения. Тема эмоционализации сообщений представляет особый интерес, поскольку эмоция свидетельствует о наличии определенной энергии, присущей общению, и, как следствие, можно поднимать вопрос о формировании коммуникативного энергийного пространства и синергии коллективной коммуникации, возникающей в ситуации единого смыслового поля.

В социологии теорию коммуникативного действия разработал Ю. Хабермас, он рассматривает коммуникацию как символически опосредованную интеракцию, то есть символически представленную связь между людьми. Вводя понятие «жизненный мир», ученый характеризует своеобразную трансцендентальную область, в которой происходит встреча говорящего и слушающего, или своеобразный резервуар убеждений, используемый в процессе разговоров, очень напоминающий «мир идей» Платона²⁵. Разрабатывая понятие интеракции, Хабермас приходит к заключению, что при условии взаимопонимания собеседников происходит координация коммуникативного действия и мотивированное устремление всех коммуникантов к общим интересам. Это как раз к вопросу о едином смысловом поле. То есть «коммуникативное» подразумевает наличие связующих элементов, транслирующих единые («всеобщие») смысловые структуры и обеспечивающие связь элементов социальной системы за счет энергетического обмена и наличия общей цели.

Акцент, сделанный исследователем на общих целях коммуникаторов, несомненно, позволяет затронуть онтологический аспект коммуникации, изучая ее в пространстве культуры. Вариативность используемого методологического аппарата изучения коммуникативного пространства культуры объясняется наличием

²⁴ Mead George Mind, Self and Society. Chicago, 1936. 440 p.

²⁵ История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 1218

большого количества определений культуры и концептуальных парадигм. Для решения поставленной в исследовании проблемы большое значение имеют аксиологический, коммуникативный, энергийный и семиотический аспекты изучения культуры. Уточнение понятия «коммуникативного пространства культуры» требует проведения в первую очередь анализа дефиниций культуры. Начиная с исследования этимологического происхождения слова «культура», которое изначально обозначало «возделывание» почвы, акцентируем внимание на творчески-деятельностном аспекте. Культура есть плод созидательной деятельности человека, и в этом процессе человек самоопределяется как личность, осознавая себя благодаря посреднической функции знаков языка. Интересна дефиниция Дж. Фейблмана²⁶, который под культурой понимает систему ценностей человеческого общества, отражение сущности человеческого бытия. Ценность можно понимать как «знак качества», который человек присваивает любому процессу взаимодействия с миром, максимально удовлетворяющему его потребности. То есть, можно сказать, что ценность фиксирует положительный результат в виде какого-либо знака, полученный в коммуникативной практике. Согласно Н. Гартману²⁷, ценности познаются априорно в эмоционально-трансцендентных актах теоретического познания, поэтому определенные коммуникативные практики могут быть рассмотрены как эмоционально-трансцендентные. При этом можно сказать, что процесс формирования ценности осуществляется в смысловом поле культуры, то есть в коммуникативном пространстве культуры. При этом эмоционально-трансцендентные акты обладают в отношении человека принудительной силой, что повышает степень убедительности и достоверности обнаруживаемых ценностей.

Таким образом, ценность, осознаваемая как смысл того или иного процесса, становится мотивом для дальнейшей практики и найденный смысл требует объективации. Коммуникативная практика такого рода становится культуuroобразую-

²⁶ Фейблман Дж. Концепции науки о культуре. // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 157–170.

²⁷ Гартман Н. Этика. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 1999. С. 36.

щей для человека. В этом случае ценности как пережитый коммуникативный опыт впоследствии определяют жизненные поступки и решения. Гартман предложил также модель иерархии ценностей, рассматривая ее как многомерную и упорядоченную по множеству осей. При этом место каждой ценности в этой структуре определено двумя характеристиками: «высотой» положения ценности в иерархии и ее «силой» (значимостью). Низшие ценности универсальны и обладают большей степенью принудительности, как память коммуникативных практик, ставших эталоном, определяющим поступки человека (часто эти практики составляют структуру повседневной коммуникации). Высшие ценности скорее добровольны. Высшие ценности генетически не произрастают из низших (это объясняется их коммуникативной природой, более трансцендентного свойства). Ценности существуют во взаимосвязи с другими ценностями. Гартман предложил шесть классов ценностей: ценности блага (пользы), ценности субъективного удовольствия, жизненные ценности, нравственные, эстетические и познавательные ценности. Каждая ценность формируется благодаря различным коммуникативным практикам. При этом нравственные, эстетические и познавательные ценности находятся на одном уровне²⁸. На основании заключений Гартмана можно отметить, что ценности обладают не только мотивирующей функцией для коммуникативного акта, но и определяют его значение в жизни человека и в процессе созидания культуры.

Согласно Лесли Уайту, представителю антропологической школы, важнейшей способностью человека, отличающей его от животного, является способность к символизации, благодаря которой формируется коммуникативное пространство как пространство жизни смыслов культуры. Животные посредством определенных действий и сигналов также взаимодействуют друг с другом. Но принципиальное отличие человеческой коммуникации от коммуникации животных состоит в том, что человек способен за символом-знаком видеть целое, сущностное, присущее самой идее культуры или своеобразный знак вечности. Именно акцент на этой способности человека – увидеть в знаках языка общее через единичное, ста-

²⁸ Гартман Н. *Этика*. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 1999. С. 53.

новится основополагающим для определения ракурса диссертационного исследования.

Так, например, Ю.М. Лотман²⁹ называет культуру формой общения между людьми, а коммуникация есть условие существования культуры. То есть коммуникативный процесс непосредственно должен быть ориентирован на воспроизведение в сознании каждого человека идеи целостного и всеобщего как единого культуuroобразующего смысла (Абсолютного начала). Дж.Х. Барков³⁰, рассматривая культуру с позиции эволюционной психологии, описывает ее как определенный объем информации, из которого каждый человек берет для себя некоторые единицы, обрабатывает их и использует в процессе адаптации к внешнему миру³¹. Адаптация не предполагает коммуникативную изоляцию, а напротив, подразумевает построение устойчивых коммуникативных связей с окружающим пространством, создание комфортной семиосферы. Здесь коммуникативное пространство культуры призвано через символический язык гармонизировать все взаимодействия человека с внешним миром, социумом и с самим собой. Сущностный аспект коммуникативного пространства раскрывается через функции гармонизации с миром и через смыслообразующую функцию, определяющую процесс целеполагания.

Таким образом, исходя из данных концепций, культуру можно рассматривать как информационно-коммуникативное пространство, позволяющее человеку сформироваться как личность, стабилизировать и консолидировать социум относительно общих целей. Коммуникативное пространство культуры включает в себя структурные языковые конструкции, раскрывающие смыслы культуры в процессе коммуникации, что позволяет создавать символические связи и культурную систему в целом. Учитывая определение культуры, предложенное Дж. Фейблма-

²⁹ Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. СПб.: Искусство, СПб., 1994. С. 6.

³⁰ Barkow J.H. Evolutionary Psychological Anthriology. In: Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut-London; Greenwood Press, 1994, pp. 129, 130. [Электронный ресурс]. URL:<http://cyberleninka.ru/article/n/kultura-kak-kommunikatsiya#ixzz3kmTMCgux> (дата обращения 2.03.2014).

³¹ Хотинец В.Ю. Культура как коммуникация//Вестник Удмуртского университета. 2005. Вып. 9. С.3–22.

ном, как системы ценностей человеческого общества, и теорию Л. Витгенштейна об объективной значимости (или константности) ценностей, «лежащих вне всего происходящего»³² (а значит, в духовной сфере существования смыслов бытия), отметим, что культура в этом случае благодаря своей системе константных символических форм задает устойчивые маркеры для ориентации человека в мире, посредством векторного потенциала коммуникативного пространства. Эти своеобразные маркеры культуры, транслируемые в процессе коммуникации, становятся ценностями для человека благодаря тому, что их сущностное содержание раскрывается как опыт гармоничного взаимодействия с миром. В том числе и как опыт обмена энергиями с миром. Поэтому культура может быть представлена как коммуникативное динамичное пространство, в котором человек ориентируется на маркеры-смыслы бытия, определяя логику своего развития и движения. Этот процесс можно описать метафорой, в которой человек как водитель автомобиля, для того чтобы определить цель и последовательность своего движения, обязан ориентироваться на дорожные знаки.

Коммуникативное пространство культуры особым образом раскрывается благодаря дефиниции культуры, предложенной в Германском словаре как особого пространства или условия для существования человека «способа существования человечества, подобно тому, как жизнь есть способ существования протоплазмы»³³. Под «способом» здесь надо понимать порядок действий или методы, необходимые для обеспечения условий существования человека и социума, а значит, и постоянной гармонизации с миром. Этот процесс постоянного возобновления связей всех элементов системы отчасти может быть рассмотрен через ракурс коммуникативного пространства, призванного также удерживать и стабилизировать процессы символизации, присущие человеческой природе. Тем самым культура как «вторая природа» обнаруживает себя в коммуникативном пространстве.

Возвращаясь от анализа дефиниций культуры к изучению проблемы коммуникативного пространства, отметим, что культура не тождественна коммуника-

³² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Наука, 1958. С. 95.

³³ Цит по.: Полищук В.И. Культурология. Гардарика, 1999. С. 16.

тивному пространству, но в нем раскрываются сущностные аспекты культуры. Иерархичность ценностей в культуре указывает на присутствие высших смыслов, которые определяются как базовые мотивирующие принципы самоорганизации культуры как системы. Жизнеобеспечение системы нуждается в постоянной трансляции высших смыслов. Проводя аналогию культуры с биологическим организмом, отметим, что жизнь в физическом теле обеспечивается за счет процесса постоянного кровообращения и питания всех органов. Отсутствие кровообращения приводит к отмиранию органа. Коммуникативное пространство культуры подобно кровеносной системе, которая приносит необходимые витамины каждому органу, тем самым объединяет их в единое целое, для того чтобы организм сохранял логику единого функционирования. В коммуникативном пространстве такого рода питательными веществами становятся смыслы, ценности и целеполагания культуры, определяющие практическую деятельность человека, консолидирующие социальные и индивидуальные взаимодействия.

Рассмотрение культуры как системы ценностных ориентиров – Высших смыслов, констант, транслируемых в коммуникативном пространстве, позволяет в диссертации предложить модель коммуникативного пространства культуры как своеобразной призмы, позволяющей человеку особым образом воспринимать окружающий мир и идентифицировать собственное «Я». Именно благодаря системности коммуникативной призмы человек осознает реальность как комплекс семиотических связей всех элементов мира, им воспринимаемого. В этом случае коммуникативная призма способна выступать как в роли объекта, так и в роли субъекта, особым образом настраивающего человека на восприятие окружающей среды. В том числе и деструктивно, искажая факты (технологии пропаганды). Культура, рассматриваемая нами с точки зрения организма, в котором протекает коммуникативный процесс, выполняет функцию посредника между человеком и социумом, человеком и другим человеком, человеком и смыслами бытия. Благодаря семиотическому пространству культуры человек конструирует свою символическую призму, позволяющую ему определять бытие через комплекс знаков-

символов, вписывающих его в данную культуру как «единичное» по отношению к «всеобщему».

В культурологической модели М.М. Бахтина процессу коммуникации придан онтологический статус: «быть – это общаться»³⁴. Интересно, что в теологической концепции Иоанна Зизилуса «бытие означает жизнь, а жизнь означает общение... подлинное бытие присуще только свободной личности, которая... свободно утверждает свое бытие, свою самотождественность, через событие общения с другими личностями»³⁵. Здесь акцент ставится на ценностно-смысловой общности коммуникаторов, что отличается от обычного процесса обмена информацией. Категория «смысл», представленная в философской традиции, может быть рассмотрена в одной плоскости с категорией «идеальное», поэтому в определении культуры как «идеалообразующей стороны жизни людей»³⁶ обнаруживается аспект «идеального» смыслового пространства, объединяющего людей в единое целое на основе общих смыслов бытия культуры. Об этом феномене единого смысла, носителем которого выступает социальная общность, говорил О. Шпенглер, называя его «душой культуры»³⁷. Философские открытия по отношению к феномену «идеального» были сделаны еще Платоном³⁸, а в XIX веке эту концепцию продолжил развивать В. Соловьев, который строил свою философскую концепцию на вечных ценностях – «Добро», «Благо», «Красота», «Любовь». Эти ценности определяют вектор целенаправленной деятельности человека на практике. В этом случае можно говорить об аксиологической функции культуры, проявленной в процессе коммуникации. А коммуникативное пространство культуры получает при этом аксиологическое и семиотическое измерение.

В то же время у Г. Зиммеля описано понимание культуры как «пути от замкнутого единства через развитое многообразие к развитому единству». Таким

³⁴ Бахтин М.М. Работы 1940-х – начала 1960-х гг.// Собр.соч.: В 7 т. М.: Русские словари, 1996. Т.5. С. 335.

³⁵ Зизилус И. Бытие как общение. М., 2006. С.9.

³⁶ Пивоваров Д.В. История и философия религии//Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург, 2000. 408 с.

³⁷ Шпенглер О. Закат Европы. М.: Искусство, 1993. 298 с.

³⁸ Платон. Пир// Избранное: Пер. С.К. Апт. М.: АСТ, 2006. С.78–142

образом, культура, понимаемая через призму коммуникативного процесса, проходит определенные этапы развития, включающие сначала выход субъекта за границы своего «единичного» мира ради познания окружающего «всеобщего», а впоследствии возвращение к осознанию своей индивидуальности и границ через соотнесение с категорией «всеобщего». Эта динамика идеального процесса познания отражена в знаках языка, маркирующих конструирование картины мира. Сам процесс формирования языковых маркеров – это культуротворческий процесс или идеалообразующая сторона жизни людей. Исходя из рабочего определения культуры как условия протекания коммуникативных процессов, «коммуникативное пространство культуры» это процесс формирования ценностных ориентиров, мотиваций в акте распрямления всеобщего смыслового поля культуры или Высших смыслов бытия культуры.

Изучение категории «пространство» позволяет уточнить формулировку определения коммуникативного пространства культуры. Данная категория используется как в философии, так и в естественных науках. В каждом случае раскрывается на новом исследовательском уровне. Исследуя концепт «пространства» как философской категории, можно воспользоваться таким определением, как «протяженность, место, неограниченное видимыми пределами; одна из форм (наряду со временем) существования бесконечно развивающейся материи»³⁹. При этом атрибутами материи являются структурность и системность. Под структурой понимают ее строение, под системой – внутреннее (или внешнее) упорядоченное множество взаимосвязанных элементов, определенную целостность, составляющую содержание. Содержание материи проявляется в принципах и формах ее упорядоченности. Принцип системности материи заключается в устойчивой и иерархической связи между элементами материи. К свойствам пространства относят: объективность и независимость от нашего сознания, неразрывную связь со временем, связь с движением материи, а также трехмерность, однородность и изотропность, непрерывность на макроуровне, симметрию и асимметрию, местоположение, расстояние между объектами, распределение поля и вещества, грани-

³⁹ Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 137.

цы систем. При этом пространство обладает тремя измерениями, поэтому чаще всего используется математическая модель пространства, фиксирующая его в трехмерной системе осей координат.

Возвращаясь к анализу термина «коммуникативное пространство культуры», отметим, что в философии⁴⁰ также различают понятие пространства и протяженности, если пространство трехмерно и объемно, то протяженность двумерна и моделируется математиками на плоскости с двумя осями координат.

Забегая вперед, отметим, что свойство протяженности пространства, описывающее его процессуальность и длительность на плоскости, можно использовать для моделирования системы «праздничное / повседневное», поскольку в данной системе интересна не динамика, а способ маркировки культуротворческих процессов. Отметим, что Г. Лейбниц и И. Кант рассматривали пространство как факт неделимой «интуиции» не познаваемым, в то время как протяженность исчисляема и определяется отношением объектов друг к другу. Это соотносимо и с пониманием коммуникативного пространства как смыслового поля.

Говоря о распредмечивании смыслов в коммуникативном пространстве, стоит обратиться к своеобразному аналогу коммуникативного – мифологическому пространству. Важнейшим маркером коммуникативного пространства культуры является символически-смысловое соотнесение знаков с Высшими смыслами бытия или с «всеобщим», в то же время в мифологическом пространстве миф маркирует или наделяет единичные события характером «всеобщности». Это указывает на онтологическую близость мифологического и коммуникативного пространства. В задачу мифа входит иерархическое упорядочивание человеческой жизни по отношению к Первосмыслам бытия, что близко по сущностным характеристикам функциональности коммуникативного пространства культуры.

Исследуя языковые конструкции мифа, К. Леви-Стросс выделил его структурные основы, через которые становится возможным описание коммуникативного пространства мифологической культуры первобытных племен. Мифологическое пространство рассматривается исследователем с точки зрения его разверты-

⁴⁰ Акулов А.С. Сверхкраткий философский словарь. СПб., 1999. 52 с.

вания по отношению к некоему центру. Более того, мифология этот центр сакрализует, фиксирует его как точку рождения, из которой развивается вся культура. Сакральный центр является высшей ценностью или Первосмыслом бытия. Логика такого центрирования мифологического пространства может быть применена и к коммуникативному пространству культуры. Указание на движение относительно сакрального центра содержится в самом значении слова «пространство». Так, в русской трактовке слова «пространство», соотносимого со словом «простор», непосредственно появляются такие смыслы, как «вперёд», «вширь», «вовне», «открытость», «воля», то есть обозначающие некоторое волевое или векторное движение от чего-то к чему-то.

Этимологический экскурс в изучение термина «пространство» позволяет выделить существенные моменты, необходимые для определения коммуникативного пространства культуры. Значение термина «пространство»⁴¹ как философской категории из области онтологии усложнялось на протяжении веков в зависимости от появления новых мировоззренческих концепций. Так, в языческой культуре с ее мифологическим мировоззрением феномен пространства раскрывался через противопоставления «верха» и «низа», через концепцию двоемирия физического и духовного. Концепция двоемирия возможна и в коммуникативном пространстве, поскольку есть поле смыслов и знаковая реальность, в которой эти смыслы объективируются.

В период становления философской картины мира в античную эпоху вводится понимание пространства как условия для движения атомов, а также как «естественного места, к которому стремится каждое тело»⁴². В средневековой философии пространство рассматривается как созданная в акте творения непространственная субстанция. В эпоху Возрождения появляется понятие абстрактного пространства. Такая концепция позволяет наблюдателям обосновать существование различных сакральных центров, моделирующих поливариантные реальности. В философии Нового времени популярностью пользуется идеалистическая точка

⁴¹ Никулин Д.В. Пространство //Новая философская энциклопедия: В 4 т./ Под ред. В.С. Степина. М.: Мысль, 2001. Т.3. 693 с.

⁴² Философия: Энциклопедический словарь/ Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики. 2004. С. 138

зрения Г.В.Ф. Гегеля, который рассматривает пространство как абстрактную характеристику инобытия идеи, лишенную каких-либо качественных определений и полагающую истинное во внешней рядоположенности моментов, при этом пространство действительно лишь в движении, а потому вне категории времени им не рассматривается. Коммуникативное пространство также процессуально, смысл обнаруживает себя в знаке, в процессе символизации. Категория времени здесь характеризует сам процесс коммуникации.

Начиная с исторической эпохи Нового времени эмпирическая наука разрабатывала материальную концепцию пространства, изучая его характеристики в рамках пространственно-временного континуума. В то же время термин «пространство» используется метафорически в различных гуманитарных науках как условие существования какой-либо формы бытия, описываемого обыденным языком и в нестрогих параметрах, большей частью напоминающих мифологическое описание пространства. Многозначность термина «пространство» в гуманитарных науках увеличивается именно благодаря изучению его «нематериальной природы» – духовной сферы общественной жизни, что в мифологической картине мира было связано со сферой сакрального, поэтому еще раз убеждаемся, что использование характеристик мифологического пространства вполне уместно для описания коммуникативного пространства культуры.

Обобщая вышеуказанные тезисы, выделим критерии «пространственности» в коммуникативном процессе на основе принципов построения мифологического пространства. Во-первых, пространственность придает поливариативность коммуникации, каждая из множества коммуникативных практик-реальностей концентрируется относительно своего смыслополагающего сакрального центра. Согласно принципу иерархии в коммуникативном пространстве формируются знаковые системы, благодаря которым конструируется целостное восприятие картины мира.

Во-вторых, «пространственность» придает центрированность коммуникативной практике, поскольку она осуществляется из единого смыслового источника. Эта концепция наиболее ярко представлена в трудах Г.В.Ф. Гегеля. Он гово-

рит о наличии некоторого источника, из которого развивается жизнь как некоторая Абсолютная идея, объективирующаяся в разных формах материи. Согласно логике саморазвития Абсолютной идеи, на каждом этапе объективации идеи в разных формах материи создаются свои интерпретативные практики «единичные», но при этом идея остается неизменна «всеобщее».

Этот принцип применим и к описанию коммуникативного пространства культуры. Так, в коммуникативном пространстве существует базовый сакральный смысл (Первосмысл или Высший смысл культуры), содержащий принципы существования культуры, он и распрямляется постепенно на разных уровнях бытия и различных коммуникативных практиках.

В-третьих, коммуникативное пространство, как и мифологическое, состоит из упорядоченных особым образом частей. Эта иерархическая системность уже изначально проявляется в структуре самого языка как носителя смыслов.

В-четвертых, в коммуникативном пространстве придается особое значение центральной точке пространства в силу того, что ей приписана максимальная концентрация значений по отношению к Высшим смыслам культуры. По мере приближения к центру усиливается ценность коммуникативной связи и ценность самой формы коммуникации, позволяющей осознавать человеку и социуму Высшие смыслы бытия.

В-шестых, коммуникативное пространство, как и мифологическое, существует в специфическом хронотопе, который обозначен в культуре посредством календарного цикла, с акцентом на памятные события. Коммуникативное пространство измеряемо, а значит, есть возможность рассматривать его в системе координат. В качестве частной модели, описывающей протяженность коммуникативного пространства культуры в системе координат, предлагается модель матрицы «праздничное / повседневное». Горизонтальная ось двоичной системы координат обозначает повседневную коммуникацию, ориентированную на единичные потребности человека, а вертикальная ось системы координат обозначает коммуникацию, ориентированную на Высшие смыслы бытия.

Таким образом, на основе анализа определений базовых категорий «пространство», «культура», «коммуникация» отметим, что сущностная основа коммуникативного пространства культуры состоит в сохранении и трансляции идеи «всеобщего» как структурного принципа, обеспечивающего стабильность культуры как процесса.

Коммуникативное пространство культуры, таким образом, может быть представлено в виде своеобразной модели, напоминающей призму или «социокультурную призму реальности» (СКПР). Так, представители этнологии, рассматривая проблемы коммуникации, изучают рефлексивные механизмы речевого коммуникативного процесса в повседневности, исследуют в структуре коммуникативного процесса также «фоновые» или невербальные условия коммуникации. Существенной составляющей коммуникативной практики является необходимость представления значений суждений в виде объективных свойств, признаков, приписанных реальности. Другими словами, эмпирический опыт человека, полученный в процессе взаимодействия с миром, отражается в знаках, используемых в процессе коммуникации. Знаки языка выступают как своеобразные репрезентанты объективно существующих и наблюдаемых человеком вещей и процессов. Материальная культура рассматривается в диссертации как материализация коммуникативного процесса или своеобразное отражение коммуникативного пространства. В процессе оперирования вещами человек осознает значение знаков языка, обозначающих эти вещи и процессы в коммуникативном пространстве. Тем самым коммуникативное пространство становится иной реальностью, в которой осуществляется идеальный процесс познания мира, формирования культуры и самоопределения личности. В определении культуры как идеалообразующей стороны жизни людей, коммуникативное пространство выполняет функцию, определяющую саму логику идеалообразования, ее идею и векторную направленность.

В коммуникативном пространстве культуры человек оперирует знаками, замещающими сущностные свойства предмета. Задача коммуникативной призмы

реальности состоит в определении векторного движения в поиске смыслов культуры, бытия, идеи «всеобщего».

Огромную роль информационному пространству современной культуры, влияющему на сознание человека и материальную культуру в целом, придавал Даниэль Белл. Опираясь на концепцию технологического детерминизма, он отмечал, что информация способна изменить постиндустриальное общество, и для этого не требуется социальная революция. Информационное пространство становится своеобразной реальностью, в которую погружается человек. В этом случае актуальным становится конструирование способов фильтрации информации на основе изучения процесса обработки и запоминания информации в нашем сознании.

В данном случае модель СКПР предлагается рассматривать как технологический фильтр для поступающих извне текстов и знаков, каждый из которых несет определенную идею, способную как созидать культуру личности или социокультурную систему, так и разрушать. Такая фильтрация основана на принципе соотнесения всех поступающих информационных потоков с идеей Первосмысла культуры. То есть надо сказать о специфической функции культуры, которая состоит в создании семиотического фильтра, обеспечивающего целостность коммуникативного пространства культуры. Социокультурная призма – этого своеобразный фильтр реальности, конструируемый в коммуникативном пространстве социокультурной системы, позволяющий сохранить целостность культуры в информационном потоке.

Целостность культуры определяется синхронизацией человеческих действий, стремлением к общей цели, деятельностью, направленной к воплощению общей целеполагающей идеи. Соответственно, задачей социокультурной призмы реальности является создание общей целевой установки у всех членов социокультурной общности. Сохранение механизмов СКПР (направленных на трансляцию идеи «всеобщего») обеспечивает информационную безопасность культуры. Антагонистической идеей для «всеобщего» в этом случае выступает «единичное» как поиск вектора индивидуального развития, не согласующегося с идеей

«всеобщего». Стремление человека к поиску новых смыслов бытия может привести к разрыву с общепринятым представлением о Первосмысле культуры. В этом случае он либо становится новым героем и в своей деятельности создает новую СКПР, либо, находясь в оппозиции к общепринятым ценностям, конструирует новые условия коммуникативного пространства, нарушающие целостность общепринятой культуры.

Расширяя представление о коммуникативном пространстве культуры в контексте информационной безопасности и целостности культуры, рассмотрим концепции биоэнергоинформационной картины мира, о которой пишут такие авторы, как К. Прибрам, Р. Сперри, П. П. Горяев, Л. В. Лесков, В. В. Налимов. Например, Налимов В.В.⁴³ рассматривает сознание как своеобразный фильтр, благодаря которому происходит «распаковка» смыслов и проявление их в вещественной вселенной. Момент «распаковки» смысла является по существу актом преобразования энергии или овеществление смысла посредством создания новых энергоинформационных объектов⁴⁴. Поэтому вопросы энергийной природы коммуникации напрямую должны быть связаны со спецификой природы человеческого сознания⁴⁵. (Ниже этот вопрос будет рассмотрен на примере памяти как функции сознания.)

Сконцентрируем внимание на акте «распаковки смысла» как своеобразном энергетическом переходе. Именно этот момент является ключевым для понимания функциональности социокультурной коммуникативной призмы реальности. В физике такого рода трансформация энергии описывается законами сохранения кинетической и потенциальной энергии. Обоснованием для применения данного закона физики к изучению коммуникативного пространства культуры является использование термина «энергия» в философской традиции начиная с античности.

⁴³ *Налимов В. В.* Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 287 с.

⁴⁴ *Жульков М.В.* Становление биоэнергоинформационной картины мира// Наука в центральной России, Спецвыпуск. По материалам II-й Международной научной конференции «Наука в центральной России», апрель 2013, Тамбов. С. 179–183.

⁴⁵ *Жульков М.В.* Энергетические аспекты сознания в философии XX века // Философская мысль. 2016. № 4. С.15–28.

Еще в античной триаде: «потенция», «энергия», «энтелехия» встречается аспект энергии как мера перехода движения материи из одних видов в другие, то есть вопрос «перехода» непосредственно описывается концептом «энергия». В средневековой патристике концепция «энергии» рассматривается у Иоанна Дамаскина⁴⁶, далее исихазм разрабатывает эту идею, предлагая представлять «энергию» как «благодать Святого Духа» или своеобразную силу, способствующую реализации и материализации идей. Так, без «благодати Святого Духа» невозможно исполнить заповеди, таким образом, мы здесь видим также момент «перехода» из мира смыслов в мир материи в процессе коммуникации. Интерпретируя эту концепцию в системе энергоинформационной парадигмы, можно сказать, что «благодать» является проявлением смыслового поля культуры или своеобразного «мира идей», осознается эта благодать в момент перевода идеи в знаки языка.

В естественнонаучных концепциях энергия рассматривается как «пространство-объем, заполненный энергией»⁴⁷. То есть, используя философскую терминологию, энергию можно рассматривать как движущую силу, обеспечивающую пространству онтологический статус или бытие. Для коммуникативного пространства также актуальна тема энергии, передаваемой в процессе взаимодействия коммуникаторов. Нас интересует момент, когда энергия наполняет коммуникативное пространство, объективируя его. Это сопоставимо с моментом трансформации потенциальной энергии в кинетическую. В гипотезе А.Б. Фащевского утверждается, что время есть «характеристика энергии, выражающая процесс ее изменения в некоторой области пространства»⁴⁸. Поэтому анализ любого коммуникационного процесса требует использования координаты времени.

Таким образом, вводя понятие «энергия», мы фиксируем акт объективации идеи как «процесс перехода», описываемый в модели социокультурной призмы реальности.

⁴⁶ *Дамаскин Иоанн* Точное изложение православной веры. М.: Братство святителя Алексия; Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992. 272 с.

⁴⁷ *Фащевский А.Б.* Физика энергии. // [Электронный ресурс]. URL: http://afk-intech.ru/docs/FIZIKA_ENERGII.pdf (дата обращения 02.02.2015)

⁴⁸ Там же.

Рассматривая коммуникативное пространство с точки зрения концепта «энергия» и используя принцип редукционизма, а именно – сведения логики коммуникативных процессов к законам физики, в данном случае к законам сохранения энергии, акцентируем внимание на точке трансформации энергии. Потенциальной энергией обладает тело, находящееся на определенной высоте, как только оно начинает терять высоту, приходя в движение, потенциальная энергия переходит в кинетическую, проявляемую через скорость тела, которая определяет силу кинетической энергии. Не беря во внимание другие условия процесса, отметим, что аналогом высоты – как условия существования кинетической энергии, зависимой от сил гравитации, то есть земного центростремительного движения, является уровень идеи, смысла, который находит свое воплощение в знаках языка. Этот уровень определяется степенью приближения идеи к сакральному Перво-смыслу культуры, который исторически в культурной картине мира соотносится пространственно с символом неба, «верхом». Чем ярче эта идея проявляет Перво-истоки бытия, тем сильнее у нее потенциал и сильнее кинетическая энергия, с которой эта идея воплощается или стимулирует коммуникативный процесс. Закон сохранения энергии для замкнутой системы предполагает не только превращение кинетической в потенциальную энергию и обратно, а также переход кинетической в другую форму энергии – тепловую, в случае сильного сопротивления материи, силы трения и т.д. По аналогии с коммуникативным процессом переход кинетической энергии в тепловую возможен при условии, если идея не находит адекватного символически знакового выражения, влияя на изменение эмоционального фона, который можно по аналогии назвать тепловой энергией. Максимальное разогревание системы может привести к тепловому взрыву или переходу системы в иное качество. Применительно к коммуникативным процессам для теплового взрыва можно привести аналог – конфликтную ситуацию, аномию. А переход системы в иное качество принято называть бифуркационным переходом. В этом случае система начинает самоорганизовываться относительно другой идеи, то есть потенциальная энергия задается другими Высшими смыслами.

Энергия, рассматриваемая как мера различных форм движения⁴⁹, становится ключевым понятием и для определения меры «праздничности» и «повседневности», о чем будет сказано позднее. В работе именно концепт энергии позволяет установить диалектическую связь разных сущностных аспектов коммуникативного процесса.

Рассматривая коммуникативное пространство культуры на материале относительно замкнутой социокультурной системы, описание коммуникативных процессов можно осуществить, используя концепт «энергия» как меру движения и трансформации коммуникации в знаках языка. Процесс вербализации идеи или воплощения ее в символические структуры и есть кинетическая энергия. Сила воздействия слова определяет силу мысли или ее потенциальную энергию. По мере ослабления значимости тех или иных структур можно говорить об ослаблении потенциальной энергии и перехода ее в тепловую.

Идеальный процесс мысли, протекающий в нашем сознании, свидетельствует о наличии потенциальной энергии, которая также определяет меру и задает движение сознательной мыслительной деятельности. В момент «проговаривая» своей мысли совершается тот самый переход одного вида энергии в другой, и человек формирует свое коммуникативное пространство.

Иными словами, условно обозначим пространство духовное, в котором обретают свое место смыслы и значения языка в мыслительном процессе, как пространство потенциальной энергии, а непосредственное общение – как пространство кинетической энергии. Слово «энергия» используется здесь в значениях волевой настойчивости движения к цели, способности напряжения сил⁵⁰ или меры реализации полноты идеи, то есть реализации ее качества «всеобщности». Если проводить аналогии с коммуникативными практиками, то такого рода трансформация кинетической в потенциальную энергию и обратно без потери ее в тепловую соответствует категории «напряженное отношение к жизни». Это состояние

⁴⁹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М.: Мир и Образование, Оникс, 2011. 736 с.

⁵⁰ Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Материалы для лексической разработки заимствованных слов в русской литературной речи/ Составлен под ред. А. Н. Чудинова. СПб.: Издание В. И. Губинского, 1910.

«напряженного отношения» описывает способность человека точно реализовывать высшие смыслы культуры в своей практической деятельности, не допуская расслабления, праздности, лени, приводящей к состоянию увеличения тепловой энергии и потере кинетической. То есть акцентируем внимание на том, что тепловая энергия это праздное и пустое движение, не связанное с реализацией высших смыслов культуры.

Иначе говоря, речь идет о способности сохранять чистоту процесса преобразования потенциальной энергии в кинетическую без потери энергии в форму тепловой. При этом «потенциальная энергия» рассматривается как аналог «идеального процесса», протекающего в виртуальной реальности. А «тепловая энергия» аналог бессмысленной деятельности, мотивируемой эгоистической направленностью эго или телесно-физической материей.

Многомерность коммуникативного пространства подтверждается теорией В.А. Жебита⁵¹, предложившим концепцию «нелинейной коммуникации», которая синтезирует модели коммуникации, разработанные в рамках синергетики, квантовой механики, психологии. В концепции «нелинейной коммуникации» автор дает новое решение проблемы коммуникации, утверждая, что данная теория позволит иначе оценить и интерпретировать происходящие социальные процессы в обществе, поскольку в качестве базовой основы для понимания коммуникационных процессов используются принципы энергетического и информационного взаимодействия. Так, формами энергоинформационного обмена в культурной коммуникации В.А. Жебит называет разговорную речь, письменность, а также электромагнитные волны. При этом «коммуникация» рассматривается как «природообусловленное перманентное состояние энергоинформационного обмена между объектами пространства; свойство, объединяющее все материальные и нематериальные объекты вселенной. Каждый объект вселенной является энергоинформационной системой и участником коммуникации с прочими объектами»⁵². Данная дефиниция позволяет автору сделать вывод, что существует единое пространство

⁵¹ Жебит В. Нелинейная коммуникация и социум // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psychology.ru/library/58> (Дата обращения 10.02.2015)

⁵² Там же.

коммуникации в пространстве культуры. Привлекательность теории В.А. Жебита связана именно с основополагающим понятием энергии, которое он предлагает использовать в качестве описания онтологической основы коммуникативных процессов в культуре.

Вопрос онтологического статуса коммуникативного пространства и его специфики позволяет раскрыть концепция С.С. Хоружего, который рассуждает об энергийном аспекте процесса коммуникации. Рассматривая понятие энергии из аристотелевской триады, он вводит понятие «энергии трансцендирования». По мнению С.С. Хоружего, трансцендирование включает в свою структуру акты сознания и рефлексии, что позволяет анализировать этот процесс как акт коммуникации. Философ описывает двуцентровую, биполярную онтологическую ситуацию, благодаря которой становится возможным рассматривать два источника энергии: Человека и «Внеположенного истока». Далее, изучая метафизику взаимоотношений этих двух энергийных начал, С.С. Хоружий⁵³ вводит понятие «онтодиалог». Раскрывается онтодиалог как энергетическое взаимодействие субъекта и Первоистока. Фактически в онтодиалоге осуществляется процесс взаимодействия или диалог энергий человека и энергий трансцендирования, идущих от энергии «Внеположенного Истока». Этот онтодиалог возможен исключительно в условиях синергии, объединения энергий человека и энергии Внеположенного Истока. Под «внеположным Истоком» также можно рассматривать энергию социальной общности, если идеалы социума получили статус сакральных, а также в процессе возникновения эффекта коллективной синергии тоже появляется второй энергетический центр помимо человека – своеобразный социальный «Внеположенный Исток».

Онтодиалог рассматривается С.С. Хоружим как новая форма бытия, таким образом, придается онтологический статус коммуникативному пространству как энергийной субстанции. На наш взгляд, эта модель онтодиалога подтверждает нашу гипотезу об иерархии идей, высшей и потенциально сильной идеей является сакральная идея, объясняющая сущность Первоистока. Акт трансценденции, вы-

⁵³ Хоружий С. С. Род или нерод?//Вопросы философии. 1990. № 6. С. 54

водящий человека за пределы эмпирической данности, дает возможность изменять границы культуры между реальностью и субъектностью, то есть изменять коммуникативное пространство культуры, вводя в него новые смыслы, раскрытые в процессе трансцендентного перехода – акта преобразования потенциальной энергии в кинетическую. Здесь трансцендентный опыт (мысль) подобен потенциальной энергии, а опыт реализации идей (общение) – подобен кинетической энергии.

Исходя из всех вышеизложенных рассуждений, предположим, что коммуникативное пространство культуры есть процесс энергообмена или трансформации энергии, объективированный в нашем сознании как процесс символизации.

Возвращаясь к теории В.А. Жебита, отметим тезис, раскрывающий общение как «процесс создания общей коммуникативной системы посредством согласования Целей участников для коллективного достижения новой Цели через суммирование энергоинформационных потенциалов сторон коммуникации»⁵⁴. (То есть суммирование потенциальной энергии означает приведение к единой цели или идеи «всеобщего» всех участников коллектива.) Данный тезис подтверждает правомерность рассмотрения сущностных аспектов культуры и коммуникативного пространства через биоэнергоинформационную концепцию. Надо отметить, что генезис культуры как эволюции технологии управления энергией уже рассматривался известным культурологом-антропологом Л.Уайтом⁵⁵, который, выделив три фактора культурной системы («(1) количество энергии, используемое в год на душу населения; (2) эффективность технологических средств, при помощи которых энергия извлекается и ставится на службу человеку; (3) объем произведенных предметов и услуг для удовлетворения потребностей человека»⁵⁶), отметил, что технология как средство выживания в космической системе позволяет объяснить культуру как механизм преобразования энергии, работающей на благо человека.

⁵⁴ Хоружий С. С. Род или нерод?//Вопросы философии. 1990. № 6. С. 54.

⁵⁵ Уайт Лесли А. Энергия и эволюция культуры//Антология исследований культуры. Том. 1. Интерпретации культуры. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.uni-dubna.ru/search/files/> (Дата обращения 21.01.2015)

⁵⁶ Там же.

Данная концепция рассматривает энергию как условие функционирования материальной культуры. В то же время, ссылаясь на определение культуры как способности человека к символизации, Лесли Уайт утверждает, что все энергетические процессы, обеспечивающие бытие материального мира, находят свое отражение в новых знаках языка в сфере культурных символов, тем самым объясняется внутренняя динамика культуры. Следовательно, энергия здесь рассматривается с точки зрения необходимого условия для формирования материальной культуры, а также как своеобразная «мера» культуры. Таким образом, смыслообразующая идея культуры в той или иной «мере» проявляется в объектах материального мира. В зависимости от величины «меры» – энергии, проявленной в материальном объекте, ему приписывается значение, которое раскрывает процесс отношения к базовой идее культуры, которая является основным источником энергии. То есть чем больше энергии может транслировать или коммулировать объект, тем выше его ценность в культуре. В социальной памяти сохраняются знаки и символы, содержащие «меру» потенциальной энергии, присущей объекту.

Процесс перехода потенциальной энергии в кинетическую или практика распределения значений отчасти может быть раскрыта через призму концепции «нелинейной коммуникации». В.А. Жебит акцентирует внимание на взаимодействии коммуникатора и аудитории, полагая, что этот процесс призван обеспечить энергобаланс и поляризовать систему благодаря объединению аудитории относительно общей цели. Достижение этого энергобаланса, по мнению автора, становится возможным при условии наличия единой иерархической системы ценностей у всех присутствующих. Принадлежность всех коммуникаторов к одной культуре, признание одних и тех же ценностей в их иерархическом расположении является основанием для стабилизации энергобаланса системы. Поэтому для самосохранения социокультурной системы необходимо ритуализировать события, в которых в процессе коммуникации формируется общая цель, ориентирующая энергетическое взаимодействие коммуникаторов с Первосмыслом культуры как основным источником энергии.

С точки зрения оценки культуры личности через теорию энергии, можно отметить, что культурный уровень человека зависит от способности личности распредечивать знаки и символы, непосредственно активизирующие энергообмен с Первосмыслом культуры (для космоцентрических культур примером такого «энергоносителя» является молитва). Процесс идеалообразования также может быть интерпретирован с точки зрения энергообмена с миром. Так, наиболее яркий опыт энергетического взаимодействия осознается человеком как ценность. Человек наполняется полученной в этом процессе энергией, которую он способен применить для преобразования жизни, в которой он ощущает радость. Поэтому человек будет такой опыт закреплять в традиции, в стремлении получить такой же объем энергии, повторяя удачную практику. Эта практика закрепляется в культуре как «идеал».

Фактически глобальной целью культуры является координация всех энергоинформационных систем, обеспечивающих сохранность этой культуре как единому информационному полю. Подробнее останавливаясь на такого рода практиках получения энергии, обратимся к аналогам из физики. Для описания процессов коммуникативного единения всех присутствующих относительно единой цели воспользуемся физическим понятием «резонанс», произошедшим от французского слова *resonance*, или латинского *resono* – звучу в ответ, откликаюсь, как своеобразный энергетический диалог, который в энциклопедии Ф.А. Брокгауза и И.А.Ефрона обозначен как способность тела усиливать принимаемую звуковую энергию в случае соответствия собственной и принимаемой частоты волн.

То есть при совпадении собственной и принимаемой энергии произойдет энергетический всплеск. Усиленный резонансом звуковой тон будет продолжаться более короткое время, нежели слабый звук одного изолированного тела⁵⁷. Этот короткий период резонансного взаимодействия описывается в собственных временных координатах, поэтому можно отметить особый резонансный хронотоп, наличие которого объясняется качественным отличием энергийной составляющей

⁵⁷ Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1899. Т. 52. С.481.

коммуникативного процесса в такого рода событии. Подробнее специфика этого «резонансного пространства» или «резонансной коммуникации» описана в эффекте синергии, и согласно теории С.С. Хоружего, резонанс, по сути, есть совпадение общего строя мысли коллектива или соборное единство членов социума, объединенных стремлением к общим целям и ценностям в потенциальном диалоге с Первоистокком бытия, Первосмыслом культуры.

Соответственно для культуры принципиально важным становится организация традиционно повторяющихся событий, коммуникативных практик, способных актуализировать резонансную коммуникацию, поскольку в процессе данной коммуникации будут формироваться ценности – как опыт получения энергии.

Энергийный подход можно соотнести с семиотической интерпретацией коммуникативного пространства культуры. Знак или символ здесь логично рассматривать как потенциальную энергию, которая раскрывается в процессе получения жизненного опыта взаимоотношения с миром, закодированного в знаке. Каждому объекту, созданному человеком или существующему в природе, для включения его в мир человеческой культуры дают символически знаковую интерпретацию, переводя кинетическую энергию действия с миром в потенциальную энергию знака. А процесс распрямления знака движется в обратном порядке: от потенциальной энергии знака к кинетической энергии опыта. Не забывая про тепловую энергию, отметим, что она возникает в случае некорректной интерпретации знака.

Объединение людей в рамках единой культуры происходит благодаря той жизненной энергии, которая дает жизнь сообществу и каждому его представителю. А знание языкового кода культуры позволяет всем представителям одной культуры объединять свои усилия и в условиях резонансной коммуникации получать энергию, необходимую для жизни.

Отсутствие возможностей адекватно декодировать культурный код или знак не позволяет восстановить практику энергообмена, при этом потенциальная энергия не переходит в кинетическую. Потребность декодировки значений объекта или символа является важным условием существования культуры как ком-

муникативного пространства, поскольку процесс раскодировки дает человеку возможность использования кинетической энергии. Здесь уместно вспомнить цитату из Библии, согласно которой именно Слово лежит в основе культуры как онтологический принцип существования духовной субстанции, поскольку именно через слово любой объект становится частью культуры или своеобразной семиосферы. Слово здесь как потенциальная энергия. То есть через Слово-звук и знак потенциальная энергия получает возможность в процессе его осознания быть преобразованной в кинетическую. Именно слово, имея двойственную природу двоemiрия, позволяет человеку осознавать свое духовное пространство как потенциальную энергию или как область личной свободы духа и творчества.

Таким образом, пространство культуры включает, с одной стороны материальные носители знаков, содержащие потенциальную энергию, а с другой стороны, передаваемый опыт интерпретации знаков – как практику преобразования кинетической в потенциальную энергию, которая осуществляется благодаря различным способам коммуникации. Например, в текстах К. Гирца указано на существование «культурной программы», которая сведена к семиотике и может быть рассмотрена только как диалог или социальное действие. То есть «культурная программа» как определенная установка человека или система его ценностей формируется в коммуникативных актах. Поэтому коммуникативный акт мы можем рассмотреть как переход одного вида энергии в другой.

Надо отметить, что понятие культуры охватывает все сферы человеческой деятельности, ориентированной на выживание человека в мире природного окружения, в социуме и в «космосе» своего «Я». Если использовать концепцию энергообмена, то культура предстает как деятельность, ориентированная на поддержание энергобаланса. Таким образом, культура – это процесс создания стойких самоорганизующихся энергетических систем, и в этом процессе коммуникативное пространство выполняет функцию координации перехода одного вида энергии в другой.

Исходя из предложенного анализа, можно заключить, что сущностью коммуникативного пространства культуры является принцип сохранения энергетиче-

ского баланса или динамического равновесия между идеальным пространством потенциальной энергии символов и способом материализации идеи и преобразования ее потенциала в кинетическую энергию деятельности, распредечиваемую в значениях знаков языка.

Этот принцип обеспечивается наличием: 1) иерархии символических форм в коммуникативном пространстве культуры, зависящей от потенциального заряда транслируемой идеи; 2) сакральной смыслообразующей идеи, своеобразного Первосмысла культуры или идеи «всеобщего», обладающего максимальным зарядом потенциальной энергии. Именно эти составляющие позволяют описывать коммуникативный процесс как условие для осознанного самоопределения человека как «единичного» в пространстве «всеобщего» в опыте получения жизненно необходимой энергии.

Если ранее в диссертации мы использовали понятие коммуникации, не акцентируя внимание на дифференцированности этого процесса, то введение категории «общение» позволит углубиться в структуру коммуникативного процесса. В научной литературе, объясняющей теорию коммуникации, принято разводить содержание понятий «общение» и «коммуникация», то есть коммуникация не всегда тождественна общению. Необходимым условием «общения» выступает появление общих смыслов, что в рамках теории «нелинейной коммуникации» можно трактовать как появление общих целей или осознание идеи «всеобщего». В процессе общения коммуникаторы, восстанавливая связь с общим смыслом – или идеей всеобщего, создают условия перехода потенциальной энергии в кинетическую, что также непосредственно связано с синергичным эффектом.

Категория «общения» также рассматривается как возможность для личности – «Я» обнаружить себя в другом (М. Бубер), как экзистенциальное взаимодействие между сторонами, вступающими в диалог. В этом диалоге человек выходит за рамки своего «Я», то есть за рамки своей единичности, тем самым он приобщается к идее всеобщего. При этом диалог рассматривают в двух видах: как общение (взаимодействие Я и Другого) или рационализированный диалог (передача информации). То есть в момент передачи информации приобщения к идее «всеоб-

щего» не происходит, человек сохраняет свою «единичность». Также предлагается различать диалог логический (связь между коммуникантами через сферу общезначимого) и феноменологический (контакт между персональными целостностями)⁵⁸.

Описывая структуру диалога, вспомним отмеченные М. Бубером способы восприятия другого. Первый – наблюдение, состоящее в запечатлении наблюдаемого объекта во всех его чертах, то есть человек воспринимает знак как потенциальную энергию. Второй – созерцание как пассивное рассматривание объекта, или своеобразный поиск способа перехода потенциальной идеи в кинетическую. Третий – проникновение в предмет, или воздействие предмета восприятия на воспринимающего в процессе взаимодействия. Здесь речь идет о диалоге как проявлении кинетической энергии. При этом, по мнению Бубера, обязательность ответа от собеседника непосредственно связана с пониманием ответственности перед трансцендентным, что в свою очередь обеспечивает подлинность диалога. «Ответственность перед трансцендентным» можно понимать и как стремление приблизиться к раскрытию потенциальной энергии «всеобщего». Подлинный диалог, предполагающий такого рода взаимодействие, составляет основу субстанции культуры. Подлинный диалог составляет основу коммуникативного пространства культуры, стабилизирующего социокультурную систему в целом.

Исходя из соотношения формы и содержания в диалоге, Бубер предлагает три его разновидности: подлинный диалог («наличие субстанции духа»)⁵⁹, технический диалог или цивилизационный (объективное взаимопонимание), монолог (как речь – самоутверждение). И если монолог утверждает человека в его самости или единичности, то подлинный диалог позволяет пережить единство самости как единство жизни или идею «всеобщего» как потенциал энергий.

Конституирует коммуникативное пространство культуры, обеспечивая стабильность социокультурной системе, именно подлинный диалог, он обладает центростремительной силой, поскольку в его задачу входит раскрытие потенциала

⁵⁸ *Зиновьева А.А.* Диалог с другим: М.Бубер и М.М. Бахтин//Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2011. Выпуск 2. С. 40–49.

⁵⁹ *Бубер М. С. Я и Ты//Два образа веры/ пер. В.В. Рынкевича. М.: Республика, 1995. С. 16–92.*

энергии «всеобщего». В то время как цивилизационный диалог не выполняет этой функции, поэтому в его недрах могут появляться противоборствующие основной идее практики, с центробежной силой.

В этом же ключе особенно интересно высказывание М.М. Бахтина о том, что бытие человека, бытие его сознания – диалогично. «Быть – значит общаться диалогически (именно подлинным диалогом). Когда диалог кончается, все кончается... Два голоса – минимум жизни, минимум бытия»⁶⁰. Субъект-субъектное взаимодействие описывается в диалоге, в котором, согласно М. Бахтину, происходит утверждение чужого «Я» как субъекта, и, соответственно, только в этом случае утверждение собственного «Я» как объекта. Здесь можно наблюдать также и переход энергий. В момент осознания собственной объектности осуществляется переход потенциальной энергии в кинетическую, поскольку человек раскрывает собственный потенциал, получает возможность действовать, осознавая свои поступки по отношению к другому. Этот принцип Бахтин полагает находящимся в основе самосознания человека, то есть самосознание человека диалогично, что согласуется с принципами существования коммуникативного пространства культуры как формы преобразования энергий в процессе диалога.

В итоге, раскрывая сущностные аспекты коммуникативного пространства культуры, мы можем отметить следующее:

- энергетический баланс культуры обеспечивается благодаря трансформации энергии, а именно Первосмысл культуры как потенциальная энергия объективируется и преобразуется в кинетическую энергию, необходимую для существования системы;

- ценность формируется в процессе объективации потенциала идеи «всеобщего» или Первосмысла;

- Первосмысл культуры определяет иерархию ценностей – чем ближе объективированная в материальном мире идея к выражению потенциала Первосмысла, тем выше она в иерархической структуре;

⁶⁰ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. С.434.

- социокультурная призма коммуникативной реальности фиксирует переход потенциальной энергии в кинетическую или момент объективации смысла;
- подлинный диалог возникает только тогда, когда объективируется в знаках языка потенциал идеи «всеобщего» или Первосмысла, именно на таком диалоге выстраивается устойчивая энергетическая модель коммуникативного пространства культуры;
- содержательный аспект коммуникативного пространства культуры включает иерархию ценностей культуры, запечатленную в знаках языка вербальных и невербальных символических систем.

Продолжая разговор о формировании коммуникативного пространства личности, сошлемся на концепцию И. И. Просвириной, которая рассматривает разновидности коммуникативного пространства, исходя из принципа «открытости–закрытости». В соотнесении с категориями «всеобщее» и «единичное» предположим, что «открытость» связана с «единичным», а «закрытость» с «всеобщим». Обосновывая это предположение, отметим, что по мере «открытия» коммуникативного пространства, то есть увеличения круга социальных взаимодействий, меняется специфика коммуникации. Коммуникант стремится сохранить целостность своего «я», тем самым используя цивилизационный (М.М. Бахтин) стиль общения. В то время как закрытое коммуникативное пространство характеризуется как близкое, основанное на доверии, а значит, связано с переживанием общего смысла, общей идеи или опыта проживания процесса формирования общих ценностей. При этом общие ценности формируются в условиях коллективной синергии. Сближающие людей общие ценности появляются благодаря получению совместного опыта проживания акта трансформации потенциальной энергии в кинетическую. Точнее сказать, через совместный опыт объективации идеи «всеобщего» или синергии или опыта трансценденции.

То есть формирование подлинного диалога, который стабилизирует культуру, возможно в ситуации доверия человека к собеседникам на основании разделяемых всеми общих ценностей. Без личного участия в событии (или возобновляемой его модели), которое предполагает опыт синергии, такого доверия воз-

никнуть не может, поскольку оно появляется по отношению к тем людям, которые, декларируя идею как «всеобщее», объективируют ее в своей практической деятельности. В малом коммуникативном круге (согласно классификации Про-свиркиной И.И.) благодаря единой векторной ориентации и стремлению собеседников к общей цели возможно конструирование опыта резонансной коммуникации. Из примеров такой резонансной коммуникации можно выделить праздник. В праздничной коммуникации специально конструируется такого рода резонансное общение для усиления энергоинформационного обмена. Увеличение малого круга общения связано с коллективным опытом синергии. Тогда граница, очерчивающая круг дружеского общения, будет увеличиваться, а значит, человек будет включать в свой малый коммуникативный круг (семью) как можно больше людей единомышленников.

Коммуникативное пространство благодаря наличию иерархической структуры и разных кругов общения: от доверительного круга общения к социальным случайным связям, проявляется через подлинный диалог и цивилизованный. Пространство можно представить в виде матрешки, при этом самая малая область – доверительная включает в себя сакральные ценности, структурирующие мировосприятие человека в целом. На наш взгляд, чем шире становится граница первой сакрально-интимной области, тем выше способность человека к осуществлению энергообмена с идеей Первосмысла в опыте трансцендентной коммуникации. Поскольку в этом случае идея «всеобщего» или Первосмысла становится основополагающей в жизненных ориентирах.

Второй круг коммуникативного пространства включает товарищеское коммуникативное пространство, в котором важны доброжелательные отношения, а значит, и присутствует момент согласования векторных ориентиров по отношению к сакральному центру. Этот круг обычно более всего актуализируется в праздничной коммуникации.

Третий круг предполагает коллектив профессиональный. И здесь уже появляется социальная статусность, материальные потребности, а технические, практические задачи решаются в первую очередь. То есть коммуникация ориентиро-

вана на поддержание физического механизма (или «тела») социальной структуры. Этому кругу присущ цивилизованный диалог. Праздничная коммуникация, осуществляемая в рамках этого круга, способствует социализации и пониманию статусной иерархии социума.

Четвертый круг ориентирован на публичное пространство и случайные коммуникативные связи. Это самое спонтанное в плане коммуникативных связей пространство, поскольку менее прогнозируемое, но оно ориентировано на сохранение коммуникативного баланса внутри системы в целом, и его задача - организовать социально-культурную общность, объединив коммуникативными связями всех людей. Если праздничная коммуникация сосредоточена исключительно в четвертом круге, то можно говорить о праздном празднике, не наполненном смыслами.

Рассматривая коммуникативное пространство как иерархическую структуру, обратим внимание на идею Первосмысла или «всеобщее», которая содержит потенциал для развития социокультурной системы в целом. Концепт «всеобщее» или «первосмысл» можно заменить философской категорией «абсолют». В этом случае, согласно теории Д.В. Пивоварова, появляется возможность говорить о совершенно разных социокультурных системах, поскольку на сегодняшний день принято рассматривать три формы Абсолюта: космоцентрическую, социоцентрическую и эгоцентрическую. В каждом случае предполагается свой вектор и своя энергия, основанная на потенциале объединяющей людей идее.

Постановка акцента на трех векторах духовных связей, а именно: космоцентрическом, социоцентрическом и эгоцентрическом, позволяет использовать термин «религия» в этимологическом его значении как «re-ligio» (лат. восстановление связи) для описания различных ценностных систем, благодаря которым моделируется коммуникативное пространство культуры. Так, в теории Д.В. Пивоварова⁶¹, эго-социо-космо предстают как разновидности религиозных духовных связей. Именно эти категории обозначают сам принцип связи и его коммуника-

⁶¹ Пивоваров Д.В. История и философия религии/ Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург, 2000. 408 с.

тивную природу. Эгоцентризм предполагает в качестве Абсолютного «центра доверия» или «Первоистока» рассматривать личное «Я», существующее в недрах бессознательного. Своеобразное общение с потенциальным «Я» происходит в процессе объективации собственных жизненных сил, осознание своей энергичной природы. Это абсолютное «Я» становится для человека представлением о «всеобщем». Философское обоснование эгоцентризма обнаруживается в текстах Ф. Ницше и других экзистенциалистов. Внутренний диалог с собой – это способ осознания своего «Я» как энергетического центра.

Социоцентрические способы связи и построения коммуникативного пространства ориентируются на создание разнообразных культов – как центров доверительных отношений и коммуникаций. И таких культов в социуме много, каждый из них признается в качестве Абсолюта или Первоистока, которому в обществе дан высокий кредит доверия. Перечисляя культы, отметим культ социального класса, культ государства, культ науки и техники, культ личности и культ денег. Каждый культ предполагает наличие собственной системы поддержания ценностной коммуникации или способов формирования «личного сакрального пространства» в рамках культа. Небольшой коллектив единомышленников, получивший опыт синергии коллективного взаимодействия и ценностного восприятия сакральной идеи, избирает для этого опыта символическое обозначение и сакрализует его, тем самым объединяет вокруг идеи большее количество людей, способных строить свою жизненную практику как реализацию культивируемой идеи.

Что касается космоцентрических духовных связей, то в этой группе представлен наиболее древний опыт коммуникативных практик, поскольку он раскрывается во всех мировых теистических религиях (христианство, ислам), пантеистических, языческих и атеистических (буддизм) религиях. Сакральным центром коммуникативной практики в космоцентризме выступает трансцендентное абсолютное начало.

Рассматривая эту классификацию религий в аспекте биоэнергоинформационной парадигмы, отметим, что в каждой из перечисленных религиозных систем присутствует энергоинформационный центр, обладающий максимальным энерге-

тическим потенциалом, – Абсолют, относительно которого структурируется коммуникативное пространство религиозной культуры. В зависимости от исторической социокультурной ситуации та или иная религиозная система становится в основание культуры. В этом случае социокультурная система будет стабилизироваться относительно объективации идеи избранной формы Абсолюта, понятого как Первосмысла, Первоистока или идеи «всеобщего», и доминировать в коммуникативном пространстве культуры. Поэтому, рассматривая историческую социокультурную систему, важным этапом анализа является определение доминирующей в коммуникативном пространстве формы Абсолюта или «всеобщего», посредством изучения сакрализации ключевой идеи или придания религиозным идеалам статуса священных. О механизмах сакрализации пишет Д.В. Пивоваров, позднее они будут подробнее рассмотрены. Именно сакрализованные идеалы будут определять цели коммуникации, объединяющие людей в сообщество. Одним из составляющих элементов сакрализации идеи «всеобщего» является религиозный текст, в котором раскрыты основные принципы существования Абсолютного начала, его формы проявления и способы взаимодействия с ним. Несомненно, религиозный текст является важным документом, в котором происходит объективация сакральной идеи. Но здесь акцентируем внимание на форме объективации Абсолюта или «всеобщего» – это сам текст, то есть вербальный язык.

Благодаря вербализации мысли человек осуществляет тот самый «переход» потенциальной энергии в кинетическую. Фиксируя в религиозных текстах своеобразные вербальные «технологии» этого перехода, он кодирует для читателей коммуникативное пространство, в котором становится возможным диалог с Абсолютным началом.

Резюмируя, отметим, что используя принцип взаимного преобразования кинетической и потенциальной энергии, можно описать форму материализации мысли, как преобразования потенциальной энергии в кинетическую и обратно. Кинетическая энергия при этом активизируется в процессе чувственной деятельности с объектом, благодаря которой появляется знак.

Знаковый элемент языка содержит в себе указание на собственный энергопотенциал, который воспринимается в процессе коммуникации всеми участниками взаимодействия не только вербально, но и на уровне паралингвистики. Поэтому так называемая «сила слова» зависит от его потенциальной энергии, распредмечиваемой в практических действиях. В то же время кинетическая энергия необходима для материализации идеи и для преобразования окружающей материи. Поэтому для человека творчество в коммуникативном пространстве культуры, создание языковых форм, непосредственно раскрывающих потенциал идеи «всеобщего», представляет собой духовную практику построения виртуальной реальности, обладающей мотивационной силой и энергией, востребованной в будни. При этом момент перехода потенциальной энергии в кинетическую или момент появления слова, обозначающего сущностную идею вещи, человек осознает как проявление «свободы» – сопричастности ко «всеобщему». О свободе мысли пишет и Н. Бердяев. Его фраза – «сказанная мысль есть ложь» повторяет древнюю идею, суть которой можно раскрыть в категориях «единичного» и «всеобщего». Иными словами, мысль как знак «всеобщего», которая приобрела форму «единичного» в материально-знаковой реальности, предполагает наличие субъективного ограничения идеи, лишение ее всепроникающей полноты «всеобщности», в то время как мысленная сопричастность к самой идее («всеобщему») в опыте трансцендентного диалога и есть свобода.

Процесс объективации идеи, или распредмечивания смысла описывает в своем философском тексте Э.В. Ильенков, вводя категорию «идеальное». Для философа было принципиальным утверждение об «идеальности» как о характеристике вещи, которая сформировалась в виде знака языка в сознании человека исключительно благодаря операционной чувственной деятельности с предметом⁶². То есть освоение смысла или идеи предмета происходит только после определенной практики с этим предметом или после обычной манипуляции, позволяющей определить для себя ценность этого предмета как его потенциальную способность приносить радость, как условие состоявшегося перехода кинетической

⁶² Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979. № 6. с. 128–140

энергии в потенциальную. Таким образом, можно отметить, что, моделируя социокультурную призму коммуникативной реальности, мы определяем ей статус в пространстве идеального. Анализ природы идеального в свое время проводил Г.В.Ф. Гегель⁶³, рассматривая этапы и способы объективации абсолютной идеи. Другими словами, можно сказать, что мысль, вступая в диалектическое взаимодействие с предметным миром, в процессе операционной чувственной деятельности находит соответствующую себе форму в знаках языка. Этот процесс характеризуется как идеальный, поскольку происходит в нашем сознании и обнаруживает себя в знаках языка подобно тому, как потенциальная энергия проявляется только при условии преобразования в кинетическую. Извлекаемая в идеальном процессе сущность (мысль) обретает свой собственный дом в знаках языка, каковыми могут стать обычные окружающие нас вещи, орудия практической деятельности, слова, графы, художественные произведения и т.п. Любой фрагмент материального бытия способен приобрести по мере вовлечения его в человеческую деятельность двойную жизнь, поскольку он, с одной стороны, остается элементом независимой от человека реальности «в себе» (И. Кант) (вещью, свойством, отношением), имеющим свою энергетическую потенциальную природу. С другой стороны, он начинает функционировать как знак, как репрезентант какой-либо иной реальности, то есть становится значащей для человека формой (смыслосодержащей), своеобразным знаком «всеобщего», фиксирующим акт перехода из одной реальности в другую. Такого рода символическое восприятие и интерпретация вещи позволяют человеку одновременно осознавать ее присутствие в материальном и нематериальном пространствах. Вещь как знак или символ становится уже элементом коммуникативного пространства культуры. Если первое бытие природного или социального предмета есть факт непосредственно чувственного его отражения, то бытие в форме знака является чувственно-сверхчувственным, идеальным существованием, то есть любая вещь существует в двух реальностях. В частности, социокультурная призма коммуникативной реальности маркирует пространство, в котором трансформируется практика материальной реальности в

⁶³ Гегель Г.В. Ф. *Философия искусства*. Т.3. М., 1970. 345 с.

идеальный образ. В момент осознания практики с предметом как знак этого предмета в социокультурной призме коммуникативной реальности моделируется план стратегических, тактических действий и коммуникации с окружающим миром. По отношению к внешней материально-практической деятельности знак-предмет в той или иной степени отражает идею «всеобщего». Язык, таким образом, есть атрибутивная форма существования (своего рода внутреннее пространство) идеального процесса, скрытая структура практики и умственной деятельности⁶⁴.

Структура языка подразумевает помимо знака наличие значения и смысла. Каждое из понятий фиксирует этапы операционного процесса познания сущности предмета объективной реальности. Важно различать значение («всеобщее») и смысл («единичное») знака. Совпадение содержаний их идеальных образов можно именовать значением того знака, которым оперирует собеседник. Значение интенционально вынесено вовне, субъективно проецируется на внешнюю реальность. Вместе с тем каждый в своей «единичности» по-своему переживает увиденное, сопоставляет его в памяти с образами своих знакомых, с особенностями своего персонального отношения к ним и т.д. Человек, наполняя знак («всеобщее») собственным смыслом («единичным»), тем самым конструирует собственную духовную реальность, а самое главное – он получает опыт этого конструирования как опыт духовной практики (которая в современном мире подменяется виртуальной реальностью). «Особое, направленное внутрь персонального духовного мира, отношение индивида к значению знака именуется смыслом знака. И значение, и смысл – суть тотальные параметры идеального процесса. Они различаются между собой направленностью переживаний человека: значение сопряжено с субъективным вынесением содержания идеального образа во внешний мир, а смысл есть вектор погружения того же содержания внутрь личностной духовности»⁶⁵.

⁶⁴ Жуковский В.И. Интеллектуальная визуализация сущности. /В.И. Жуковский, Д.В. Пивоваров. Красноярск: Крас.госуниверситет, 1999. С. 82.

⁶⁵ Там же. С. 87.

Этот идеальный процесс как «идеалообразующая сторона жизни людей» составляет основу коммуникативного пространства культуры и «социокультурной призмы реальности» как маркера перехода мысли в знак. Поэтому развитие языка отражает глубинные изменения как в культуре, так и в сознании человека, поскольку непосредственно является основой духовной практики и духовного развития человека. Таким образом, конструируя новый язык, человечество способно изменять свою культуру и антропологическую «духовную основу» человека. Уместно вспомнить метафору Вавилонской башни как образа построения нового человека на основе социального Абсолюта. Современный человек формируется под воздействием системы культурных кодов, позволяющих «переформатировать» антропологию посредством расширения границ идеального пространства за счет активного расширения виртуальной реальности, лишенной чувственной деятельности, а соответственно и технологии операционного познания сущности явлений. Происходит трансформация самого процесса познания, совершаемого в пространстве идеального, что влечет за собой появление множества реальностей, существующих лишь в воображении и симулякрах. Усиливается качество «единичности» в процессе коммуникации с миром, а свойство «всеобщности», получаемое в процессе коллективной чувственной операциональной деятельности, теряется. Тем самым общество атомизируется, удерживаясь вместе исключительно благодаря опосредованным виртуальным коммуникациям.

Современное коммуникативное пространство наполнено в большей степени проявлением «единичного» как объективации практического опыта, не соотносимого с идеей «всеобщего». Иными словами, Первосмыслы или базовая идея культуры перестает объективироваться в повседневной жизни и не координирует опыт идеалообазования. Человек воспроизводит знаки и значения вне зависимости от смыслообразующей идеи культуры. Основной энергообмен, ограниченный «единичностью», замыкается на человеке, усиливая его границы личности и социофобии. Современный человек, ориентированный на прагматизм, легче ответит на вопрос: «зачем нужно то или иное действие?», исходя из практических потребностей повседневности как проявления «единичного». Что касается понимания обы-

вателем значения действия в системе высших категорий «всеобщего» и ценностей культуры, то, скорее всего, на вопрос уже никто не ответит, поскольку для ответа на этот вопрос нужна духовная работа по осмыслению логики происходящих событий в культуре в целом, а также практическая деятельность, организующая познавательный процесс. Именно эта функция – «всеобщего» моделирования культуры в целом на основе базовых ценностей чаще всего реализуется в праздничном обряде или ритуале, предполагающем практическую чувственную деятельность в рамках конкретного коллектива и конкретных хозяйственных условий жизни. Через синергию «встречи» «всеобщности» и «единичности» происходит формирование ценности. Благодаря именно осмысленно-ценностному восприятию информации происходит духовная трансформация личности. Человек определяет себе место в иерархии «всеобщего», тем самым получает силы и мотивацию на определенную деятельность в качестве представителя этого «всеобщего». Именно личность как высшая цель культуры и является особым миром, который находится в динамическом развитии, от его духовной целостности зависит и гармония окружающего пространства, которое человек призван преобразовывать в процессе познания и коммуникации с миром. Поэтому язык как инструмент этой гармонизации находится в постоянной трансформации, чутко реагируя на все изменения духовной (идеальной) и материальной реальностей. (Позднее этот процесс мы рассмотрим на примере духовного пути В.Ф. Войно-Ясенецкого.) Язык представляет собой структурную основу социокультурной призмы реальности, которая подобна соляному раствору или околоплодной материнской жидкости для человека (его духа). Как и для существования младенца в утробе, человеку для жизни нужны связующие нити с центром. Именно эти две составляющие являются основой для формирования социокультурной призмы реальности, которая связывает человека с Первосмыслом культуры, питает и защищает через осознание «всеобщности».

Язык как основа социокультурной призмы реальности «.. образует в физическом пространстве практики собственное подпространство идеального, прони-

кающее вместе с тем в область духовного мира»⁶⁶. Язык в нашем понимании есть тотальное измерение человека, а разрушение языковых структур дезинтегрирует самое качество человечности. При этом континуум знаков языка составляют естественные и искусственные вещи, чувственные модальности всякой природы (цвета, запахи, звуки, вкусовые и тактильные сигналы), произвольные или условные иконические знаки. Знаки-индексы, знаки-символы и т.д. Вещи, признаки и события приобретают знаковые потенциалы, будучи включенными в идеальный процесс, в поле языковой реальности. Язык становится той базовой системой координат, благодаря которой в сплошном потоке внешних событий удается различать отдельные вещи, «измерять» эти вещи фактами, мыслить, прислушиваться к собственным духовным событиям и переживаниям. Такой подход к анализу языка представлен во многих работах М.М. Бахтина, Ю. М. Лотмана, К. Леви-Стросса, Ж. Бодрийера, В.И. Жуковского. Согласно общепринятому научному мнению, значения и смыслы языка рождаются как продукты самого языка. Они живут внутри него и не сводимы ни к внешней обозначаемой материальности, ни к внутренней духовности или трансцендентальной разумности. Значение и смысл – есть новые качества, эмердженты, возникающие в процессе взаимного отражения человека и мира по завершении идеального процесса, или составляющие суть социокультурной призмы коммуникативной реальности. Ни эталонный предмет, ни схема действия с ним, ни экстраполяция информации об эталонном предмете на более широкую предметную область, взятые сами по себе, не порождают значения и смысла. Знак становится представителем какой-то иной реальности, обретает значение и смысл лишь во взаимосвязи, в процессе взаимопроникновения всех этих вех идеального процесса⁶⁷. То есть передача смысла, формирование коммуникативного пространства культуры происходит на границе личностного жизненного мира и мира окружающей человека реальности – СКПР. Эта граница как субъект-субъектное взаимодействие обеспечивает человеку способ существова-

⁶⁶ Жуковский В.И. Интеллектуальная визуализация сущности. С. 86.

⁶⁷ Там же. С.89.

ния в мире, порождая знаки, которыми он фиксирует для себя структуры внешнего мира.

Данное теоретическое умозаключение весьма важно, поскольку, опираясь на него, можно утверждать, что целостное восприятие человеком идеи как передаваемого смысла возможно именно в процессе, в который включены и активизированы все элементы, составляющие процесс формирования эмерджента: знаки, практика, экстраполяция. Именно эти составляющие также рассматриваются как основные структурные разделы памяти – функции сознания. Таким образом, язык составляет структурную основу коммуникативного пространства, в котором знаки языка представляют собой эмердженты реальности и способ (границу) перехода потенциальной энергии в кинетическую. А человеческая память выступает как идеальное пространство, в котором получает онтологический статус социокультурная призма коммуникативной реальности.

Рассматривая мнемическую деятельность в контексте культуры, надо отметить, что культурные ценности, образцы и нормы содержатся в социальной памяти и образуют структурную основу духовной культуры общества. Формирование личности также непосредственно связано с развитием памяти. Теоретическая модель, описывающая структуры разделов памяти, позволяет рассмотреть технологический процесс запоминания, а также осознанного восприятия идеи в процессе практики. В работе Соколова А.В. выделено пять разделов модели памяти: образный, семантический или словесно-логический, аффективный, моторный, самосознание. Для каждого из условных разделов в модели памяти существуют свои ограничения по воспринимаемым знакам языка, структуре и форме передаваемой информации. Надо сказать, что человек считывает все системы знаков, при этом они не всегда выражают общую идею, в то время как в случае целостной гармонизации всех видов знаков и коммуникативных каналов относительно одной общей идеи возникает эффект когерентности или синхронизации, что позволяет создать в памяти устойчивую картину, ценность знака. Когерентность либо конструируется или может быть стихийна. Такого рода резонансный всплеск способствует формированию ценностного отношения к идее, реализуемой в когерентном

взаимодействии. Момент случайной синхронизации всех каналов восприятия может быть сопоставим по силе и значимости для формирования картины мира с «бифуркационной точкой», поскольку в этот момент происходит формирование новой ценности, влияющей на последующую практическую деятельность или мировосприятие. Поэтому целенаправленное создание когерентного сообщения призвано обеспечить все условия для формирования ценности как знака или формы объективации «всеобщего».

Описание условных разделов памяти⁶⁸ позволяет уточнить структуру модели социокультурной коммуникативной призмы реальности, поскольку позволяет учесть условия, при которых мысль облекается в форму знака, происходит трансформация энергии. Фактически ценность формируется при условии резонанса всех структурных элементов памяти. Конструирование такого рода резонанса позволяет управлять процессом формирования ценностей. Следовательно, структурные элементы памяти рассматриваются в качестве маркеров социокультурной коммуникативной призмы реальности. Первый элемент – образный раздел включает «память о восприятиях и представлениях, полученных благодаря органам чувств», здесь содержится информация об аудиальных, визуальных картинках различных событий, произошедших с человеком в жизни. По скорости восприятия это самый оперативный раздел памяти, поэтому часто манипуляция сознанием осуществляется через визуальные образы, предлагаемые зрителю.

Семантический раздел включает «память на слова, понятия, высказывания, абстрактные идеи – память о языках, текстах и знаниях, выраженных на этих языках». Этот раздел раскрывает специфику памяти, связанную с формированием логического мышления, поскольку, как уже было сказано ранее, человек осознает себя в знаках языка и способность к символизации и словесной деятельности принципиально отличает человека от всех живых существ. Необходимо отметить, что в основе каждой культуры лежит сакральный текст, в котором вербализованы все ценности данной культуры, представление о «всеобщем» или Первосмысле, и благодаря этому тексту сохраняется семантическая основа культуры как духовной

⁶⁸ Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Михайлов, 2002. С. 102.

целостности, обеспечивающей человеку гармонию с миром, да и целостность личности.

Аффективный раздел памяти хранит положительные и отрицательные эмоции, «память сердца». Этот раздел памяти отзывается на эмоционально переданную информацию или спровоцировавшую ту или иную эмоцию в самом человеке. Надо сказать, что проявление яркой эмоции как реакции на информацию можно сопоставить с выплеском энергии тепловой или кинетической. Кинетическая энергия впоследствии преобразуется в потенциальную, проявится это появлением мотивации к деятельности. А тепловая энергия не преобразуется в потенциальную, а растрачивается в бессмысленной деятельности. Проявляется этот процесс как эмоция, не получившая адекватного выхода. Чаще всего именно язык искусства приспособлен для конструирования эмоционального восприятия, поэтому он используется в ситуации необходимости усиления ценностного отношения к передаваемой информации. Этим объясняется огромное значение искусства для культуры. Художественный язык обладает всеми средствами для создания резонансного эффекта при передаче сообщения.

Проблема аффекта и аффективного восприятия изучена достаточно полно. Еще начиная с рубежа XVIII–XIX веков философы изучали формы сильного воздействия на сознание человека. Исследователи проводили анализ феномена революционно настроенных масс, действующих в состоянии эмоционального подъема. Потому и управление аффектом становится важной социологической проблемой, сформулированной теоретиками как феномен «толпы». Таким образом, в этих исследованиях было доказано, что «эмоционализация» сообщения оказывает манипулятивное воздействие на человека.

Моторный раздел памяти включает реакцию «на данные стимулы, управляющие поведением»⁶⁹. Здесь акцент поставлен на практическую деятельность человека по отношению к познаваемому объекту или «активно-познающую операционную деятельность (Э.В. Ильенков). Именно благодаря деятельности происходит формирование в сознании сущностных признаков объекта. Поэтому вни-

⁶⁹ Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Михайлов, 2002. С. 103.

мание к этому разделу должно быть пристальное. Эта деятельность по-сути есть проявление кинетической энергии. Деятельность должна быть синхронизирована с визуальным и вербальным отделами. В противном случае ее отсутствие, как, например, в виртуальном пространстве интернета, не позволяет сохранять в памяти объект и не создает ценностного отношения к объекту. Более того, исключение операционно-чувственной деятельности в процессе виртуализации коммуникативного пространства культуры и распространения цифровой коммуникации разрушает структуры памяти. Моторный раздел памяти обнаруживает себя в телесных знаках языка, в движении, жестах и т.д. Не случайно в любом празднике обязательно моделируются ритуальные действия, усиливающие эффект вербальных и визуальных сообщений. Через семиотику языка тела также происходит осознание сущностных качеств объектов реальности.

Самосознание – это раздел, отвечающий за сохранение самоидентичности своего «Я», своей «самости». Прежде всего процесс идентификации осуществляется посредством соотнесения своей «единичности» со «всеобщим», через качества которого осознается собственное «Я». Это самый сложный раздел, поскольку в нем осуществляется синтез всей информации и совершается «переход» энергий в процессе распрямления знака, формируется СКПР. Таким образом, все разделы памяти участвуют в восприятии информации и усиливают друг друга. Резонансное или когерентное восприятие позволяет надолго запечатлеть в памяти получаемые смыслы, а также впоследствии ими руководствоваться. Человек в коммуникативном пространстве осознает общепринятые ценности, на которые он ориентируется. Для социокультурной системы важно, чтобы в человеческой памяти постоянно поддерживалась основополагающая для культуры система ценностей. Поэтому традиции и ритуалы призваны к возобновлению коммуникативных практик, способствующих регулярному запоминанию базовых идеалов.

Постоянное возобновление такой устойчивой традиции актуализации памяти о ценностях позволяет человеку ощущать стабильность собственной жизни. Поэтому, возвращаясь к идее формирования социокультурной призмы коммуникативной реальности как идеального процесса или духовной жизни личности, по-

вторим, что важным условием сохранения в памяти ценностных установок, моделирующих жизненную практику человека в социуме, является регулярная и системная актуализация всех разделов памяти относительно идеи «всеобщего». Память выполняет функцию контроля, актуализируя систему ценностей в сознании человека.

Следовательно, коммуникативный процесс, рассмотренный как способ трансляции основополагающих ценностей, требует ритуальной или традиционной закреплённости и повторяемости в культуре.

Предложенная модель памяти как функция социокультурной призмы реальности, позволяет выстраивать анализ призмы (СКПР) посредством изучения способов трансляции информации по различным воспринимаемым каналам памяти (аудиальном, вербальном, кинестетическом, образном). Поэтому значение любого события в коммуникативном пространстве культуры определяется его способностью воздействовать на память, вызывать яркие эмоциональные ощущения (необходимость аффективного раздела).

В диссертационном исследовании акцент сделан на изучении именно праздничного события в сопоставлении с повседневностью как наиболее запоминаемого и обладающего творческим потенциалом. В то же время в современных условиях глобализма можно отчетливо наблюдать эксперименты над памятью и манипуляцию сознанием людей, осуществляемые с помощью технологий конструирования социокультурной призмы с целью создания «нового» общества «потребителей». В качестве одной из манипулятивных технологий можно назвать тенденцию заполнения, «забивания» памяти множеством не связанных друг с другом информационных блоков (ЕГЭ – система, используемая в образовании). Каждый информационный блок рассматривается как «единичное» явление, а не в контексте «всеобщего». Человек утрачивает практику соотнесения «единичного» и «всеобщего».

Резюмируя выводы по параграфу, отметим, что:

– коммуникативное пространство культуры открывается в новом ракурсе исследования благодаря определению культуры как деятельности, ориентирован-

ной на поддержание энергобаланса, посредством формирования общих целей, удерживающих консенсус в социальных и других коммуникациях. Если культура – это процесс создания стойких самоорганизующихся энергетических систем, то в этом случае сущностью коммуникативного пространства культуры является принцип сохранения энергетического баланса или динамического равновесия между процессами символизации и объективации идеи. Этот принцип баланса обеспечивается наличием: 1) иерархии символических форм в коммуникативном пространстве культуры, 2) сакральной смыслообразующей идеи. «Коммуникативное пространство культуры» это процесс формирования ценностных ориентиров, мотиваций в акте распрямления всеобщего смыслового поля культуры или Высших смыслов бытия культуры;

– сущностная основа коммуникативного пространства культуры состоит в сохранении и трансляции идеи «всеобщего» как структурного принципа, обеспечивающего стабильность культуры как процесса;

– содержание коммуникативного пространства раскрывается в процессе объективации энергетического потенциала в системы знаков, и дифференциация их по степени сакральности в логике центрично-иерархичной модели мира;

– социокультурная призма коммуникативной реальности – это модель, маркирующая посредством вербальных и невербальных знаков момент объективации идеи в форму знака. Акт объективации идеи есть «процесс перехода», описываемый в модели социокультурной призмы реальности.

Модель призмы как динамичная система обладает сакральным центром и периферийным пространством, сакральный центр более энергоёмкий по отношению к периферии, что влияет на формирование иерархии ценностей. Чем больше энергии может транслировать или коммулировать объект, тем выше его ценность в культуре. В социальной памяти сохраняются знаки и символы, содержащие «меру» потенциальной энергии, присущей объекту.

Для социокультурной системы принципиально важным становится организация традиционно повторяющихся событий, коммуникативных практик, способ-

ных актуализировать резонансную коммуникацию, поскольку в процессе данной коммуникации будут формироваться ценности – как опыт получения энергии.

В зависимости от социальной исторической ситуации в качестве сакрального центра выступает система духовных ценностей: космоцентрической, социоцентрической или эгоцентрической религиозных систем. Предложенная модель памяти как функция социокультурной призмы реальности позволяет выстраивать анализ призмы (СКПР) посредством изучения способов трансляции информации по различным воспринимаемым каналам памяти (аудиальном, вербальном, кинестетическом, образном). Поэтому значение любого события в коммуникативном пространстве культуры определяется его способностью воздействовать на память, вызывать яркие эмоциональные ощущения (необходимость аффективного раздела).

Использование синергичной парадигмы, предполагающей объяснение эффекта усиления энергии в процессе согласования (синхронизации или резонанса) всех сил системы, позволяет сделать вывод о том, что коммуникативное пространство культуры выполняет функцию посредника между пространством «идеального» (духовной) и материальной действительностью. Социокультурная призма реальности призвана обеспечить принцип равновесия культуры как условия существования человека за счет институализированных механизмов, раскрываемых в виде технологии сакрализации ценностей или формирования глубинных структур памяти.

1.2. Праздничность и повседневность как феномены культурной коммуникации

Функциональность праздничного и повседневного в коммуникативном пространстве культуры определяется, исходя из определения коммуникативного процесса как способа трансляции основополагающих ценностей. При этом, учитывая энергичный аспект процесса коммуникации, отметим, что в культуре существуют события, благодаря которым формируется идеал и благодаря которым этот

идеал координирует социокультурные процессы в обществе. Чаще всего яркие эмоционализированные события связаны с праздником, а регуляция и координация социокультурной жизни актуальна в повседневности. Энергичный аспект коммуникативности позволяет дифференцировать способы получения и трансформации энергии в условиях праздника и в условиях повседневности. Последовательно анализируя концепты «праздничное» и «повседневное», выделим особенности коммуникативного пространства праздника и повседневности.

Этимология⁷⁰ слова «праздник» выводится чаще из слов «пустой», «порожний», «праздный», при этом акцент сделан именно на внутренней пустоте, на свободе от рутинной деятельности или незаполненности внутренней формы. Эта трактовка более популярна для русской версии, в то время как в западноевропейских языках, в структурной основе которых содержатся латинские корни, праздничность обозначается как «feriae» или отдых и каникулы, а также «festum» как особое торжество, блеск. То есть здесь больше указана внешняя форма и отчасти функциональная специфика праздника, проявленная в высоком эмоциональной составляющей. В современной трактовке праздника актуальными становятся и другие варианты истолкования как, например, связь веселья с определенным сакральным ритуалом и конкретными действиями⁷¹. В этом случае интерес представляет сам сакральный ритуал, поскольку является тем самым праздничным коммуникативным пространством, благодаря которому можно говорить об энергичной составляющей события.

Таким образом, праздничная деятельность отличается от повседневности высоким эмоциональным фоном, а коммуникативные стратегии праздника посредством ритуалов и традиций транслируют ценности и идеалы. Праздник, понимаемый как потенциальная форма, которая должна быть наполнена, раскрывает содержание идеи свободы как полноты бытия. А значит, праздничность – это конструирование коммуникативного пространства культуры, в рамках которого человек, принимая высшие смыслы культуры как ценность, осознает их как усло-

⁷⁰ Жигульский К. Праздник и культура. М.: Наука, 1985. С. 127.

⁷¹ См.: Альтернативная культура. Энциклопедия. М.: Ультра Культура, 2005. С. 129.

вие снятия повседневных рамок, ограничивающих свободу. Примером такого разговора о высших ценностях как переживания состояния свободы является художественный язык искусства. Именно в творчестве автор и зритель отрываются от обыденности, созерцая высшие смыслы в символике знаков. Язык искусства ориентирован на эмоциональное сопереживание произведению, что в свое время является способом трансляции смыслов бытия культуры. Свобода как признак «праздничности», актуализированная в процессе диалога с произведением искусства, указывает на возможность именно через произведения искусства выделить особенности конструирования коммуникативного пространства праздника. Сам процесс диалога произведения и зрителя в коммуникативной традиции праздничного ритуала указывает на то, что праздничность должна быть рассмотрена в собственном хронотопе, который основывается на сиюминутном переживании события. Категория «свобода» в ее соотнесении с «праздничностью» будет рассмотрена ниже.

Отметим также, что праздничная деятельность связана с конструированием коммуникативного пространства «здесь и сейчас» (в то время как для повседневности важна ориентация на «будущее»). Функциональность праздника проявляется как условие для получения практики осознания человеком сакральных ценностей культуры как высших смыслов бытия. Сакральное здесь понимается как «священное», или непосредственно относящееся к избранной в культуре той или иной форме Абсолюта, своеобразный репрезентант Абсолюта. Это может быть «сакральный» кодекс партии или «сакральное» фото харизматичной личности. Сакральность праздничной коммуникации предполагает актуализацию в коммуникативном пространстве, прежде всего, основополагающей ценности культуры или Высших смыслов бытия культуры. Так, в одной из трактовок, в древнееврейской традиции «праздник» звучал как «хаг»⁷², то есть слово семантически производное от глагола обозначало танец. Прежде всего речь шла о танце вокруг алта-

⁷² Жигульский К. Праздник и культура. С. 127.

ря, поэтому в телесной практике коммуникативного пространства указывался сакральный центр как символ самой идеи жизни.

Обобщая все характеристики праздника, можно сказать, что праздник исторически складывается как ритуальная коммуникация, детерминированная сакральной идеей и раскрываемая в строго закреплённой схеме действия, представляющей логику развертывания смысложизненной идеи культуры с целью восстановления духовной связи с источником жизни – сакральным центром, обеспечивающим систему культуры энергией. Праздничный хронотоп построен с учетом строгой обрядовой регламентации всех действий в праздник и синхронизации коммуникативных каналов. Такая синхронизация характеризуется иногда появлением состояния транса, который сопутствует переживанию опыта трансценденции.

Акцентируя внимание на условии нацеленности на общую идею всех участников праздничной коммуникации и обязательной ритуально-обрядовой синхронизации коммуникативных усилий, отметим, что в данном случае конструируется эффект синергии. Такого рода смысловое поле, актуализированное в синергичной коммуникации, позволяет человеку выйти за рамки своей рациональности в сферу трансцендентного, что и осознается как свобода⁷³. Здесь эффект синергии неразрывно связан с ощущением «свободы», поскольку он указывает на появление новой энергии, которая усиливает действия группы, позволяя человеку пережить себя частью целого, тем самым увеличить границы собственного «Я». Это ощущение свободы как опыта трансценденции маркирует появление нового знака в коммуникативной призме реальности, фиксируя энергетический переход. Более того, трансцендентный аспект коммуникации рассматривается исследователями (Гадамер Х.-Д.) как наиболее важное условие процесса формирования ценности в человеческом сознании. Поэтому «праздничная коммуникация», в которой возможно получение трансцендентного опыта непосредственно, становится формой трансляции и осознания духовных ценностей, формой передачи

⁷³ *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования. М.: Наука, 1978. 392 с.

смыслов культуры. Соответственно «праздничная» полнота в противовес «праздничной» пустоте отличается наличием трансцендентного опыта, маркируемого человеком как состояние «свободы», расширяющей границы личности до принятия идеи «всеобщего».

Если воспользоваться математической системой координат и обозначить ось праздничности, то корректно рассматривать вертикальную ось «У» как праздничное устремление к высшим смыслам бытия. Именно высшие смыслы бытия, раскрываясь человеку в опыте трансценденции, маркируются знаком «свободы».

Таким образом, с одной стороны, праздник располагает временем, не занятым рутиной, ориентированной на бытовое пространство, а значит, это время предназначено для трансцендентного поиска полноты бытия или свободы как полноты проявления «всеобщего». А с другой стороны, праздник предполагает деятельность, ограниченную ритуалом или обрядом, позволяющим вывести праздничную коммуникативную практику на иной уровень социокультурной деятельности, что позволяет говорить о праздничности как о специфическом «коммуникативном пространстве». Это пространство характеризуется наличием потенциальной возможности для всех участников получить опыт трансценденции, транслировать и формировать культурные ценности, стабилизировать социокультурное пространство, выпустив наружу «лишние» эмоции.

Идея свободы в этом случае маркирует опыт трансценденции как опыт «снятия» личностных границ. Отметим, что оппозицией «праздничности» как полноты выступает «праздность» как пустота. С точки зрения синергичности и трансценденции пустота или «праздность» маркирует коммуникативное пространство, лишенное опыта объективации идеи «всеобщего» в связи с отсутствием трансценденции. При этом человек замыкается в опыте «единичности», стремясь через него получить свободу действий.

Рассматриваемая категория «свободы» (свободы в размыкании личностных границ до пределов «всеобщего») как маркера коммуникативного пространства «праздничности», в диалектике «праздничного» и «повседневного» позволяет

обозначить функциональные особенности коммуникативного пространства повседневности. В этом случае категория «свобода» может быть представлена через концепт «единичное». Анализируя дихотомию «праздник и повседневность», надо отметить, что в повседневной жизни человек находится в процессе оформления своих границ и в поиске «единичной» или личной свободы, а потому постоянно преодолевает сопротивление внешнего мира, отстаивая свои границы. Его личная свобода ограничена социальными, материальными, индивидуально-психологическими условиями, адаптируясь к которым человек организует ритм коммуникативного пространства повседневности, поэтому стремление к свободе в «единичном» мотивирует деятельность в повседневности. В то же время как в празднике человек получает ощущение свободы во «всеобщем». Диалектика «всеобщего» и «единичного», маркируемая через категорию «свободы», составляет концептуальную основу для анализа диалектики «праздничности» и «повседневности». Дихотомия данных категорий конструирует условные рамки для модели коммуникативной матрицы, определяющей логику процесса идеалобразования в культуре.

Наиболее запоминающийся образ матрицы был воспроизведен в художественном фильме «Матрица». Так, с помощью создания художественного образа матрицы авторы кино обозначили наличие границ, которые человек формирует в собственном сознании. В нашем случае это границы, обозначенные моделью социокультурной призмы реальности, которая ограничивает процесс идеалобразования. Философский анализ категории «свобода» позволяет объяснить корректность применения понятия «матрицы» и обозначить ее системные культуросозидающие свойства, в том числе касающиеся обретения человеком духовной свободы.

Сама категория «свободы» в силу ее трансцендентной природы находится на пике научного интереса. В немецкой философской традиции, например у Г.Фихте, «свобода» описывается как осознанная необходимость. Можно отметить, что данное определение тяготеет к пониманию свободы во «всеобщем». И. Кант раскрывает трансцендентную природу свободы, понимаемую лишь через

опыт переосмысления системы запретов, рамок и ограничений. То есть и здесь «свобода» во «всеобщем» осознается через осмысление системы запретов, и, соответственно, принятие этих запретов как личных жизненных принципов обеспечивает человеку понимание свободы «во всеобщем». У В.Ф. Гегеля свобода рассматривается через понятие Абсолютной идеи, которая, находя соответствующую ей материальную форму, осознается человеком как свобода. В то же время личная свобода раскрывается философами как способность управлять своим естеством и чувственной материей, подчинять материальные желания логике духовного саморазвития, что созвучно со свободой в «единичном». Продолжая разговор о свободе в контексте рассуждений Гегеля о саморазвитии Абсолютной идеи, вспомним основной движущий принцип диалектики, изложенный им в теории рефлексии. Если интерпретировать теорию Гегеля, но заменить понятие Абсолютной идеи понятием «свобода», то фактически мы также приходим к заключению, что свобода как духовная субстанция объективируется и осознается только в условиях строгого соответствия материальных форм логике воплощаемой в них идее⁷⁴. Поэтому идея свободы становится своеобразным вектором, ориентированным на объективацию сакральных смыслов и целей. Идея свободы, таким образом, подобна потенциальной энергии, преобразование которой позволяет человеку изменять окружающую среду через изменение своего отношения к миру. Праздничность характеризуется осознанием Абсолюта или Высших смыслов культуры как свободы, а повседневность как форма реализации полученного откровения и ценностей в «единичной» ежедневной практике.

Понятие «свобода» в своем общем значении понимается как независимость от общепринятых правил⁷⁵ и возможность действовать по-своему⁷⁶. То есть в данном определении раскрыт аспект свободы в «единичном». В то же время именно свобода как «всеобщее» призвана быть основным потенциалом для разви-

⁷⁴ Русия Г.И. Свобода – смысл жизни: Автореф. дис. ... д-ра филос наук. Тбилиси, 1981.

⁷⁵ Нерсесянц В.С. Философия права. М.: Издательская группа НОРМА - ИНФРА. М, 1998. С. 24.

⁷⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. Т. 4. С. 32.

тия культуры как системы. Свобода во «всеобщем» более полно описана Г.В.Ф. Гегелем⁷⁷. Так, он считал, что в разговоре о свободе люди используют абстрактные понятия, поэтому все государственные системные принципы и ограничения воспринимаются как ограничение свободы. Соответственно, напротив, ограничивая абстрактную свободу, человек достигает ее сущности и утверждает саму свободу. Таким образом, из логики Гегеля следует, что принятие максимальных рациональных ограничений позволяет выйти на уровень понимания и осознания истиной свободы во «всеобщем», а это значит, что свобода никогда не может быть характеристикой материальной субстанции и не достижима как свобода в «единичном». В разговоре же о праздничности и повседневности как о свободе «всеобщего» и свободе «единичного» мы приходим к заключению, что только в условиях праздничности как опыта трансценденции человек может осознать свободу во «всеобщем», принимаемую за истинную свободу. Более того, далее философ акцентирует внимание на том, что истинная свобода возникает только при субъективном осознании невозможности нарушения законов социальной жизни как объективации «всеобщего». Повиновение законам, составляющее структуру повседневности, рассматривается им как жизненная необходимость, поскольку сами законы социальной жизни есть реализация абсолютной идеи или «объективация свободы». В то же время ступенью к пониманию такой полноты объективации свободы как «всеобщего» является свобода в «единичности», осознаваемая в практике повседневности.

То есть законы для культуры (или реализация идеи «всеобщего») подобно тому, как тело для души (проявление сущностного начала человека как «единичной» формы «всеобщего») объективирует идею свободы «всеобщего», что позволяет создавать условия для развития духовной жизни человека в неразрывной связи со «всеобщим». Диалектическое взаимодействие свободы «единичного» и свободы «всеобщего» проявляется, например, в форме процесса индивидуализации и социализации. Состояние свободы «всеобщего» осознается как трансцен-

⁷⁷ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. [Пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц; Авт. вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсесянц]. М.: Мысль. 1990. С. 203.

дентный опыт, получаемый человеком в случае добровольноосознанного принятия жесткой системы ограничений как объективированной формы свободы.

Иными словами, в условиях существования человека в социокультурной системе обрести свободу он может только в том случае, когда органические и технические структурные принципы взаимодействия внутри системы станут сакральной частью его субъективной культуры, а точнее, социокультурной призмой реальности. Освоение этих системных технологических и органических законов и правил требует ежедневного и кропотливого труда, составляющего суть практики повседневности.

Так, современные исследователи философии права отмечают, что искусственное создание рамок, ограничивающих свободу действий человека, необходимо прежде всего для формирования системы внутреннего самоопределения личности, которое осуществляется благодаря появлению внутренних ограничений, сформированных под воздействием внешних ограничений⁷⁸. Не случайно высокий уровень культуры присущ социокультурным системам, в которых действует система жестких запретов и рекомендаций, благодаря которым формируется высокий уровень внутреннего самоограничения, определяемого законами социальной жизни как формы ценностной объективации «всеобщего».

Согласно И. Канту и Г. Фихте, субъективное понимание свободы непосредственно раскрывает ее как рациональное осознание необходимости ограничений, а объективное понимание свободы осуществляется в законах социальной жизни, с помощью которых можно определить каждому человеку свою сферу деятельности, согласованную с целостной системой устройства гармоничного социума⁷⁹ как «единого». Сфера повседневности в этом случае определяется системой нормирования и ограничений, которые человек в процессе своей деятельности должен принять как органичный образ жизни, преодолевая стихийность своей «единичности».

⁷⁸ Малинова И.П. Классическая философия права. Екатеринбург: УрПОА, 1997. С.23.

⁷⁹ Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Наука, 1993. 478 с.

Философское осмысление свободы в немецкой классической школе заключается в идее диалектики свободы как сущности (потенциала) и свободы как явления (кинетического движения). Основываясь на этом диалектическом понимании свободы, можно вывести принципы диалектики праздничности и повседневности. Так, снимая напряжение повседневности, праздничность призвана передать человеку опыт подлинной свободы «во всеобщем» через синергию коммуникативного пространства. В то время как повседневность ориентирована на опыт преодоления «единичной» стихийности благодаря ритуализации ежедневной практической деятельности, осуществляемой в строгих рамках.

Так, Г.В. Ф. Гегель писал, что свобода субъекта заканчивается на границах свободы другого субъекта, поэтому важно исследовать сам феномен границы, которая формируется в коммуникативном пространстве культуры. Если использовать модель социокультурной коммуникативной призмы реальности, то речь идет о границе как об «энергетическом переходе», который у Гегеля описывается в теории рефлексии. Рефлексия осуществляется как субъект-субъектное взаимодействие (или диалог в коммуникативном пространстве культуры), в результате которого появляется эмерджент – знак реальности, замещающий в нашем сознании все чувственные и полученные в опыте представления о субъекте. Знак как маркер осознания реального опыта в субъективном мире личности. Эмерджент есть репрезентант реальности и знак диалектического тождества, в котором получает форму идея свободы как смысл бытия. В этом идеальном процессе, происходящем в сознании человека, можно выделить принципиальные аспекты праздничного и повседневного. Так, праздничное есть репрезентант реальности, как опыт гармонизации чувственных ощущений в определенной системе знаков. А повседневное характеризует сам длительный процесс диалога, практического опыта, в результате которого уже появится эмерджент. Поэтому процесс получения практического опыта, получения чувственных ощущений диалогичен и связан с взаимодействием с субъектом или объектом, а потому требует особого «напряженного отношения» или, по сути, является проявлением кинетической энергии.

Идея свободы, рассматриваемая как потенциальная энергия, в процессе репрезентации (осознания реальности в знаках языка) преобразуется в кинетическую, проявляясь в творчестве культурных форм. Об этом корректно сказал Н. Бердяев, последовательно включая в свою философию древнюю восточную мудрость о том, что культурная форма это «остывшая свобода»⁸⁰ личного духа. Поскольку праздничное здесь характеризуется как акт перехода из мира идей в мир объективированных форм, то и в любом празднике можно встретить указание на этот момент «перехода» из одной реальности в другую, поддерживаемый праздничным хронотопом.

Таким образом, отметим, что человек воспринимает идею свободы как высшую трансцендентную форму бытия, которая существует в виде непроявленной потенции. В момент объективации идеи свободы человек стремится преодолеть сопротивление материальности нашего мира, но при этом не достигает полноты бытия в силу ограниченности коммуникативных практик, языковых способов выражения опыта трансценденции. Этим объясняется такой принцип, характеризующий повседневность, как «напряженность» или стремление преодолеть сопротивление материи в процессе объективации идеи свободы или идеи «всеобщего». Надо сказать, что для праздничных ритуалов и обрядов характерен процесс консервации традиции. Это объясняется тем, что транслируемые из поколения в поколение ритуалы и обряды были сформированы как опыт эмерджента, позволяющий включать в социокультурную призму реальности социального большинства всеобщие сакральные ценности, объективирующие идею свободы. То есть праздничные коммуникации позволяют человеку почувствовать сопричастность к идеям свободы через синхронизацию усилий всего социума. Момент осознания своеобразного праздничного «перехода» в другую реальность воспринимается как трансцендентное состояние, приводящее в восторг. Это является главной целью всего праздничного ритуала, поскольку в этом и есть момент объективации идеи свободы.

⁸⁰ Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.

В диалектике праздничности и повседневности идея свободы выполняет регулирующую функцию, но в координатах «всеобщего» и «единичного». Свобода, проявленная как объективация Высшего смысла культуры «всеобщего», стабилизирует социальные коммуникации, в то время как свобода, проявленная как «единичное», атомизирует социум. Соотношение праздничности и повседневности также будет зависеть от выбора направления в поиске свободы и путей ее объективации. Объективация свободы в «единичном» ориентирована на трансформацию материального мира и поиск источника энергии в материальном мире. В то время как объективация свободы во «всеобщем» способствует формированию крепких социальных коммуникативных практик, обеспечивающих коллективную синергию и получение новой энергии именно в структуре социума. Иными словами эгоцентрик свободу видит в возможности самовыражения и постоянной реализации своих чувственных желаний. А свобода как выражение «всеобщего» свойственна альтруистам, которые стремятся через самоотдачу людям получить радость бытия в условиях жесткого аскетизма по отношению к своим чувственным желаниям. Альтруизм позволяет осознать бытие собственной культуры как эмерджент «всеобщего». В этом случае наиболее фундаментальным опытом, способствующим формированию личности, становится опыт трансценденции. Способность человека к трансценденции описывали такие философы, как А. Камю, Марсель, П. Сартр, М. Хайдеггер, К. Ясперс. Акцентируется внимание на процессе «выхода» за пределы границ личности, то есть переживании подлинной свободы. Для религиозных экзистенциалистов акт трансценденции рассматривается как акт богообщения. В философии Камю и Сартра трансценденции приписано качество таинственности. При этом проникновение в область трансцендентного становится возможным благодаря символическому и мифопоэтическому сознанию. Поэтому формирование человека как личности начинается с освоением языка как особой деятельности. Соответственно, человеку доступно осознание идеи свободы посредством процесса символизации.

Обратим внимание на то, что в философской концепции экзистенциалистов используется прием математического моделирования, а именно теория вектора.

Философы оперируют понятием «направленности-на», тем самым делая акцент на векторной ориентации экзистенции, а точнее ориентации в сторону Первосмысла культуры. Первосмысл культуры для экзистенциалистов трактуется различным способом. Для религиозных экзистенциалистов вектор трансценденции ориентирован на Бога, а возникающее таким образом духовное коммуникативное пространство составляет суть эффекта синергии (С.С. Хоружий). Для экзистенциалистов-атеистов вектор трансценденции направлен к бесконечности, которая есть «ничто», а поэтому свобода для человека становится проекцией «самого себя» и основана она на собственной субъективности, то есть свобода «единичного». Поэтому для атеистического мировоззрения свобода раскрывается в субъективном мире личности как «единичности» благодаря потенциальной возможности человека к саморазвитию, что и является процессом «снятия границ» субъективности. Фактически экзистенциалисты первыми обосновали свободу «единичности», в то время как на длительном историческом этапе развития философской мысли свобода не мыслилась вне «всеобщего». Атеистический экзистенциализм провозгласил эгоцентрическую свободу, что отразилось на понимании «праздничности», которая получила новое направление развития в «единичном» как максимальной реализации чувственности и «самости», в то время как «повседневность» сразу ответила в этой диалектической связи направленностью к обеспечению комфорта (по этому пути пошла Европейская цивилизация).

Рассматривая праздничность как репрезентацию свободы «всеобщего» или «единичного», можно дифференцировать разные типы праздничности, исходя из вектора экзистенции. Для религиозных праздников актуальна трансценденция как обретение свободы в Боге или объективация идеи «всеобщего». А для атеистических праздников конструируется опыт обретения свободы для своего абсолютного «я» как «единичности», в которой снимаются границы, сковывающие человека нормами социальной системы. Именно такую свободу в свое время воспели представители романтизма начала XIX века, наделяя мир искусства, его художественные символы свойством кирпичиков мироздания, из которых художник возводит собственный мир.

Возвращаясь к образу матрицы, заметим, что она может быть представлена как система векторов, направляющих опыт трансцендентной коммуникации. Праздничность моделируется на основе такой матрицы. Функциональность праздничности в коммуникативном пространстве культуры состоит в организации трансцендентного опыта, векторно ориентированного на Первосмыслы культуры. В то время как функциональность повседневности состоит в поиске способов трансляции идеи свободы в условиях материального мира.

Праздничность проявляется в коммуникативном пространстве как опыт откровений, а повседневность как опыт реализации. Коммуникативное пространство праздника призвано создать трансцендентное «давление» с целью принятия или освоения человеком культурной ценности как безусловной истины, осознаваемой благодаря опыту трансценденции как смысл бытия человека.

Праздничность и повседневность можно рассматривать как символическую систему координат, благодаря которой можно зафиксировать процессы изменения коммуникативной социокультурной призмы реальности в зависимости от диалектики «свободы/несвободы».

Диалектика праздничного и повседневного определяет принцип построения хронотопа культуры. В категориях «свобода/несвобода» праздничность ассоциируется с понятием свободы, а поэтому становится определяющей для содержания повседневной «несвободной» рутинной деятельности, целью которой, по сути, становится подготовка к очередному праздничному событию как «глотку» свободы. Ощущение полноты бытия в праздничной коммуникации позволяет наполнить энергией и мотивацией повседневную деятельность. Соприкосновение с идеей «всеобщего» позволяет человеку ощущать социокультурное коммуникативное пространство как стабильное и незыблемое. Но при этом стабильность, вечность, неподвижность ассоциируется с категорией смерти как перехода в райское состояние, поэтому праздничное событие может быть рассмотрено как своеобразный переход «жизнь—смерть—новая жизнь». В этой триаде «новая жизнь» означает формирование новых ценностей или осознание традиционных фундаментальных ценностей новыми членами социума.

Диалектика праздничного и повседневного определяет ритм социального хронотопа. Праздник сменяется буднями, попытка превратить будни в праздник, отказавшись от повседневности, приводит к «праздности» или «аскетизму» («мертв для мирского»). Это состояние стагнации, то есть идея праздничной «смерти», распространенная на будни, приводит либо к угасанию духовной жизни (путь свободы в «единичности»), либо к максимальному аскетизму в материальных потребностях (путь свободы во «всеобщем»). При этом в случае аскетической жизни, наполненной общением с Первосмыслом культуры, кинетическое напряжение преобразованного потенциала идеи свободы будет проявляться в постоянном сопротивлении окружающего мира и тяжелом труде. Этот процесс постоянной объективации идеи свободы требует высоких энергетических затрат, а поэтому практически невозможен для большинства людей, поскольку предполагает жесткую систему самоограничений, способствующую получению опыта трансценденции. На примере жизни В.Ф. Войно-Ясенецкого (рассмотрено во 2 главе) будет выделена характеристика повседневности, а именно – «напряжения к жизни», высвечивающая диалектику «повседневного-праздничного».

Непосредственным признаком праздничности выступает чувство радости, о которой Кант говорил как о характеристике состояния свободы, поскольку радость как эмоция маркирует процесс символического «перехода» в мир духовной свободы или духовной реальности, а этот переход также связан с актом преобразования потенциальной энергии в кинетическую. Исходя из этого, закономерно встает вопрос энергийного анализа феномена праздничности как формы получения духовных видов энергии, необходимых для стабилизации социокультурной системы. При этом сам процесс функционирования социокультурной системы в ритмическом цикле свойственен характеристикам повседневности.

Повседневность чаще ассоциируется с рутинностью и постоянностью происходящих процессов. О феномене повседневности начали говорить представители французской школы Анналов. Но прежде всего их интересовала культура повседневности, история быта. Историк Ф. Бродель предложил одну из первых тео-

рий «культуры повседневности»⁸¹. Анализируя исторические судьбы различных культур, он обращается к проблемам экономики, народонаселения, бытовой жизни и материального ее обеспечения, тем самым конструируя логику в развитии культур. Повседневность предстает своеобразным проявлением способности той или иной культуры к выживанию и развитию. То есть, по сути, вспоминая О.Шпенглера, отметим, что повседневность как качество цивилизованности есть объективация идеи культуры.

О логике внутренней динамики повседневности высказывается Ж. Бодрийяр⁸², который характеризует повседневность как подвижное образование с неустойчивой структурой, склонной к моментальным изменениям. В своем труде Бодрийяр детально описывает все элементы привычного пространства повседневности, наделяемые человеком знаками и символами. Особый акцент он делает на функциональности вещи как ее способности быть встроенной в общую систему.

Так, Ж. Делёз и Ф. Гваттари ввели термин «ризом», обозначающий «понятие философии постмодерна, фиксирующее принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий открытой возможность для имманентной автохтонной подвижности и, соответственно, реализации ее внутреннего креативного потенциала самоконфигурирования»⁸³. Ризома при этом характеризует всеобщее состояние мира, находящегося в процессе постоянного становления. То есть повседневность это качество процессуальности, в то время как праздничность – характеристика константности.

Так, культура повседневности может быть описана как сложная полифония случайных и неслучайных голосов. Повседневность, в отличие от праздника, более подвижна в формировании правил, которые возникают как ответ на условия изменяющегося мира. Этого не скажешь о празднике, который подчинен заданной традиции и ритуалу, оберегающим базовые системообразующие идеи и формы

⁸¹ Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное /Пер. с фр. М.: Прогресс, 1986. 254 с.

⁸² Бодрийяр Ж. Система вещей. М. Рудомино, 1999. С. 95

⁸³ Можейко М. А. Ризома // Постмодернизм: Энциклопедия/ Сост. и науч. ред. А.А. Грицанов, М. А. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 656.

объективации ценностей культуры. Здесь еще раз подтверждается понимание праздничности как «константности», а повседневности как «динамичности» бытия.

Характеристика «повседневности» была в свое время также рассмотрена и немецким философом Г.Маркузе⁸⁴, который, работая в направлении мысли О. Шпенглера, противопоставляющего цивилизацию и культуру, приписал качество «повседневности» именно цивилизационному этапу, поскольку этот период характеризовался еще состоянием творческой стагнации. И это положение подтверждает точку зрения о том, что современный период развития мировой культуры является цивилизационным, а потому наблюдается процесс размывания границ праздничности и повседневности – «оповседневнивание» и «праздность», выраженные, например, в массовом потребительстве. Если рассматривать праздничность как характерный признак творческого откровения, то в современных формах искусства можно наблюдать процессы творческой стагнации и компиляции.

С другой стороны, в трудах А.Лефевра⁸⁵ указано на повседневность как на базис творчества или место осуществления труда или деятельности. Похожая точка зрения и у А. Хеллер, считавшей, что в повседневности реализуются основные потребности и им придается культурно-знаковая форма. Рассуждая о повседневности в контексте формирования социокультурной призмы реальности, отметим, что наиболее очевидным является характерное качество повседневности – ее процессуальность. При формировании коммуникативной призмы реальности эта деятельность составляет основу чувственно-практического опыта, необходимого для появления эмерджента в процессе рефлексии или познания мира. Часто вектор такой практической деятельности направлен на обеспечение базовых жизненных потребностей, через призму осуществления которых также формируется картина мира человека. Так, немецкий философ Э. Гуссерль, вводя понятие «жизненный мир», говорил о некоей феноменологической реальности или индивиду-

⁸⁴ Маркузе Г. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003. 336 с.

⁸⁵ Лефевр А. Социальное пространство// Неприкосновенный запас, 2010, №2 (70). С. 3–14.

альном субъективном опыте человека. В нашем контексте опыт понимается как пережитые события, сохраненные в памяти и корректирующие процесс восприятия реальности и получения нового опыта или знаки-эмердженты, которые можно сопоставить с терминологией А.Щюца, вводящего понятие «конечные области значений». Австрийский социолог А. Шюц, проводил дифференциацию всех «жизненных миров»⁸⁶ на «конечные области значений», которые уподобил параллельно существующим реальностям. Переход из одной в другую реальность, по мнению А. Щюца, требует определенного скачка. Таким образом, повседневность помимо качеств темпоральности, объективации мира значений в реальности материального окружения получает еще свойство множественности реальностей. Эта множественность обусловлена наличием различных языковых структур (философия, искусство, техника, наука и т.д.), формирующихся в процессе социального действия и коммуникации.

В исторических и философских концепциях «повседневности» процессуальность повседневности характеризуется такой категорией, как динамичность, включающей весь обозначенный спектр условий бытования повседневности. Повседневность дается нам в ощущениях, возникающих от соприкосновения с миром материи, опыт повседневности закрепляется в символическом пространстве семиосферы. В то время как праздничность маркирует духовное пространство человеческой культуры, благодаря которому человек испытывает полноту бытия, находясь в гармонии с миром. Поэтому диалектика праздничности-повседневности может быть представлена как диалектика духовности-материальности. Праздничное призвано стабилизировать весь чувственный опыт в константной системе измерения, а повседневность предполагает конструирование новых технологий, исходя из предложенной константной модели, в целях обеспечения стабильности социокультурной системе.

Следовательно, в коммуникативном пространстве праздника формируются константы, ценности культуры, благодаря которым координируется направление деятельности в повседневности. В зависимости от потенциала («заряда») празд-

⁸⁶ *Ионин Л.Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000. С. 422–428.

ничной идеи происходят изменения или консервация повседневных практик. Стабилизация системы как функция праздничности может быть понята, исходя из гегелевского представления свободы, о которой мы говорили как признака праздничности. Свобода, понимаемая как реализация идеи системности и константности в соответствующих ей формах. В противоположность константности как маркера праздничного – повседневность характеризуется маркером динамичности.

Праздничная коммуникация в своих строго ритуализированных коммуникативных формах задает устойчивые конструкции хронотопа – времени и пространства. В то время как повседневность более дискретна в этом смысле в своей структуре временных и пространственных характеристик и обладает свойством изменчивости или ризомы, ее хронотоп определяется через практическую деятельность.

Праздничность как «константность» логично может быть раскрыта на примере учения метафизиков античной Элейской школы. Необходимость умозраительного изучения бытия обосновали Парменид и Зенон, придерживаясь учения о неподвижности мироздания. В новейший период истории принцип константности приписывался Г.В.Ф. Гегелем Абсолютной идее. Соединяя принцип движения и покоя, Гегель в фундаментальном труде «Наука логики» описывает мир как разные ступени объективации Абсолютной идеи. Сопоставляя с повседневностью, отметим, что по существу процесс повседневности есть форма самоактуализации идей. Закон саморазвертывания идеи константен – в этом заключается сущность функциональности праздничного.

Изменчивость или многомерность – «ризомность» повседневности определяется наличием множественных языковых систем, каждая из которых используется в конструировании «жизненных миров». Так, российский социолог Л.Г. Юнин утверждает, что в различные исторические периоды мир повседневности рассматривался как один из возможно существующих миров. В современной глобальной культуре этот факт уже не оспаривается, поскольку помимо языковых различий добавляются и религиозные картины мира, предполагающие существо-

вание многих реальностей. Темпоральность или динамичность повседневности также не во все эпохи и не во всех культурах переживается одинаково. Представления о времени и пространстве у всех различны и чаще всего сакрализованы, поскольку определяют логику формирования ритмических циклов культуры. Поэтому реальности повседневной практики могут определяться задаваемыми (институтами) жизненными циклами и ритмами. В частности, когда в эпоху Нового времени начался процесс секуляризации, то фактически было создано два временных календаря, определяющих наличие двух реальностей: церковной и светской со своими правилами и нормами. Единственная точка соприкосновения этих ритмов – природные циклы, которые обеспечивают корреляцию календарных систем и создают ритм трудовых будней.

Полное погружение в повседневную деятельность, по мнению А. Шютца, происходит в то время, когда нельзя говорить об осознанности действий, почему и в памяти часто не остается воспоминаний о повседневной жизни (в противовес этому праздничные или неожиданные события люди запоминают, поскольку осознанности там было больше). Не случайно современную эпоху Л.Г. Ионин называет отчужденной повседневностью. При этом он полагает, что в начальные эпохи истории повседневности не существовало, а были лишь диффузные формы повседневности. В продолжение рассуждения о формировании социокультурной призмы реальности приведем точку зрения американского социолога Г. Гарфинкеля⁸⁷, который понимал под повседневностью процесс интерпретации отношений участниками диалога, то есть повседневность рассматривал в коммуникативном аспекте. При этом возникает иллюзия постоянства повседневности, поскольку она основана на повторяемых действиях и социальных практиках. Вся культура повседневности направлена на то, чтобы поддерживать и возобновлять узнаваемые формы и практики, сохранить эту стабильность. То есть в условиях непредсказуемости и хаотичности мира основное напряжение повседневности направлено на сохранение баланса и поддержания социокультурной системы. В этом заключается ключевая характеристика повседневность – «напряжение» как

⁸⁷ Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб.: Питер, 2007. 335 с.

усилие, направленное на стабилизацию. Даже рутинная работа иногда для многих оказывается большим благом, чем инновации и перемены, улучшающие качество жизни. Важнейшее свойство повседневности в ее процессуальности и динамичности, но непредсказуемость пугает человека, поэтому он стремится сконструировать предсказуемый процесс с четко обозначенной целью, растрчивая на эту деятельность ту самую энергию, которую он объективирует в момент осознания смысложизненных идей или Первосмысла. Не случайно ярким образом повседневных забот выбрана метафора «белка в колесе», акцентирующая движение по четко заданной траектории. Необычные события со временем также получают свое место в семиосфере повседневности, облакаемые в формы ритуалов и традиций.

Рассматривая повседневность как застывшую ритуальную форму практической деятельности, празднику приписывается функция разрушения норм и ценностей. Так, анализируя средневековую карнавальную культуру, российский исследователь М.М. Бахтин⁸⁸ отметил, что карнавальная культура, разрушая через смех стереотипы повседневности, тем самым прорывалась в сферу свободы и очищала в какой-то степени застывшую повседневность, придавая ей динамику и развитие. Динамичная природа повседневности требует постоянного «окультуривания», то есть ограничения посредством определенных стереотипов, норм, правил. В российской культурологической традиции повседневность представлена, с точки зрения онтологии, как неделимость бытийного и бытового в текстах Ю.М. Лотмана. Но сложная и динамичная природа повседневности дифференцируется на собственно повседневную, так и обыденную. При этом обыденность ограничивается темпоральной характеристикой ежедневных рутинных обязанностей, а в повседневность включают всеобщую практику социальной деятельности и коммуникаций, которую в свою очередь подразделяют на различные культурные языковые системы (политическую, светскую, религиозную и т.д.). Такое разграничение понятий позволяет рассматривать различные коммуникативные ас-

⁸⁸ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 434с.

пекты повседневности. В частности ее «ризомность», проявленную во множественности реальностей, создаваемых различным практическим опытом взаимодействия с миром.

Введение термина «повседневность» было связано с определением сущности intersубъективно структурированного типизированного мира социального действия и коммуникации (А. Шютц). То есть именно коммуникативное пространство культуры рассматривалось как опыт повседневности. Обобщая формулировки понятия «повседневность», данные в области социологии, философии, культурологии, можно выделить такие ее функции: обеспечение коммуникативной связи с внешним материальным и социальным миром; придание статуса объективности внешней реальности; напряжение, сопровождающее процесс создания символических ограничений динамического потока чувственных ощущений, возникающих в процессе взаимодействия с материальным миром. Хроно-топ повседневности определяется трудовым ритмом, при этом труд ориентирован на обеспечение различными видами энергии, необходимыми для физического выживания и стабилизации социокультурной системы.

Исходя из функциональности повседневности, диалектика праздничного и повседневного может быть представлена в виде дихотомии: напряжения / расслабления, константности / динамичности, стихийности /регулярности, свободы / несвободы, «всеобщего» / «единичного».

Праздничное и повседневное как система координат коммуникативного пространства культуры позволяет зафиксировать инновационные изменения в структуре коммуникативной призмы реальности, которые способствуют переходу социокультурной системы на новый уровень развития или приводят к регрессу. Новый уровень развития непременно сопровождается открытием новых энергетических источников, направляемых на преодоление «напряжения» повседневности. А регресс непосредственно является следствием потери энергетических источников, координирующих самоактуализацию идеи «всеобщего» или Первосмысла культуры. Лесли Уайт непосредственно говорил об энергии огня и энергии электричества, влияющих на трансформацию технологий и, как следствие, по-

вседневных культурных практик. Но в качестве энергетических источников мы рассматриваем преобразование потенциала смыслообразующей идеи в кинетическую энергию, мотивирующую повседневную практику. Условием такого преобразования энергии выступает праздничная коммуникация, организующая соответствующие ритуалы, благодаря которым синергия коммуникативного пространства обеспечивает процесс формирования базовых ценностей культуры. Устойчивость социокультурной системе обеспечивает календарный цикл праздников, мотивирующих и сакрализирующих практики трудовых будней.

Например, в любой культуре новогодний праздник воспринимается как время планирования будущего и оценки итогов деятельности. Весь годовой круг праздников создает своеобразные ориентиры или матрицу для реконструкции в памяти всех событий года, с которыми сопряжены переживания и опыт формирования ценностей. Праздничное событие, органично вписанное в календарь праздников, выполняет функцию элемента общей системы, призванного постоянно поддерживать и возобновлять социокультурную коммуникативную призму реальности. В то же время опыт повседневной деятельности ориентирует человека на систему низших прагматических ценностей, никак не связанных с Высшими смыслами бытия, поэтому разрушение календарного ритма праздников, транслирующих Высшие ценности, приводит к дестабилизации социокультурной системы в целом. Праздничный календарь задает циклический ритм и формирует матрицу социальной памяти.

Обратим внимание на диалектику праздничного и повседневного, выраженную в дихотомии «свободы» / «несвободы». Продолжая разговор о системе координат коммуникативного пространства культуры, обозначим условной вертикальной осью – праздничность, а условной горизонтальной осью координат – повседневность. Праздничность, как мы выяснили, ориентирует к Первосмыслам культуры – условно по вертикали, а повседневность предполагает процессуальность практической деятельности или движение по горизонтали. Если движение по вертикали символ свободы, то по горизонтали символ отсутствия свободы или предопределенность. То есть выход за рамки предопределенности и несвободы

возможен только в условиях движения по направлению к Высшим смыслам бытия. Диалектику такого взаимодействия попытаемся обозначить через образ матрицы. Воспользуемся описанием матрицы, которое было предложено психологом Станиславом Грофом как стратегии отношения человека к миру и самому себе⁸⁹. Термин «матрица» используется в математике, но исходя из того, что в античности философия и математика были сутью единой методологии познания, то сущностная и функциональная особенность матрицы не изменяется. Стратегия подразумевает руководство или управление деятельностью, а соответственно связана с системой ограничений и целеполагания. Если стратегические цели определяются через Высшие ценности, то повседневность координируется системой ограничений и технологий практической деятельности.

Художественный образ «матрицы», воссозданный режиссерами одноименного фильма, очень точно передает сущностные принципы этого конструкта, благодаря которому формируется новая реальность. В нашем случае подобно матрице создается и «социокультурная коммуникативная призма» реальности, которая координирует структуры «жизненного мира» человека, обуславливая тем самым субъективность его личной реальности.

« Матрица повсюду. Она окружает нас. Даже сейчас она с нами рядом. Ты видишь ее, когда смотришь в окно или включаешь телевизор. Ты ощущаешь ее, когда работаешь, идешь в церковь, когда платишь налоги. Целый мирок, надвинутый на глаза, чтобы спрятать правду.

– Какую?

– Что ты только раб, Нео. Как и все, ты с рождения в цепях. С рождения в тюрьме, которой не почувешь и не коснешься. В темнице для разума. Морфеус» (фильм «Матрица»)

Эта цитата приведена как особый пример интерпретации матрицы. Еще Гегель говорил, что обыденное восприятие свободы связывают с освобождением от норм и правил, ограничивающих практическую деятельность, в то время как

⁸⁹ Гроф С. За пределами мозга. М.: Трансперсональный Институт, 1993. 504 с.

подлинная свобода осуществима именно в духовном бытии при условии соблюдения строгих системных правил в материальном мире. В фильме используется абстрактное понимание свободы как «единичного», но в то же время матричное сознание наиболее четко отражает принцип существования социокультурной призмы реальности как определенной системы, выполняющей функцию ограничения восприятия .

В гуманитарном научном дискурсе содержания-ограничения термин «матрица» появился благодаря исследованиям историка Т. Куна, который говорил о дисциплинарной матрице, включающей в себя элементы трех основных видов: символические обобщения или законы; модели и онтологические интерпретации; образы решения проблем. Онтологическая интерпретация непосредственно указывает на те сущности, к которым относятся законы данной теории. Символические обобщения задают образ мира, который исследуется представителем парадигмы или концепции. Если представить информационное пространство как своеобразный поток знаков, символов, ощущений или энергоинформационный обмен, то в этом случае функциональной задачей матрицы является создание цензурной структуры, пропускающей только ту информацию, которая соответствует базовым смыслам и ценностям культуры и распредмечивается через символику «всеобщего». Таким образом, матрица «праздничное / повседневное» – это своеобразный фильтр, пропускающий все элементы объективной реальности, символическое объяснение которых соответствует идее «всеобщего». И матрица отсеивает тот опыт, интерпретация которого не подтверждает истинность базовой идеи «всеобщего».

Модель данной матрицы можно условно описать следующим образом. Функционал векторов праздничности включает: 1) воспоминание исторического события как знака и символа реализации закона причинно-следственной связи, объективирующей «всеобщее»; 2) интерпретацию события с точки зрения его нравственного смысла, «всеобщего» в жизни каждого человека; 3) образцы практических действий, позволяющих человеку руководствоваться принципами «всеобщего» в своей практической повседневной деятельности.

Функционал вектора повседневности предполагает: 1) практическое обоснование и применение законов, правил, указаний, регламентирующих деятельность и определяющих символическое значение этой деятельности по отношению ко «всеобщему»; 2) формирование статусно-ролевой схемы деятельности в социуме согласно представлению о «всеобщем»; 3) идеалы и культурные образцы, демонстрирующие модель поведения и включенные в опыт повседневной практики. Вектор повседневности призван обеспечить механизмы кристаллизации социума.

В данном описании матрицы «праздничное / повседневное» обозначена ее сущностная задача, состоящая в обеспечении процесса символизации и распространения базового представления о «всеобщем» на все виды деятельности человека. Несомненно, похожей теорией на матричный анализ является парадигма структурализма К. Леви-Стросса, предполагающая изучение бинарных структур, задающих внутреннюю системность культуры. Для нашего исследования такими бинарными оппозициями являются «праздничность» и «повседневность», существующие в матрице социокультурной призмы реальности.

Функциональность матрицы можно наблюдать через призму теории рефлексии, описывающей процесс перевода чувственного опыта в знак сокровенной сущности. На границе этого перевода и проявляется матричное мышление. Так, можно выделить три этапа в процесс преобразования чувственного опыта: 1) выделение объекта действительности в предметной реальности (на этом этапе праздничное функционирует как обеспечение символическими значениями всех окружающих предметов действительности, привлекающих своей «необычностью» к себе внимание всех участников торжеств, знаки при этом должны всеми считываться); 2) процесс «отношения» или коммуникации, предполагающий взаимный обмен качествами до тех пор, пока не остается различий и возникает новое качество – эмерджент – знак реальности (ритуализированная коммуникативная деятельность в праздник, приводящая к формированию вербального представления о «всеобщем»); 3) экстраполяция нового качества на все объекты данного ви-

да (создание законов «объективации всеобщего» и принятие их к руководству в практической деятельности повседневности).

На втором этапе актуализируется сущностный аспект повседневного, проявленный в получении человеком практического опыта, а первый и третий этап обеспечивает включение вектора праздничности как актуализация процессов, происходящих в сознании, памяти как функции сознания. Диалектика праздничности / повседневности здесь проявляется в том, что праздничность является всегда конечным значением процесса практической деятельности в повседневности, отражает сущностные принципы процесса идеалообразования. Эмерджент как праздничность или связь с «всеобщем» экстраполируется на всю предметную реальность, а значит, существует как образец, эталон в нашем сознании. Эта «образцовость» и придает ему качество «праздничности». В то же время, распрямившаяся линия в объективной реальности, человек погружается в процесс практического опыта повседневности – как непрекращающегося диалога с миром, требующего особого напряжения. Паузы в процессе непрекращающегося диалога с миром возможны только в минуты перехода в иной хронотоп праздничной культуры, благодаря которой появляются новые «эмердженты» или знаки реальности.

Таким образом, матрица праздничности / повседневности проявляется в процессе идеалообразования, координируя ритмичность процесса познания:

- яркий неведомый образ (обладающий притягательной силой, мотивирующей к познанию) – характеристика праздничности;
- процесс взаимодействия с материальным носителем образа (в практической деятельности с объектом/субъектом) – характеристика повседневности;
- возникновение знака – эмерджента – характеристика праздничности,
- экстраполяция эмерджента на воспринимаемую реальность – характеристика повседневности.

На примере описания творческого процесса можно продемонстрировать функционирование матрицы «праздничное / повседневное», а именно: как праздник воспринимается краткое озарение, случившееся с мастером (вдохновение), которое он соотносит с каким-либо ярким образом модели, идеи, вещи. Мастер

стремится воплотить идею в материале, и начинается творческий и сложный процесс повседневности, который связан с технологией обработки материала. Но момент совпадения воплощаемой идеи и соответствующей ей формы для творца – это великий праздник, поскольку рождается идеал, который уже начинает самостоятельную жизнь на публике. Этот идеал становится образцом для деятельности подражателей и непосредственным участником диалога зритель–произведение, а также аккумулирует опыт технологического мастерства, необходимого в повседневности. Таким образом, восстанавливается диалектическая гармония праздничного / повседневного в условиях матрицы, координирующей процесс функционирования коммуникативного пространства культуры. Процесс повседневности венчается этапом формирования «символических обобщений, или законов; моделей и онтологических интерпретаций; образцов решений проблем» (Т. Кун)⁹⁰, закрепляемых в ценностно-иерархической системе культуры. Культуротворческий процесс, таким образом, в основе своей может измеряться через матричную структуру праздничного / повседневного.

До этого момента мы рассматривали функциональность праздничности как условие для стабилизации системы. Интерес представляет также ситуация революционных и разрушительных преобразований для культуры, которые К. Маркс тоже назвал праздничными. В контексте гипотезы о сохранении энергии в процессе коммуникативного взаимодействия, можно рассмотреть теорию «бифуркационной точки» перехода, которая связана с физическим описанием теплового эффекта. Дело в том, что часть кинетической энергии в процессе преобразования переходит в форму тепловой. С точки зрения физики, это приводит к нагреванию объекта и возможному его разрушению. Поэтому данный эффект можно экстраполировать и на функционирование матрицы праздничное / повседневное в коммуникативном пространстве культуры. Если стабилизации системы культуры способствует синергия коммуникативных практик, то дестабилизацию создает размежевание целей и пустая трата энергии, то есть бессмысленная «праздничная» деятельность. При этом в любой момент может появиться неконтролируемый

⁹⁰ Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. 605 с

сильный энергетический источник, поляризующий ситуацию. Исследователи вводят понятие «точка бифуркации»⁹¹ для обозначения такого рода момента критической ситуации, которая приводит к концентрации системы на определенной программе, задающей стратегию нового развития, при этом невозможно вернуться к старой стратегической программе. Другими словами, после прохождения точки бифуркации либо формируются ценности новой социокультурной системы, которая будет также стремиться к стабилизации, либо старая система уничтожается.

Использование синергического подхода для описания диалектики праздничного и повседневного позволяет снять противоречия метафизики и диалектики⁹². Синергическая методология объединяет три различных подхода: естественнонаучный, философский и культурологический. Философский аспект методологии синергии тщательно был разработан С.С. Хоружим⁹³, проработано в текстах Т.П. Берсеновой⁹⁴. Праздник при этом может рассматриваться как условие для создания эффекта синергии, благодаря которой система сохраняется или обновляется. Синергия это одновременное действие нескольких субъектов в одном направлении, в частности, это может быть и синхронизированный процесс коммуникации. Взаимное усиление энергии, реализованной в процессе коммуникации всеми участниками диалога, приводит к эффекту резонанса, что дает возможность системе выйти на новый этап развития, формируя новые ценности. Не случайно в философской трактовке синергия понимается как «энергия жизни». Например, Бергсон ввел понятие «жизненный поток», обозначив им абсолютную энергию, с которой согласование интуитивного познания дает человеку и обществу силы для новых свершений. Синергии как физического резонанса можно до-

⁹¹ *Хакен Г.* Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985. 424 с.

⁹² *Грачев М.В.* Диалектика и метафизика – противоположные философские методы // [Электронный ресурс]. URL: http://grachucheny.ucoz.ru/publ/69_dialektika_i_metafizika_protivopozhnyye_filosofskie_metody/1-1-0-25 (Дата обращения 5.08.2015)

⁹³ *Хоружий С.С.* Что такое synergeia? // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19–37.

⁹⁴ *Берсенова Т.П.* Синергия. Синергетика. Диалектика. // NB: Культуры и искусства. 2013. № 5. С.35–46.

биться, синхронизировав все каналы передачи информации (каждый из которых актуализирует тот или иной раздел памяти), но транслирующих единую идею. Так, благодаря эффекту синергии, система получает такие устойчивые характеристики, как функциональность, адаптивность, жизнестойкость.

Система сохраняет свою целостность (жизнестойкость), постоянно приспосабливается к окружающим изменениям, корректируя внутренние энергетические силы (адаптивность) и следует собственной жизненной программе (функциональность).

Семиосфера праздника строится таким образом, чтобы последовательно сменяющие друг друга художественные образы и ритуальные действия раскрывали логику базовых ценностей и были доступны для расшифровки символического сообщения и понятны всем участникам. Энергичный потенциал праздничной коммуникации обнаруживает себя также в интенсивности эмоционального появления. Эмоция от латинского слова «волнение», а значит, может быть истолкована в энергичном ключе, с одной стороны, как знак интенсивного энергообмена, но с другой стороны, как ситуация личностной нестабильности и нестабильности социокультурной системы. Так, К. Юнг⁹⁵ говорил, что в эмоциональном расстройстве содержится энергия, эту же энергию можно использовать и для улучшения своего состояния. В результате человек попадает в иррациональную ситуацию праздника, обещающего чудо. В то время как повседневности свойственен холодный расчет и рационализм, а излишняя эмоциональность только нарушает привычный ритм.

Согласно философской трактовке феномена синергии, исследователями рассматривается эффект «взаимодействия различных потенциалов» или энергий, а также предполагается возможность возникновения «инсайта» как нового источника энергии. По закону синергии любая сложная динамическая система стремится получить максимальный эффект за счет кооперирования. Если длительное время система не способна сконцентрироваться, то внутренние центробежные силы ее расплывают, а в этот момент и появляется неустойчивое бифуркационное со-

⁹⁵ Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1999. 304 с.

стояние, когда под воздействием случайных событий может измениться система. Точка бифуркации, которая знаменует переход к новой социокультурной системе, чаще всего фиксируется в социальной памяти как памятная праздничная дата. Но при этом старые праздники при условии потери смыслообразующей ценности перестают выполнять свои функции удержания системы в ее стабильном состоянии. Возникает эффект «усталости формы».

Изучая исторические бифуркационные переходы, А.В. Соколов⁹⁶ отметил принципиальное воздействие на культуру коммуникационных каналов связи: устный, письменный, печатный, электронный. Согласно утверждению ученого, появление бифуркационных точек, после которых происходили кардинальные изменения в культуре, связано с появлением технологий, расширяющих возможности коммуникации между людьми. То есть коммуникативная система усложнялась, а праздничная коммуникация не успевала обновлять обрядовую технологию синергии. То есть поскольку праздничная традиция не изменялась так быстро, то нарастал «эффект энтропии» и появлялась возможность для бифуркационного перехода. Огромное влияние на создание бифуркационной ситуации оказывает несогласованность различных информационных источников, а также их противоречивость. Примером этому может послужить информационная дестабилизация коммуникативного пространства культуры на рубеже XIX–XX веков. Революция 1917 года была следствием такой дестабилизации. Придя к власти, однако, большевики установили новые праздники, тем самым закрепляя новые технологии формирования ценностей.

Здесь можно вспомнить и третий закон диалектики: отрицания отрицания. После бифуркационного перехода конструируется праздничная традиция, отрицающая предыдущую. В точке бифуркации снимается диалектическое противоречие праздничности и повседневности, поскольку повседневность и праздничность здесь непредсказуемы и стихийны.

Праздничная коммуникация как объективация Абсолютной идеи макси-

⁹⁶ Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Изд-во Михайлова В.А.. 2002. 461 с.

мально проявляется в точке бифуркации, выводя систему на новый уровень. Предлагая рассматривать праздник как модель бифуркационного перехода, выделим три этапа: 1) разбалансировку, 2) точку перехода с потенциалом множественного выбора развития, 3) выбор векторного направления. Предпраздничное коммуникативное пространство обычно более напряжено и хаотично. Сам праздник предполагает высокий уровень эмоционализации, что способствует усилению хаоса. Этап концентрации внимания на пожеланиях и установках, даваемых в праздник – составляет основу бифуркационного перехода, после которого полученные установки становятся смыслом практической повседневной деятельности.

Сохранение динамического равновесия праздничного / повседневного жизненно важно для стабилизации социокультурной системы. Так, праздничная коммуникация призвана обеспечить процесс формирования ценностей, в то время как повседневная коммуникация призвана организовать процесс осмысленной практической деятельности, в которой все виды практики соотносятся с Высшими смыслами культуры. Само понятие «ценность» раскрывается как «отношение», а потому в праздничной коммуникации моделируется идеальный процесс «отношения», который люди в качестве образца переносят в практику повседневной жизни. То есть праздник, будучи специфической формой коммуникации, может быть использован как технология управления массами посредством механизмов «нелинейной коммуникации» (В. Жебит).

Поэтому праздничная коммуникация облекается в форму строго ритуальных социальных действий, обозначающих устойчивые социальные связи. В то же время в повседневности эта коммуникация может быть спонтанна, а соответственно и последовательность логических действий нарушена. Повседневность обладает качеством изменчивости и ризомы⁹⁷. А поэтому возникает феномен «оповседневнивания» как следствие восприятия мира как неустойчивого и текучего. Праздничность в таких условиях обретает форму «праздности», поскольку кон-

⁹⁷ *Можейко М. А.* Ризома // Постмодернизм: Энциклопедия / Сост. и науч. ред. А.А. Грицанов, М. А. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 13.

станты «всеобщего» не объективируются в коммуникативном пространстве праздника. Праздник становится «праздным», то есть пустым, и дестабилизирует социокультурную призму реальности.

Резюмируя основные выводы параграфа, отметим, что стабилизация социокультурной системы зависит от диалектического равновесия в структуре матрицы праздничное / повседневное. Диалектика праздничного и повседневного может быть представлена в виде дихотомии: напряжения / расслабления, константности / динамичности, стихийности / регулярности, свободы / несвободы, «всеобщего» / «единичного».

Технология организации праздника, таким образом, заключается в создании условий для резонанса сообщений визуального, вербального, аудиального коммуникативных каналов. Цель этого резонанса – моделирование благоприятного состояния для получения опыта трансценденции. Данный опыт рассматривается как бифуркационное изменение, как формулировка ценностей, скрепляющих социокультурное сообщество. Осознание этого перехода происходит у каждого коммуниканта как обретение жизненного смысла и потребность принятия константных ценностей бытия культуры «всеобщего» в виде личностной мотивации последующей деятельности в повседневной практике. Этот эффект обеспечивает культуре потребную целостность и жизнеспособность.

Вывод по главе I

Коммуникативное пространство культуры конституирует себя как структурируемая, центрированная, системная, наполненная энергией, идеями и смыслами реальность.

Коммуникативное пространство структурируется посредством системы ценностей, определяющих векторное направление в развитии человека и социума, а также объективирующей символическую связь субъектов с Первосмыслами бытия данной культуры или «всеобщим».

Характеристиками коммуникативного пространства праздничной культуры выступают особый хронотоп, строгая ритуальность действий, необходимая для обеспечения синхронизации коммуникативных каналов, эмоциональная насыщенность, коллективность, направленность к общей сакральной идее, содержащей представление о свободе. Коммуникативное пространство повседневности структурируется на основании эталонных коммуникаций праздничного коммуникативного пространства.

Наиболее корректной и системной методологией, позволяющей раскрыть специфику основных феноменов, рассматриваемых в работе, является теория синергии. Посредством акцентирования категорий «точка бифуркации», «синергия», «энергия» коммуникативное пространство исследуется в его энергийном аспекте. Принцип сохранения энергетического баланса культуры как системы предлагается рассматривать как фундаментальный постулат существования коммуникативного пространства культуры. Этот принцип обеспечивается наличием иерархии символических форм в культуре, посредством которых организуется коммуникативное взаимодействие между людьми, самоопределение человека.

Синергийный подход к анализу коммуникативного пространства позволяет синтезировать биоэнергоинформационную концепцию сознания, физические открытия и гуманитарный подход.

При рассмотрении сущности коммуникативного пространства как принципа сохранения энергетического баланса системы сделан акцент на переосмыслении коммуникативной функции культуры. В рамках концепции энергоинформационной картины мира культура призвана обеспечить организацию коммуникативных взаимодействий в структуре виртуальной реальности символических форм (транцендирования и потенциальной энергии) и реальности объективированных форм (вербальных и невербальных каналов коммуникации как кинетической энергии). Редукция принципа энергетического баланса коммуникативного пространства к законам сохранения кинетической и потенциальной энергии позволяет зафиксировать момент трансформации потенциальной энергии или мыслитель-

ного процесса в кинетическую энергию или систему символических форм языка культуры как смыслообразующий коммуникативный процесс.

Отмечено, что именно в праздничной коммуникации учитываются и синхронизируются все коммуникативные каналы, передающие смысловую информацию, воспринимаемую всеми разделами памяти. Праздничность определена как специфическое коммуникативное пространство, системность и иерархичность которого определяется базовыми ценностями культуры. При этом векторная направленность ценностных ориентаций связана непосредственно с осознанием идеи свободы как сакрального центра пространства. Концепция синергии позволяет рассматривать праздничную коммуникацию как форму гармонизации духовной и материальной граней культуры.

«Праздничность» и «повседневность» предложено рассматривать как систему координат, определяющую границы коммуникативного пространства культуры. Изменения в коммуникативном пространстве культуры могут быть описаны диалектическим отношением праздничного и повседневного как своеобразным измерением события, оценкой его векторной направленности и энергийного потенциала.

Повседневное как динамическое пространство (символически обозначаемое горизонтальной линией) векторно подчинено праздничному событию (вертикали-символы), ориентирующему энергообмен в культуре и коммуникативном пространстве в направлении к Первосмыслам культуры. Векторная направленность праздничности фиксирует базовые ценности культуры и ориентиры для ее развития.

ГЛАВА 2. ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ ПРАЗДНИЧНОГО И ПОВСЕДНЕВНОГО В КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ

В главе проведен анализ форм праздничных и повседневных коммуникаций на примере произведений декоративно-прикладного, изобразительного искусства и архитектуры. Функциональность «праздничности» представлена на материале исследования символического пространства художественного оформления праздничного события. Функциональность «повседневности» рассмотрена как материальная или хозяйственно-трудовая объективация ценностей, закрепляемых в праздничных ритуалах.

2.1. Праздничность и ее репрезентации в коммуникативном пространстве культуры

Праздничная коммуникация представляет собой самый яркий репрезентант культуры, закрепляющий и демонстрирующий систему ее ценностей. Изучение праздника позволяет выделить существенные механизмы трансляции базовых констант культуры. При этом важно, что эти традиции праздничной коммуникации обладают свойством сакральности или священности, поскольку сохраняют и транслируют принципы стабилизации социокультурной системы в целом. Подробнее такого рода коммуникативная практика будет исследована в данном параграфе.

Рассматривая семь значений слова в статье «Праздник» словаря Д.Н. Ушакова⁹⁸, отметим, что каждое из них фиксирует определенную грань праздника как феномена. Синтез всех значений позволяет рассмотреть различные спектры восприятия праздника и его функциональность. Первое значение указывает на день памяти о событии или героической личности. А это свиде-

⁹⁸Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка. М.: Альта-Принт, 2005. 1216 с.

тельствует о том, что данное событие было связано с точкой бифуркационного перехода, и система вышла на новый уровень, а память о герое предлагает идеал для подражания и эталон альтруизма. Второе значение также свидетельствует о важном событии, связанном с историей социальных изменений, революций. Чаще всего такие события ознаменовываются проведением парадов и шествий, моделирующих коллективную синергию. Третье значение связано с официально установленной датой «отдыха» в день празднования события в противовес рабочим будням. Четвертое значение предполагает веселье, бал, а пятое – игры и развлечения. В шестом значении этот день ознаменован радостным событием, а седьмое – идея получения наслаждения. Так, все перечисленные значения определяют «праздничность» как образец для подражания, радость, отдых, память, наслаждение, веселье, карнавальность. В рамках нашего исследования этот аспект «праздничности» рассматривается как эмоционализация и моделирование особого праздничного хронотопа. Но в то же время в этом определении не указан опыт трансценденции, который подразумевается во всех сакральных праздниках (выполняющих системообразующую функцию).

Исходя из разных аспектов праздника, принято рассматривать в календарном круге религиозные, народные и государственные празднования, каждый из которых транслирует свои ценностные ориентиры, неразрывно связанные с идеей «всеобщего» или Первосмыслов культуры, сохраняя потенциал возможного опыта трансценденции.

В Российской империи основной костяк праздничного календаря составляли религиозные праздники, поэтому, пройдя бифуркационную точку в 1917 году, Россия лишилась большинства традиционных праздников. Новое правительство уничтожало, прежде всего, праздничные традиции и архитектурные сооружения, репрезентирующие семиосферу праздничной христианской культуры. Но в то же время большевики воспользовались самой технологией сакрализации базовых ценностей, популяризируя новые идеалы, подменяя ими старые символы и знаки. Например, советский календарь был ориентирован на сохранение воскресных дней как праздников, но дни памяти христианских свя-

тых заменил днями празднования рабоче-крестьянских профессий и социально-полезной деятельности (день шахтера, день рыбака). Большевики стремились заместить христианскую парадигму новой большевистской религией через введение новой праздничной обрядовости. В то же время обеспечить «трансцендентный нажим» как обязательное условие праздничной коммуникации большевики старались за счет коллективной синергии, выводя на празднование большие массы народа. «Где есть настоящий праздник, там обнаруживается веяние трансцендентного»⁹⁹. Праздники, конституирующие культуру, можно причислить к сакральным праздникам, поскольку их цель состоит в объединении больших масс людей относительно общей идеи. Ритуализированность праздника отмечается у В.Н. Топорова, М.М. Бахтина. Ритуал всегда обеспечивает возможность синхронизации коммуникативного пространства, тем самым позволяет воссоздать особую темпоральность события.

Особо тщательно исследовал структуру праздника А.И. Мазаев, рассматривая базовую архетипическую структуру праздника, ориентируясь на античный опыт. Праздничные события, как модель «бифуркационного перехода», моделируют в человеческом сознании тот самый «взрыв» или рождение идеи, благодаря которой консолидируется общество. Повторение «акта рождения» призвано «омолодить» систему, восстановив первородную идею «всеобщего». Отметим, что специфический ритм времени эпохи можно проследить в ритмическом строе музыкального стиля, который репрезентирует эмоциональное переживание мировоззрения эпохи, ритмов того времени. Максимально эффективно сохраняется в памяти исходное событие, если происходит реконструкция подобного бифуркационного перехода таким образом, что человек ощущает себя «внутри» ситуации, то есть в коммуникативном пространстве праздника происходит «со-бытие». А для этого, несомненно, необходимо воссоздать логику рождения идеи и сам «взрыв» в точке бифуркации. А именно, как уже было сказано ранее, структура праздника включает технологии максимального эмо-

⁹⁹ *Пигров К.С.* К метафизике праздничности/ К.С. Пигров, А.Е. Смирнов, Н.Л. Юдин. М., Юнити-Дана, ЭЛИТ, 2011. 672 с.

ционального «расшатывания системы» (отказ от норм повседневности, игра, карнавал), стихийность, выраженную в эмоциональном подъеме, что исследователи называют дионисийским началом праздника, а в момент перехода важно испытать уже системный порядок, обозначаемый через идею аполлонического начала. Гармонизация стихии, хаоса и порядка в точке бифуркации – цель технологической модели праздника. Не случайно понимание событий давно минувших лет нашими современниками происходит гораздо глубже, если они пережили их как праздник во всей полноте трансцендентного опыта. Можно сказать, что история раскрывается через праздник, поскольку напоминание о событиях остается только в социокультурной коммуникативной призме реальности. Праздничность как константность, закрепленная в памяти, дает ощущение стабильности человеку, который живет в стихийной смене событий повседневности, утекающих из памяти. Поэтому основная функция социокультурной призмы реальности, конструируемой за счет константных единиц праздничного ритма, есть функция защиты перед страхом неизвестности в будущем.

Обеспечение защитно-адаптивной функции осуществляется также благодаря синхронизации происходящего в праздничной коммуникации идеального процесса формирования знаковой картины мира, моделирующей коммуникативную реальность всех участников праздника, каждый из которых в силу различного повседневного опыта создал собственный «жизненный мир». В праздничной коммуникации за счет синхронизации коммуникативных процессов люди в момент коллективной синергии переживают общие культурные смыслы, стремятся к единой цели. Коллективная синергия или «единодушие», позволяющая совместно пережить опыт формирования ценности, способствует сакрализации данного события или ценности.

В то же время, рассматривая формы праздничности, нельзя упустить и функционализм повседневности, проявленный в праздничном ритуале, поскольку речь идет о матрице праздничного / повседневного, моделирующей любое культурное событие. В случае праздничного события повседневность ярче проявляется в момент подготовки праздника, своеобразное «преддверие»,

призванное обеспечить логичность, стройность, ритуализированность и энергоемкость практических действий в сам праздник. Каждый из организаторов праздника моделирует коммуникативное пространство праздника, а также просчитывает все материальные условия, способствующие как эмоционализации, так и точки «перехода» в новое состояние. Синхронность всех информационных текстов, транслируемых на разных вербальных и невербальных языках и актуализирующих смыслопорождающие идеи в праздничном «со-бытии», должны быть изначально сконструированы организаторами. В противном случае эмоциональный хаос праздника может быть непредсказуем и разрушителен для системы культуры. В этом проявляется действие матрицы: рациональность и рутинность динамичной повседневности, а также константность, идейность праздничности. Наличие высшей точки праздника, характерной особенностью которой является трансцендентный опыт и синергичный эффект, позволяет говорить о яркой особенности праздничности, которая, сменяясь повседневностью, определяет ритм времени и ход истории.

Понятие «праздничность» указывает на способ моделирования устойчивого образа мира, картины мира, которая закрепляется посредством корректировки социокультурной коммуникативной призмы реальности. То есть, полагая, что праздничное событие есть модель иной реальности со своим хронотопом, категория «праздничности» в этом случае указывает на возможность «перехода» из реальности повседневности в реальность праздничности. Такой «переход» необходим для укрепления ценностей «всеобщего», поэтому моделируется людьми, относящими себя к элитарной культуре, чаще всего эту функцию моделирования культурного идеала выполняли жрецы, контролирующие сохранность традиций, скрепляющих социум. Искусство как форма познания истины должно было транслировать идею «всеобщее» на как можно большее количество людей. А поскольку «зрелищность» является функцией искусства и наиболее быстрым способом эмоционализации праздничной коммуникации, то именно в сфере искусства важно выделить праздничные коммуникативные технологии. Синтез искусств в этом случае был принципиально важен, поскольку

перед творцами художественных произведений, задействованных в праздничном ритуале, стояла задача синхронизировать коммуникативные сообщения, передаваемые на разных языках всех видов искусств, но с сохранением единой сакральной идеи.

Самобытность культуры выражается, прежде всего, в ее связующих ценностях и идеалах, а поскольку праздничная традиция демонстрирует их в художественно-заразительной форме, то она тщательно оберегается и последовательно передается последующим поколениям. Своеобразное коммуникативное пространство праздника объективируется через синхронизацию всех художественных коммуникативных практик, доведенных до совершенства. В этом видится большая роль искусства как «технэ» – технологии. Поэтому именно художественная сфера человеческой деятельности максимально репрезентирует ценностные ориентиры культурного сообщества. Следовательно, праздничность корректно рассматривать на материале не только обрядов, но и произведений искусства, наполняющих обряды эмоциональной аффектацией.

Перейдем к рассмотрению примеров организации праздничного коммуникативного пространства. Создание системной конструкции праздничного «космоса» предполагает, что место проведения праздника должно отличаться от того места, в котором обычно совершается ежедневная рутинная работа. Поэтому в первую очередь для проведения сакральных праздничных процедур выбирали особое место или возводили специальное сооружение. Архитектурная форма, обладая своей символической знаковой системой, непосредственно уже транслировала смыслопорождающую идею культуры, моделировалось пространство «всеобщего». В символике архитектурных форм осуществлялся переход из мира реального в мир символов и знаков, указывающий на Перво-смысл культуры.

Можно выделить наиболее значимые элементы архитектурного сооружения, фиксирующие движение человека к Первосмыслу культуры. В частности, устройство дороги, подводящей к сооружению как символ пути; вход, оформляемый причудливыми вратами с символикой «перехода» в иной мир; сакраль-

ное пространство сооружения, представленное в виде алтаря или престола, или жертвенника, которое обозначало символ таинства преобразования, соединения миров, начало жизни, «точку бифуркации» и т.п. Несомненно, силуэт перекрытия храма нес символическое значение, задавая образ космоса или Вселенной как идеи целостности или «всеобщего». Сакрализованные праздничной архитектурой символические образы, закрепляющие в социокультурной коммуникативной призме реальности картину мира, транслируются и в повседневности, в бытовой культуре, поскольку эта идея трансляции «всеобщего» в практике трудовой деятельности и является сущностной концепцией повседневного.

Художественный образ архитектурного сооружения, транслирующий вечные ценности, раскрывается через динамику и траекторию движения в архитектурном пространстве. Экстерьер и интерьер задают свои ритмы движения, тем самым указывая на особый праздничный хронотоп и субъективное переживание времени. Сам процесс движения, деятельности принципиально необходим для воссоздания целостного восприятия модели всеобщего хотя бы потому, что движение и кинестетика воспринимаются отдельным разделом памяти, который актуализирует другие разделы, а следовательно, необходим в создании целостного восприятия реальности. Храмовая или сакральная архитектура конструирует движение в иной реальности, тем самым придавая ей статус объективной и не вымышленной реальности, данной в ощущениях. Что принципиально не учитывается в условиях современных коммуникативных практик, когда люди наблюдают за трансляцией церемонии по видео, не участвуя физически в процессе. Момент происходящего на экранах приобретает статус иллюзорности, «выдуманности», виртуальности.

Исследуя архитектурные комплексы различных эпох, надо отметить, что во всех примерах видна общая закономерность, которая заключается в том, что архитектурная форма сакрального сооружения никогда не противоречит представлению людей о смысле жизни и Первосмыслах культуры, а также организует пространство «небесного», то есть идеального духовного мира в интерьере сооружения. Именно в интерьере человек способен прикоснуться к миру

«идей», о котором говорил Платон. Очень часто экстерьер и интерьер отличаются по количеству декора и убранства, поскольку экстерьер здания ориентирован на гармонию социального мира, живущего на земле. А интерьер на идеальную гармонию духовного пространства социума – его «всеобщего». Модель сакрального пространства, предлагаемая в символике архитектурного образа, конструировалась благодаря гармонизации сооружения и окружающего пейзажа. В условиях холмистой местности храм всегда строился на холме, в условиях равнины возводилась специальная насыпь или подклет, для того чтобы поднять храм выше общего уровня бытовых сооружений. Важно также, что место выбирали с точки зрения его энергетической «емкости»¹⁰⁰ – храм ставился в той точке, которая, по мнению жрецов, была наиболее близка к миру богов или своеобразная точка «перехода» в иной мир. Все пространство архитектурного сооружения устроено таким образом, чтобы человек ощутил себя частичкой социума как единого целого. А пространство, очерчиваемое линией горизонта, символически центрировалось точкой алтаря как главной оси – «пуповины», связывающей человека с небом. Именно алтарь¹⁰¹ центрировал обрядово-ритуальное пространство, замыкал все схемы движения относительно центральной точки, связующей «небо» и «землю». Перечисленные элементы – лишь малая часть, составляющая язык архитектуры. Более детальный анализ архитектурных элементов будет предложен ниже.

В системе праздничной коммуникации помимо вербального (словесно логического) и визуального информационных потоков важно отметить особенности языка музыки, транслирующей ритмы эпохи и ее интонационное содержание. Именно в интонационном¹⁰² содержании кодировалась смыслообразующая праздничная идея, настраивающая слушателя на определенную волну восприятия. Даже с точки зрения физического подхода и волновой теории, музыка

¹⁰⁰ В технологии выбора места для храма использовали лозу как прибор для измерения энергетического поля земли.

¹⁰¹ Павлов Н.Л. Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мироздание в архитектуре индоевропейцев. М.: Олма-Пресс, 2001. 368 с.

¹⁰² Медушевский В.В. Интонационная форма музыки. Монография. М.: Композитор, 1993. 262 с.

способна гармонизировать человеческую эмоцию благодаря определенной частоте звуков. В то же время музыка также способна внести хаос в восприятие окружающего пространства и дестабилизировать человека (например современные разновидности тяжелого рока). Часто звуковым сопровождением в религиозных ритуалах было использование ударных инструментов, а это – звуки колоколов. Помимо этого, конечно, хоровое пение было важным элементом всеобщего целого. Таким образом, синтез всех видов искусств способствовал синхронизации действий всех участников праздника и воссозданию общего эмоционального коммуникативного пространства, необходимого для формирования единых целей и ценностей, удерживающих социокультурную систему.

Основным эффектом праздничной коммуникации, конструируемой различными видами искусства, оставалось моделирование опыта трансценденции в процессе коллективной синергии. Поэтому ключевой и переломной точкой праздника всегда было определенное словесное послание, обращенное к Первоистоку. Поэтому все элементы конструкции праздничного коммуникативного пространства мы можем отнести к маркерам праздничности, поскольку они транслируют символическое значение идеи «всеобщего». Маркеры праздничного можно выделить во всех сферах человеческого познания: в искусстве, религии, философии, науке, поскольку эти формы коммуникации ориентированы на постижение Абсолютной идеи как высшего смысла, на восстановление коммуникативной духовной связи с ней.

Идея послания божеству и ответное «схождение» божества на землю, моделируемое в праздничных ритуалах архаических праздников, по сути, представляет собой систематизирующее начало. Это – идеальный диалог или «подлинный диалог» между идеальным и материальным, божественным и земным, объясняющий диалектику «всеобщего» и «единичного», а также раскрывающий принцип обеспечения жизненной энергией социокультурной системы. Так, множество древних орнаментальных знаков, используемых в декоре предметов быта и предметов сакрального ритуала, символизируют идею схождения божественной энергии в виде огня или воды, или «божественной благодати», любви,

эроса и т.д. Именно эта энергия дает силы для продолжения жизни, а значит, и для поддержания системного качества организма, будь то человеческий или социальный, или природный организм. В минуту такого энергийного проявления Абсолюта («всеобщего») человек также должен быть готов для принятия этой «силы», а для этого ему необходимо избавиться от собственных «единичных» установок и взглядов. «Праздность», понимаемая как пустота, есть избавление от субъективности, или отсутствие «самости», что достигается за счет эмоционализации или аффектации коммуникативного пространства, в котором человек сливается с эмоциональным состоянием всего коллектива, «растворяясь» в эмоциональном переживании. Но для восстановления «подлинного диалога» «праздность» лишь первый этап праздничного ритуала. В предельной форме этого ритуала человек должен выстроить свой личный подлинный диалог с Первосмыслом культуры. Такого рода энергетический «инсайт» можно назвать опытом трансценденции, благодаря которому человек осваивает новые виды энергии, оцениваемые им как состояние радости и гармонии.

Возвращаясь к разговору о феномене памяти, отметим функцию традиции, закрепляющую в памяти опыт трансценденции. Праздник является той самой технологией, способствующей запоминанию важной информации посредством синхронизации в обрядовом ритуале всех информационных потоков. Согласно теории символического интеракционизма, человек способен осознать свое «Я» через восприятие «Другого», поэтому коллективная коммуникация в праздник позволяет активизировать процессы индивидуализации и самопознания. Необходимость коллективной коммуникации обосновывается не только потребностью зеркального отражения «я», но и социализацией как органичного включения в структуру социума. Праздничный диалог переживается как трансцендентный опыт синергии, благодаря которому происходит формирование социальной целостности. Ярким репрезентантом социальной целостности является визуализация античного социума, представленная в конструкции римского Колизея. Вписанность скульптурных изображений человека в многоярусную арочную структуру Колизея символизирует гармонию и иерархию социума. А

потому здесь уместно говорить и о социальной солидарности как символе единства или «всеобщего».

Способность человека к символизации была выделена Лесли Уайтом как отличительный признак культурного человека. В процессе праздничной коммуникации максимально актуализируется эта способность для того, чтобы в знаках языка человек смог осознать реальность иного мира, наполненного идеями или божествами. Осознать реальность мира идей и системообразующее значение и ценность Высшего смысла культуры. В праздничном коммуникативном пространстве сформированы особые практики «инициации» для обозначения взросления человека, который получает статус полноправного члена общества как социального целого. Человек, который становится носителем идеи Первосмысла как «всеобщего», осуществляет процесс символизации через призму «всеобщего», иногда подавляя проявление «единичного» (эго), что в обыденном языке называется альтруизмом. Так, в философии неоплатоников и трансперсональной психологии С. Грофа праздник представляется обнаружением «запредельного» и готовностью к самопожертвованию, альтруизму.

Последовательно рассматривая концепт Первосмысла культуры, отметим, что он представляет собой некое Абсолютное начало как источник жизни, жизненной энергии. Основываясь на текстах Д.В. Пивоварова, отметим, что в современной философской традиции различают три формы Абсолюта в зависимости от вектора духовной жизни. Духовная жизнь предполагает процесс восстановления связи с Абсолютом, а именно восстановление «подлинного диалога». Поэтому коммуникативное пространство культуры будет разворачиваться из этой точки. Принято считать, что существует три вектора духовности. Первый – космоцентрический, направляющий на восстановление духовной связи с Богом, богами, Первоистокком вселенной. Все архаические культурные традиции были основаны на доминанте космоцентрического типа духовности, и праздничная коммуникация конструировалась как связь с миром богов или Богом. Все мировые произведения искусства, до периода Нового времени, транслировали идею коммуникативной связи с Богом, богами.

Второй тип духовности – социоцентрический. В период атеистических восстаний революционной Франции XVIII века провозглашались идеалы именно социоцентрической духовности. Французские революционеры (Ж.Л. Давид) смоделировали праздник Федерации, используя атрибутику алтаря, включили в торжество хоровое пение, танцы. Идеологи организовали массовое движение народа по Марсовому полю, создавая единое праздничное коммуникативное пространство как целое и «всеобщее». При этом ключевым моментом было произнесение клятвы верности Франции – как идеальной социокультурной системе. Несомненно, заслуживает внимание праздник Высшего Существа, в котором персонифицировалась идея мудрости и разума. В период советской атеистической культурной традиции также доминировала социоцентрическая форма духовности. В советской философской школе предполагалось, что праздничное было связано непосредственно с обнаружением человеком себя в единстве с социальными и космическими (природными) стихиями. Поэтому организация синергии праздника была ориентирована на социальную общность и совместную деятельность. В частности, праздничной формой можно назвать даже советские субботники. Сегодня такая ориентация праздничного еще местами сохранилась, но потеряла свою основополагающую идею как опыт коллективной синергии. Социоцентрическая духовность предполагает также иные формы концентрации смыслообразующей идеи, помимо культа народа и личности возможными становятся культ науки, культ избранного социального класса, культ государства, культ техники, а также культ денег. Каждый из перечисленных культов может стать идеологическим и сакральным основанием для создания субкультуры, входящей в структуру официальной культуры.

Третий тип духовности – эгоцентрический. Здесь предлагается путь коммуникации со своим абсолютным началом «Я». Особенно тщательно этот тип духовности исследуется в философии экзистенциализма, а также он представлен в философии Ф. Ницше.

Все три формы духовной связи с Абсолютом предполагают построение собственных праздничных концепций. И если технологически они близки, и в

них характерным образом проявляется «праздничное», то по форме они принципиально отличаются. Для примера рассмотрим праздничные события космоцентрических и социоцентрических культур. Космоцентрические праздники изучим в Древней Греции и Византийской империи (на примере архитектурного комплекса Афинского Акрополя (главный храм посвящен Афине) и храма Софии Константинопольской (ныне город Стамбул)). А также проанализируем социоцентрический праздник во Франции XIX века. Космоцентрические праздники рассмотрим в сравнении, поскольку они более близки по идеологии. Такое сравнение позволит выделить общие принципы моделирования праздничного коммуникативного пространства как опыта трансценденции.

Выбранные храмовые комплексы являются мировыми шедеврами архитектуры и были построены в эпоху расцвета Греческой и Византийской культуры. Эти храмовые сооружения изначально были возведены для организации коллективного общения с богами – построения «подлинного диалога», а поэтому все ритуалы и праздники, проводимые в храме, раскрывают структуру сакрального коммуникативного процесса.

Несмотря на то, что храмы Парфенон и София Константинопольская созданы для организации культовых церемоний разных мировоззренческих систем, есть некоторые общие технологические моменты, используемые для организации трансцендентной коммуникации. Сакральное и «подлинное общение» для афинян было с богами, а конкретно в данном празднике с Афиной. Поэтому весь ритуал был направлен на организацию этого диалога и объективацию потенциального трансцендентного опыта. Праздник Великие Панафинеи праздновался в городе Афины, но съезжались гости с других городов–полисов.

«Подлинное общение» на христианском празднике всегда организуется с Богом. При этом люди стремятся получить божественную мудрость в диалоге, обращаясь к символически представленной мудрости Бога – Софии «рождающее лоно Бога, хранилище предвечных первообразов и образцов»¹⁰³. Первона-

¹⁰³ Аксючиц В. София небесная и земная/ Под сенью креста. // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.regels.org/God-Trinity-Sophia.htm> (дата обращения 1.02. 2015).

чальное сходство праздничной коммуникации в Древних Афинах и в Византии заключается в том, что для греков Афина также была премудростью бога-Зевса, поэтому в коммуникации с Афиной греки просили мудрости в решении повседневных вопросов у Афины.

Языческая потребность в персонификации проявления духовного мира отразилась именно в появлении такой мудрой Афины, рожденной из головы Зевса. Византийская традиция немного трансформировала идею персонификаций, не «спуская» на землю Божество, а сохраняя его пребывание в мире абстрактных сущностей. Основная задача построения праздничного коммуникативного пространства состояла в том, чтобы приобщиться к высшей духовной мудрости, вселенскому Логосу, как Космосу или Единому Богу, став Его частью как «всеобщим», то есть посредством символического языка решалась проблема воссоединения с Абсолютом как первоисточком бытия, восстановления «подлинного диалога». Анализ архитектурных элементов в первом символическом приближении позволяет выделить знаки-индексы для понимания этапов конструирования процесса трансцендентной коммуникации.

«Праздничность» коммуникативного пространства Афинского Акрополя как архитектурного сооружения раскрывается в содержательной форме праздника. Великие Панафинеи – «праздник для всех афинян»¹⁰⁴. Говоря о «праздничности», характеризующей точку бифуркационного перехода, моделируемую и повторяемую в праздничных традициях, укажем на истоки праздника. Великие Панафинеи были посвящены памяtnому событию объединения Греческой метрополии. Главным героем этого события был Тесей, но поскольку это событие не обошлось без влияния Афины, то праздник в его сакральном значении был посвящен мудрому стратегическому решению Афины. Именно чествование Афины усиливает легитимность такого политического союза, придавая ему вес в социокультурной системе греческой метрополии. Тем более что общая казна метрополии, из которой оплачивались расходы на общую армию, также

¹⁰⁴ Зелинский Ф.Ф. История античной культуры /Ред. и прим. С.П. Заикина. 2-е изд. СПб.; Марс, 1995. 380 с.

находилась в Афинах. Поэтому для удержания политической власти лидеры Афин использовали сакрализацию такого рода политического решения в технологиях праздничной коммуникации.

Праздник Великие Панафинеи отмечался раз в четыре года с 21 по 29 гекатомбеона (середина августа). Что касается праздничных церемоний в Софии Константинопольской, то главным торжеством здесь была ежегодная Пасхальная Литургия. Помимо этого в храме совершался годовой круг праздничных событий, а также в праздничную традицию включались воскресные дни как модели «малой Пасхи». Историческое событие, положенное в основание этого праздника, было воскресение Иисуса Христа на третий день после казни - распятия. Подлинное общение предполагает разговор со Христом. При этом в традиционной культуре в священных текстах Библии было сказано, что это подлинное общение всегда было, когда человек находился в раю. Но только после грехопадения это общение разорвано, и его теперь предстоит восстановить, чтобы не погибнуть.

Сравнивая праздники, выделим формы проявления «праздничного», а именно способы координации сообщений, идущих из разных источников, в различном художественном исполнении.

Во-первых, в праздничной церемонии участвовали все свободные граждане полиса/города как в Греции, так и в Византии, собранные при этом в одном месте, что очень важно для обеспечения коллективной синергии в праздничной коммуникации. То есть первое условие (форма) праздничной коммуникации – это коллективность или соборность, или общинность.

Во-вторых, главной целью события, или его кульминационной-бифуркационной точкой, ради которой организуется коммуникативное пространство, было связано с жертвоприношением как своеобразной практикой, символизирующей процесс восстановления коммуникативной связи с Первоисточком – Богом. Жертвоприношение как праздничное действие предполагало также и принесение личной жертвы каждым участником. Если в христианском храме это было связано с аскезой как жертвой, то в языческом предполагалось

дорогое подношение (вещи, предметы, деньги, скот), воспринимаемое как жертва. Таким образом, конструировался опыт отказа от «единичности», своих желаний в пользу «всеобщего». Жертвенность как путь формирования альтруистической способности личности, необходимой для стабилизации социокультурной системы в целом. Поэтому место для жертвоприношения центрировало всё движение в праздничном действии. Алтарь как точка связи земного и небесного замыкал все виды движения. То есть второй формой праздничности является наличие жертвы.

Так, в античном храме жертвоприношение совершалось на площадке в восточной части Акрополя перед восточным фасадом Парфенона. Перед изображением сцены рождения Афины поджигали большой костер, в котором сжигались некоторые принесенные дары.

Особым неприкосновенным для обывателя местом было пространство алтаря (внутри храма Афины) или Престола (в храме Святой Софии). К этому месту допускались только жрецы или священники, что, в свою очередь, указывало на социальную иерархию, зависящую в социальной структуре от степени налаживания личного «подлинного диалога» с Богом, богами. В этой модели закреплялся принцип социальной иерархии. Особое сакральное пространство, в которое не допускались «непосвященные», символизировало духовную реальность как цель восстановления связи с Абсолютом. Поэтому третья форма праздничности заключается в том, что обозначается принцип иерархии в социуме.

Поскольку в Афинах весь храм представлял собой алтарь, то движение совершалось вокруг храма. Напомним, что одним из первоначальных названий праздничного события в древнееврейском языке было слово «хаг», от глагола «хагаг», что означало «танцевать». Специалисты¹⁰⁵ связывают его происхождение с праздничной церемонией, совершаемой в плясовом ритме вокруг алтаря. Следовательно, в качестве четвертой формы праздничного можно выделить на-

¹⁰⁵ Жигульский К. Праздник и культура. М.: Наука, 1985. 336 с.

личие особой деятельности (коллективного движения в колонне) или коммуникативной практики, направленной к Первоисточнику жизни.

Процессия на Акрополе обходила с двух сторон Парфенон, смыкаясь у восточной части храма, тем самым замыкая Парфенон-алтарь в кольцо. На рельефах, расположенных в верхней части стены по периметру храма на «фризе-зофоре», изображались божества и процессия, идущая к храму с символическими дарами. Таким образом, в символическом пространстве художественного образа воспроизводилось ритуальное действие, совершаемое перед храмом, это означало, что сама идея движения процессии с жертвенными дарами была продиктована богами, а не придумана людьми. То есть процесс шествия посредством художественного образа, воплощенного в камне (!), был сакрализован как праздничная практика.

Подобный пример сакрализации торжественного шествия можно найти и в мозаичном декоре Софии Константинопольской. В интерьере храма также было пространство, в которое допускались только посвященные, а на стенах выложена мозаика принесения даров младенцу Христу царями Константином и Юстинианом. В христианском храме движение народа осуществлялось относительно центрального аналога – столика, на котором помещалась икона с изображением Иисуса Христа.

В-третьих, отметим наличие общих схематических элементов движения процессии, представляющих собой круговую геометрию движения, символически обозначающую единое «всеобщее» символом круга, сфероса.

В Античности в Праздник Великий Панафиной траектория движения процессии начиналась от входа в город, пересекала весь город и заканчивалась на горе Акрополь. Таким образом, символически был представлен путь человеческой жизни с социумом и в социуме.

На Византийском празднике Пасхи самой популярной траекторией движения участников торжества было круговое движение. Первый круг совершался вокруг храма, на втором круге процессия шла вокруг алтаря. Это движение тоже своеобразный путь человека к Богу. От коммуникации в социуме к

«подлинному диалогу» с Богом. Но, как и в Античности, социальная коммуникация очень важна на пути построения «подлинной коммуникации». Только после этого человек устремляется к личному диалогу, на который указывает акт приобщения святых даров или таинство Причастия. В этом таинстве каждый из участников праздника мог подойти к жертвенной чаше и приобщиться хлебом и вином, символизирующими тело и кровь Христа.

Если в Античности жертва приносится богам, то в христианстве сам Бог приносит себя в жертву. Разница принципиальная для религий. Но идея жертвенности неизменна в любом празднике. Поэтому выделяется как обязательная форма «праздничности».

Движение, совершаемое в христианском храме паствой и служителями, может несколько отличаться. Поскольку церковнослужители как представители иного мира моделируют движение Бога к людям, поэтому в целом получается траектория восьмерки, в которой объединяются движения всех собравшихся. Таким образом, мы опять получаем геометрический символ бесконечности. К сожалению, в связи с отсутствием описания исторических традиций и ритуалов, сложно сказать о подобной дифференциации ритуального движения жрецов в Античности. Но в то же время, символика движения сохраняет идею бесконечной связи мира людей и мира богов. В христианском храме в центре умозрительного образа восьмерки останавливается священник, выносящий чашу для таинства Причастия, в котором символическая плоть и кровь Христа в виде вина и хлеба даруется каждому прихожанину.

В античном празднике Панафиней ключевыми точками остановки в движении процессии были центральные ворота в город, главная площадь, точка у храма Ники Аптерос, остановка у гигантской статуи Афины на площади Акрополя и последняя остановка была у восточного фасада Парфенона на горе Акрополь. Таким образом, архитектурный комплекс Акрополя, отделенный от всего города географически более высокой точкой расположения, символизировал сакральный образ греческого Олимпа и в целом представление об устройстве космоса. Как уже было отмечено, представление о сакральном космосе

визуализировалось в образе алтаря, которым был Парфенон. Поэтому гармония колоннады Парфенона означала социум, удерживающий, подобно Атлантам, мир богов на своих спинах и составляющий основу и идеал космического мироустройства.

В Софии Константинопольской возможно реконструировать ритуальное движение на основе сохранившихся православных традиций. Так, в праздничном обряде предполагается несколько вариантов с разными участниками движения. Первое – движение всей процессии во главе со священнослужителями вокруг храма, остановка перед храмом, вход всех верующих в храм, движение священнослужителя с паникадиллом по периметру храма, как бы включающее всех в общее кольцо, а также движение священников вокруг алтаря и навстречу к пастве, и еще движение паствы вокруг центральной иконы и между аналоем и священнослужителями в таинстве приобщения к жертвенным дарам. Таким образом, получается схема движения по храму, напоминающая рисунок восьмиугольника, вписанного в круг.

Движение вокруг алтаря совершали священники, алтарь как образ мироздания представлял собой престол (стол) на котором находились хлеб, вино и символические знаки мученичества Христа: крест, копьё. Таким образом, идея алтаря состояла в сакральном жертвоприношении самого Бога, телесно воплощенного в своей ипостаси сына Иисуса Христа. Именно эта идея и транслируется всеми художественными формами языков искусств.

Ритуальное движение по храмовым комплексам предстает как прием, способствующий возникновению эффекта синергии, осуществляемого через синхронизацию движения, визуального восприятия декоративного убранства праздничной церемонии, эмоционального, аудиального, словесно-логического. В Античности транслируется в режиме синхронизации идея пути совершенствования нравственного «арете» в соответствии с социальной гармонией, предустановленной богами. В Византии транслируется идея движения к Богу и Бога к человеку, момент их встречи является бифуркационной точкой праздника, в которой человек способен получить опыт трансценденции и сформировать

для себя нравственные ценности, осознав момент жертвы как перехода «жизнь – смерть – новая жизнь». Ключевые концепты «праздничности» синхронно транслируются посредством всех других каналов: визуальном – в скульптурах и иконописи, мозаике; вербальном – в словах жреца или проповедей священника, или чтением Священных текстов.

Помимо этого акцентируем внимание на точках остановки движения процессии, на своеобразных паузах. Например, на Акрополе предполагалась остановка перед центральным входом в Пропилеи. На возвышении процессию «встречал» храм Ники Аптерос (бескрылой), а самой процессии предстояло пройти через комплекс лестниц Пропилеи. Само механическое движение по лестнице по существу есть символ духовного подъема и перехода в мир богов. Но особенность движения по лестнице еще заключается в том, что это движение абсолютно материально и требует физических усилий вплоть до одышки, что свидетельствует об обязательном практическом опыте, который требуется для движения по духовному пути, и опыте преодоления трудностей и сопротивления окружающей материи. Более того, в Пропилеях была устроена библиотека и на стенах висели картины, мимо которых, возможно, проходила торжественная процессия. Фактически, благодаря контакту зрителя и художественного произведения происходит актуализация символического пространства, в котором живет произведение и в котором живут боги. Переход сквозь картинную галерею это путь к богам. Благодаря чему моделировался своеобразный «священный трепет» как предчувствие чего-то таинственного. В этом состояла подготовка к опыту трансценденции как коллективной синергии, которая достигала максимальной точки напряжения в момент жертвоприношения у алтаря. В этом можно усмотреть пятую форму праздничного – наличие знаков, символов, через расшифровку которых человек восстанавливает связь с идеальным пространством.

Подобным эффектом воздействия обладала и визуальная композиция храма Святой Софии, поражая воображение человека своими масштабами, сферической формой интерьера и позолоченной мозаикой, изображающей Бога и

святых. Таким образом, оба архитектурных комплекса своим эмоционально-образным языком искусства фактически вводили зрителя в состояние транса, который позволял глубже воспринимать словесно проговариваемые ценности, человек запоминал и осознавал главные сакральные смыслы культуры как свои личные истины.

Выделенные формы праздничности, а именно: коллективность, наличие жертвы, движение, принцип иерархии, символическое пространство рассмотрим и в светском празднике. Исследуя события обозримого исторического прошлого, попытаемся восстановить некоторые технологии и ритуалы. Отнесение события в категорию «праздничного» можно осуществить по следующим критериям: наличие собственного хронотопа, свобода от необходимости прагматической деятельности, ориентация на восприятие и передачу смысложизненных ценностей культуры, синергичный эффект и коллективное пространство коммуникации. Всем этим требованиям соответствует практика посещения театра, а поэтому рассмотрим ритуал театрального действия как своеобразный светский праздник. Не случайно в рамках дворянской культуры России XIX века посещение оперы было статусным знаком высшего сословия, и объяснение этому мы находим в коммуникативном пространстве театра на примере виртуального визита в Оперу Гарнье в Париже (Гранд-Опера).

Посещение оперы с XVII века становится своеобразным праздником, введенным в жизнь высшего общества Людовиком XIV. Именно король Франции, популяризовавший социоцентрический культ личности, своим присутствием и игрой «освятил» этот церемониал, превратив его в сакральное праздничное представление. С тех пор многие праздники используют традицию представлений, концертов для создания праздничной атмосферы и трансляции сакральных ценностей культуры. Своеобразная жизненная философия Людовика XIV была сформулирована в слогане: «Государство – это Я». «Король Солнце» использовал идею культа личности для объединения элитарной верхушки общества, управляющей бедными слоями населения. Тем самым сакральной идеей культуры королевской эпохи был эталон преданности самому Людовику XIV как

символ верности французской государственности. Все виды коммуникации, поддерживающие связь с королем, были сакрализованы. Культура вечного праздника была свойственна стилю рококо, оформившемуся при дворе французских королей рубежа XVII–XVIII веков. Театр Гранд-Опера является наследником этой традиции в своей символически знаковой коммуникации, поэтому он и выбран для репрезентации форм праздничного в социоцентрической духовной традиции.

Последовательно описывая все архитектурные интерьеры Оперы, рассмотрим специфику праздничного коммуникативного пространства и определим его структурные элементы и сакральный центр, воплощающий в себе главную идею светского праздника. Воссоздавая праздничный хронотоп на основе виртуального посещения оперы, отметим тот факт, что в Гранд-Опера представления проходили в вечернее время, когда солнце клонилось к закату, а площадь перед зданием оперы освещал свет фонарей. Зафиксируем его как первый важный коммуникативный элемент праздничной модели – соотнесение с периодом суток (утро, день, вечер). Если рассмотренные ранее религиозные праздники Древнего мира проходили на рассвете, то в противоположность им праздники светские (приемы, балы, театр) чаще организуют вечером. Таким образом, уже конструируется собственная модель хронотопа. Так, если утреннее время символически связано с восходом солнца, символом всех благ и источником жизни, символом богов и Бога, из этого следует, что опыт трансцендентной коммуникации в утреннее время наиболее сакрален для космоцентрической духовности и направлен на познание гармонии божественного космоса. В то время как в вечернее время источником света является искусственно созданный осветительный прибор, управляемый человеком и его разумом, следовательно, мы можем говорить об искусственном источнике света как о символе светского пути духовного опыта и трансценденции или культа разума.

Вторым знаком-индексом праздничной коммуникации, о котором можно говорить, еще не заходя в само здание, является определенный наряд или костюм, в котором человек приезжает в Оперу. Этот костюм строго задан прави-

лами этикета – ритуала, поскольку также является символическим текстом, который позволяет человеку синхронизировать свой образ с окружающим образом и интерьером, вписаться как элемент «единичного» в состав «всеобщего». Но при этом костюм должен демонстрировать социальный статус человека, тем самым указывая на место человека в социальной иерархии. Каждый гость, выбирая костюм и транспортное средство, обязан подчеркнуть свой социальный статус и степень приближения к «сакральному центру» – правителю. Следовательно, костюмы представителей власти должны быть с особой знаковой символикой: это и дорогая натуральная ткань, это и знаки престижного портного, обилие натуральных камней и бриллиантов как свидетельство богатства и власти, государственные ордена и награды. Данная специфическая визуальная коммуникация или дресс-код синхронизируется обязательно с элементами архитектурного пространства. Интерьеры Оперы освещены множеством светильников, блики света от которых отражаются на драгоценных камнях богатых людей, яркие атласные переливающиеся женские наряды соответствуют яркому декору интерьера. Ну и, конечно, силуэт или пропорции основных архитектурных форм повторяются по принципу подобия в конструкциях кроя костюмов и платьев.

Следующая важная конструкция, с символическим значением перехода в иное пространство – это парадная лестница, по которой поднимаются все зрители, проходя в парадные залы театра. Символическая интерпретация лестницы связана с идеей восхождения в иной мир, мир богов. Лестница как архитектурный объект вынуждает зрителей совершать усилие, поднимаясь вверх. Символическая интерпретация лестницы – это восхождение на Олимп. Но здесь доминирует социоцентрическая установка, в которой почтение, как к богам, оказывается людям, имеющим власть и деньги. Бедные слои населения поднимаются к своим местам на галерку по боковым лестницам, не заходя на парадную. Таким образом, фойе символизирует переход в иную реальность, подобно тому, как осуществлялся символический переход греков в мир богов благодаря прохождению через Пропилеи на Акрополе. И это третий элемент празд-

ничного коммуникативного пространства – своеобразная инициация, вход в иной мир знаков и значений, праздничный хронотоп. Далее зритель попадал в огромный парадный зал, в котором смешение стилей классицизма, барокко, рококо создавало неповторимую атмосферу праздника, поскольку зритель вступал в диалог с художественным образом интерьера, призванного ошеломить, потрясти, восхитить своим величием. Функция торжественного зала состояла в том, чтобы собрать всех зрителей вместе перед началом представления. Фактически, зал был предназначен для организации вербального коммуникативного пространства, в котором каждый из участников мог продемонстрировать знаки своего социального статуса. Сама атмосфера ожидания представления создает эмоциональный настрой предчувствия тайны или откровения, своеобразную подготовку к опыту трансценденции и синергии. То есть еще один важный элемент праздничной коммуникации – наличие коллективной синергии, общего пространства, в котором каждый участник события имеет возможность продемонстрировать свою персону и найти повод для общения и знакомства.

Звонок, символизирующий начало представления, усиливал накал эмоционального ожидания. Общество заполняет зрительный зал согласно купленным билетам, ранжирующим по своей стоимости представителей разных сословий.

Архитектурное убранство зрительного зала в Гранд-Опера сконструировано с опорой на традиции создания художественных образов Римских сооружений Колизея и Пантеона, выражающих идеи соборности, гармонии космоса и социума. (Архитектурная римская традиция сохранилась и в Византийской империи и была реализована в строительстве Софии Константинопольской.) Но в случае с Гранд-Опера повторение интерьеров Колизея в организации пространства зрительного зала не случайно, поскольку здесь сохраняется идея, транслируемая в Колизее, – демонстрация идеально-божественной конструкции социума как объективации священных законов Юпитера и символа римской юриспруденции и права. Здесь же в светском пространстве также провозглашена идея законности власти и всего, что с этим связано, поэтому и архитек-

турная форма была заимствована из античного языческого мира – ярусное построение зрительного зала. Особые места в партере и на балконах для избранных, а галерка для более бедных слоев населения, и, соответственно, вход для более бедных не через центральную лестницу, а только по своим лестницам. В центре под потолком находилась гигантская люстра, напоминающая паникадило из христианского храма, но по сути символизирующая образ социального космоса. Роспись потолка была позднее выполнена М. Шагалом, который изобразил на нем фрагменты образов из популярных опер, объединив их циклом времен года, тем самым погрузил зрителей в атмосферу мечты и сказки, что соответствует новому праздничному хронотопу рационализма.

Наглядная визуализация социальной системы фактически указывает на социоцентрическую духовность и сакральное значение этого сооружения. Идея гармонии общества и высшей истины, черпающей истоки именно в социальной реальности, максимально репрезентативно демонстрируется на примере Гранд-Опера. Поэтому коммуникативное пространство Гранд-Опера призвано обеспечить осуществление процесса сакрализации идеи или ценности рационального социоцентрического «космоса», культа разума, науки, государства.

Более того, сам процесс катарсиса, испытываемого зрителем от театральной игры и сопереживания героям постановки, описываемый Аристотелем, по существу есть искомый эффект синергии, эмоционально объединяющий всех зрителей. Благодаря этому эффекту и происходит «очищение страстей» человека, то есть система самоорганизуется и выстраивается в искомом векторном направлении.

Обратим внимание еще на сходство подкупольного пространства интерьера Гранд-Опера и римского Пантеона. В Пантеоне купол был оформлен кессонами, символизирующими пантеистическое устройство мира, подобно множеству законов, создаваемых Юпитером, подчинявшихся ему в единой гармоничной структуре. Интерьер Гранд-Опера также заимствует традицию купольной конструкции Пантеона как образа рационального социального космоса. То есть коммуникативное пространство Гранд-Опера, в котором были син-

хронизированы аудиальный, визуальный, вербальный аффективный, деятельный коммуникативные каналы, представляет собой сакральную праздничную социоцентрическую коммуникацию, призванную транслировать идеи социума как гаранта разума и эталона космического мироустройства.

Отметим еще одну немаловажную деталь коммуникативного пространства Гранд-Опера. Если в торжественном зале перед представлением возможно было продемонстрировать «единичность» каждого представителя власти, то в концертном зале все сливались в единую сверкающую массу «всеобщее», подвергаясь воздействию эффекта синергии. В то же время сохранялись два глобальных участника коммуникативного процесса – зал и актеры. При этом зал был распорядителем судеб актеров. Подобно тому как в Колизее зрители решали судьбу гладиаторов, так и в театральном зале зритель выражал свою положительную или негативную эмоцию актеру. Такая своеобразная коммуникативная связь зрителя с актерами и с той идеей, которую они эмоционально переживали на сцене, усиливает статус зрителя как «небожителя», созерцающего тленный мир человеческих чувств.

Завершая визит в праздничное коммуникативное пространство Гранд-Опера, выделим элементы модели светской «праздничности» и формы ее презентации, объективированные в праздничных конструкциях.

– Вечернее время проведения светского мероприятия выбрано как символ сакрализации человеческого разума и могущества социальной системы.

– Во всех визуальных образах транслируется принцип иерархии социальной системы (в архитектуре, интерьерном пространстве, стиле одежды, стоимости украшений и костюма).

– Указание на существование особого идеального пространства для идеального социума.

– Легитимизация и сакрализация социальной иерархии посредством создания синергийного поля, объединяющего всех зрителей, но с акцентом на иерархии, власти и богатстве.

Таким образом, «праздничность» как опыт трансценденции в социоцентрической духовности непосредственно соотносится с ощущениями величия социума, власти и богатства.

Модель «праздничное / повседневное» позволяет рассмотреть праздники с точки зрения их аксиологической функции на материале произведений искусства, включенных в праздничную коммуникацию. Еще в античности Сократ утверждал, что благодаря искусству формируется нравственный принцип «aretê». Если использовать концепцию социокультурной коммуникативной призмы реальности как образ «перехода» идеи в мотив, или в знак, или в действие, то «праздничность» маркирует акт коммуникативной связи или «подлинного диалога», благодаря которому формируются ценности. Созерцание прекрасных форм еще не делает человека прекрасным, но возникновение диалога через произведение с Высшими смыслами культуры, рождающее катарсис, указывает на праздничность события. Человек, проникая в «мир идей», должен получить для себя ответ на свои вопросы о смысле жизни. В ответах он осознает себя, тем самым корректируя свою повседневность по отношению к идеальным формам или законам «иного мира».

Модель может использоваться как методика оценки социально-политической жизни в ее качественных измерениях, поскольку «праздничность» репрезентирует себя через формы социальной иерархии, тем самым качество праздника отражает внутренние механизмы жизни в социуме.

«Праздничность» – это форма явления духовного, смысл процесса познания, манифестация социокультурной традиции, метод формирования социокультурной призмы реальности, нацелен на трансцендентную коммуникацию. Праздник как носитель «праздничности» часто используется для формирования новых ценностей и социального контроля и управления обществом.

Репрезентация «праздничного» проявляется в процессе символического соотнесения художественного образа произведения искусства с Высшими смыслами культуры. Момент «подлинного диалога» с Первосмыслом через посредника – произведение – составляет суть праздничности. Поэтому в зависи-

мости от коммуникативной способности произведения актуализировать диалог с Первосмыслом культуры можно говорить о соотношении в нем праздничного и повседневного.

«Праздничность» указывает на особый хронотоп, свойственный символической реальности праздника. Так, например, в постмодернистской трактовке понятие «реальность» включает в себя ценностное переживание индивидуального опыта в любой форме «символической жизни»¹⁰⁶. Рассматривая праздничность как акцент на вечное, статичное, свободное, то и хронотоп праздника будет ориентироваться на экзистенциальное переживание вечных ценностей, что, несомненно, предполагает личностное переживание времени. Постмодерн предполагает существование множества реальностей, каждая из которых обладает своей символикой форм, знаков и конструирует восприятие мира. Языковые реальности существуют в представлениях нашего сознания, но именно благодаря этой своеобразной призме осуществляется концентрация внимания на определенных объектах, которые интерпретируются человеком в соответствии с его базовыми ценностными установками и включаются в целостный образ его картины мира. В философии Гуссерля¹⁰⁷ эта процедура описывается термином «интенциональность» и подразумевает процесс сознания, переживание предмета, устремленность сознания на конкретные предметы, и непосредственно касающийся анализа сущности объекта, придания ему смысла или субъективная интерпретация. Сам феномен праздника как события позволяет актуализировать процессы интенциональности, предлагая увидеть мир через игру, с новой стороны, в новых символах. Тем самым внести коррективы в структуру социокультурной призмы реальности.

Праздник как феномен культуры призван консолидировать социум относительно общих ценностей и при этом, по замечанию культурологов, «характернейшей чертой всякого праздника является именно его связь со сферой са-

¹⁰⁶ Розин В.М. Культурология. М.: Гардарики, 2003. 462 с.

¹⁰⁷ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.

крального»¹⁰⁸. Эта связь прежде всего духовная, опосредованная символами, а поэтому воссоздается в процессе интерпретации семиотического пространства языка ритуала, художественных форм.

Модель «праздничности», раскрываемая через специфику конструирования коммуникационных каналов как опыта трансценденции, может быть использована как методика интерпретации произведений искусства. Анализ произведений архитектуры включает в себя не только изучение визуальных символов, но также и повседневную деятельность, для которой было построено здание. Так, по мнению искусствоведа Б.Виппера¹⁰⁹, любое архитектурное произведение раскрывается в процессе движения по сооружению, и восприятие масштаба сооружения происходит в соотнесении с собственными размерами человека. То есть элементы «повседневности» должны быть включены в анализ произведения искусства. В то же время для человека, исследующего архитектуру только на основании фотографий и цифр, без опыта «повседневности», такая процедура физически-телесного восприятия объекта невозможна. Тем не менее именно способность (отмеченная постмодернистами) конструировать символическое пространство как другую реальность позволяет воссоздавать как физическое представление о сооружении, так и его символически-виртуальное существование в сакральном духовном пространстве.

2.2. Повседневность как фактор коммуникативного пространства культуры

Рассматривая феномен повседневности, необходимо обозначить концептуальные критерии, относительно которых можно охарактеризовать социокультурные процессы в пространственных координатах праздничности / повседневности. Во-первых, многие исследователи сходятся на мысли, что повседнев-

¹⁰⁸ *Пигалев А.И.* Праздник /Культурология XX век. Энциклопедия. СПб.: 1998. Т.2. С. 134–135.

¹⁰⁹ *Vinper Б.Р.* Введение в историческое изучение искусства. М., 1970. 366 с.

ность зависит от характера, используемого в процессе созидательной практики знания. Во-вторых, повседневность может быть рассмотрена в аспекте социокультурной призмы реальности. В-третьих, иное понимание повседневности возможно в концепте «энергия». Повседневная практика характеризуется «здравым смыслом», как допущением одинакового понимания ситуации по отношению к общепринятым ценностям. Этот здравый смысл проявляется в практическом характере, прагматической направленности интересов, материально-телесной закреплённости, телесности и бодрствующем, активном сознании¹¹⁰.

Л.Г. Ионин¹¹¹, анализируя конституирующие элементы повседневности вслед за А. Шютцем и Л. Бергсоном, акцентирует характерное для повседневности «напряжённое отношение к жизни», подразумевая под этим постоянный повседневный труд, осуществляемый в напряжённом и сосредоточенном состоянии сознания. Фактически этот труд направлен на обеспечение жизненными силами своего организма и социальной системы. В то же время, по мнению Л. Ионина, некоторые духовные практики ослабляют это напряжение благодаря конструированию «духовной реальности». Ионин отмечает, что в древние времена повседневность не воспринималась как единственная реальность, поэтому деятельность могла быть сосредоточена в другом коммуникативном пространстве, а именно в религиозном.

Повседневность процессуальна, это необходимо для осознания человеком себя в мире, объективация личностной идеи, творческой самореализации, в том числе через сиюминутно возникающие потребности. Время, понимаемое как ритм, детерминирует структуру повседневности. Соответственно коммуникативное пространство повседневности ориентировано на утверждение темпоральности.

Создать ритм повседневности призваны праздники. Время в повседневности, подобно пространству в празднике, имеет структуру внешнего бесконечно-

¹¹⁰ Лелеко В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре. СПб.: СПбГАК, 2002. 303 с.

¹¹¹ Ионин Л.Г. Социология культуры: Путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000. 432 с.

го и внутренне личного, соединяемые в праздничном ритме. И человек в своем самоопределении привязан к календарным датам как своеобразным ориентирам в памяти. В то же время феноменологи утверждают, что повседневность может существовать, как таковая, только в окружении виртуальных реальностей искусства, философии, религии, в постоянном взаимодействии с ними и взаимном обмене информацией¹¹². То есть повседневность это особая реальность, которая не может самостоятельно существовать вне коммуникативного процесса. Особо интересным представляется замечание В.Д. Лелеко о том, что для современной европейской и североамериканской культуры повседневность становится более актуальной реальностью с ее прагматизмом, практицизмом и прозаизмом. Человек в ней теряет способность к интерпретации других реальностей, не способен понимать логику других миров. И, как следствие этого, происходит процесс «оповседневнивания» современной культуры, построения единой механистической логики мышления, а значит, постепенно осуществляется переход к единой языковой матрице новой глобальной цивилизации. Фактически начавшаяся в XVII веке секуляризация культуры запустила процесс «оповседневнивания», выделения в локальные области искусства, религии для того, чтобы исключить влияние логики предшествующих миров на структурное мышление повседневности.

Праздничность все более уходит в область элитарной культуры и профессиональные сферы, оставляя массовой культуре карнавальность и праздность. Это очевидно можно утверждать на материале анализа современных карнавальных праздников в Москве, с праздношатающимися по городу людьми и с множеством увеселительных площадок. Таким образом, технологии массовой культуры создают «праздные» праздники, лишая их сакрального ядра и соответствующей коллективной синергии как опыта трансцендентной коммуникации.

¹¹² Лелеко В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре. СПб.: СПбГАК, 2002. 303 с.

Повседневность как фактор привносит в коммуникативное пространство формы единичного проявления и индивидуализма, актуализируемого в процессе взаимодействия с законами материального мира. Повседневность напрямую зависит от характера знания, используемого на практике. Повседневное в коммуникативном пространстве будет определять меру «сопротивления» материи и персонально затраченной энергии, необходимой для процесса взаимодействия. В коммуникативном пространстве повседневное будет указывать условия получения знания, необходимого для практического применения.

Согласно А.Шютцу, интересубъективность жизненного мира, который составляет основу повседневности, определяется закреплением в языке общих смыслов, доступных данному сообществу¹¹³. Особенной характеристикой коммуникативного пространства повседневности выступает сходство точек зрения собеседников. А также допущение одинакового понимания ситуации по отношению к общим ценностям, что описывается понятием «здравый смысл». Наличие «здорового смысла» позволяет кооперироваться людям в социальные общности. Особой модальностью повседневности В.Д. Лелеко называет «то понимание действительности, которое характерно для обыденного сознания, то видение реальности, которое обеспечивается специфическим комплексом установок здравого смысла»¹¹⁴: ее практический характер, прагматическая направленность интересов, материально-телесная закреплённость, телесность и бодрствующее, активное сознание. Основное «сопротивление», ощущаемое человеком в коммуникативном пространстве, непосредственно связано с его телесностью, управляемой через символическую реальность. Социокультурная коммуникативная призма реальности моделируется в процессе «встречи» с телесностью, в этом также заключается своеобразное «напряжение жизни» по А. Шютцу. Здравый смысл формируется благодаря повторению телесной практики, которая закрепляется в сознании в символических знаках. Поэтому ак-

¹¹³ Шютц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. №2. 1988. С. 129–137.

¹¹⁴ Лелеко В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре. СПб.: СПбГАК, 2002. 303 с.

цент в повседневном коммуникативном пространстве необходимо сделать именно на телесных практиках, объединяющих людей. Не случайно в матрице праздничное / повседневное повседневность соотносится с материальным началом.

Изучая семиосферу повседневности, авторы Р. Барт, Ю.М. Лотман, Г.С. Кнабе, С.Т. Махлина рассматривают различные языковые системы, дифференцируя мир повседневности на предметы быта и бытовые традиции и т.д. То есть акцент поставлен на полилингвистической природе повседневности, а если учитывать теории структуралистов и постмодернистов, то можно предположить, что каждый человек строит свою знаковую «единичную» реальность. Л.Г. Ионин¹¹⁵, анализируя конституирующие элементы повседневности, делает акцент на ее практическом характере и на специфике «типизирующей intersубъективности повседневности»¹¹⁶ (В.Лелеко). Л.Г. Ионин выделяет в повседневности практицизм. Практицизм предполагает телесную практику, ориентированную на получение жизненно необходимой энергии, а поэтому связан с напряжением в процессе осознанной деятельности. Это напряжение появляется в момент применения волевого усилия для преодоления косности материи. Технологиями снятия «напряженности», работающими по подобию «охлаждения системы», выступают, по мнению Л. Ионина, пост, молитва (в религии)¹¹⁷. Этому можно найти объяснение именно через диалектику праздничное / повседневное. Молитва как акт трансценденции или «подлинного диалога» «переключает» сознание человека в пространство символов и духовную реальность, тем самым с «единичного» восприятия объекта переносит акцент на качество «всеобщности». Иными словами, если человек трудится ради великой цели, он альтруистичен в ней, то физическое напряжение его телесности будет рассмат-

¹¹⁵ Ионин Л.Г. А. Шюц и социология повседневности // Современная американская социология: Сб. ст. / Под. ред. В.И. Добренского. М.: Изд.-во МГУ, 1994. С. 180–194.

¹¹⁶ Лелеко В.Д. Культурология повседневности: становление и современное состояние // Фундаментальные проблемы культурологии. Том I: Теория культуры. СПб.: Алетейя, 2008. С. 377–390.

¹¹⁷ Ионин Л.Г. А. Шюц и социология повседневности. С. 180–194.

риваться им как «праздничность». В этом заключается амбивалентность матрицы праздничное / повседневное.

Соответственно, «оповседневнивание» связано с усилением напряженности в отношении к жизни, сдвигом матрицы в сторону «повседневного», потерей эффективных «охлаждающих» практик или «подлинного диалога». Праздничное подменяется «виртуальной реальностью» информационной системы, которая скорее усиливает «напряжение», нежели его нейтрализует, размывает, поскольку проявляет качество «единичности».

Качество «повседневности» обнаруживает себя в пространстве личного диалога, который мы обозначаем категорией «единичности», а множественность «единичных» реальностей составляют структуру коммуникативного пространства культуры. Коммуникативное пространство наполняется «здравым смыслом», как хранилищем «единичного» опыта, раскрываемым в каждой конкретной ситуации. Особенность современного коммуникативного пространства повседневности связана с ускорением жизненного ритма, технологизацией бытовых процессов, стандартизацией и рутинной. Часто можно наблюдать, что происходит подмена идеи «всеобщего» принципами универсализации и технологизации.

В общую картину языковых систем повседневности включают вербальный язык, паралингвистическую коммуникацию. При этом ученые проводят различие между обычной, повседневной и ритуальной речью (праздничной), тем самым подтверждая поливариантную коммуникативную пространственную реальность. В виде отдельных языковых структур предстают система искусства, религии, этикета, науки. Благодаря этим сферам жизни человек, погружаясь в гносеологический или эстетический процесс, способен реконструировать «подлинный диалог», выходя в сферу «праздничного», создавая свой праздник в контексте идеи «всеобщего». Согласно терминологии московско-тартуской семиотической школы, эти языки называются «вторичными моделирующими системами», структура которых составляет основу праздничного коммуникативного пространства. То есть повседневность по отношению к праздничности

выступает как производная структура, в которой функция праздничного состоит в том, чтобы привести к гармонизации и равновесию все языковые системы. В то время как повседневность более дискретна и языки автономны.

В российских исследованиях категорией повседневности, с точки зрения ее семантики, интересовались И.Г. Касавин, Г.Г. Кнабе, Н.Н. Козлова, В.Д. Лелеко, Ю.М. Лотман. Авторы расшифровывают культурный код, скрытый в символических значениях предметов быта, основанный на ценностях культуры. Ученые Ю.М. Лотман и Г.С. Кнабе рассматривают семиотику повседневности в контексте коммуникативного пространства культуры, полагая при этом, что через знаки окружающего быта проявляются ценностные ориентиры культуры. Этот момент восприятия человеком бытового предмета в двух реальностях: символически-ценностной и практически-утилитарной может быть объяснен через матрицу праздничного /повседневного, где праздничное выражено в символическом указании на всеобщее, а повседневное проявлено в утилитарной функции.

Согласно Г.С. Кнабе¹¹⁸, семиотический смысл вещи есть надстройка над утилитарным смыслом. Семиотический смысл вещи формируется в пространстве социокультурной призмы реальности. «Овладение» сущностью вещи происходит в процессе длительного практического использования ее, то есть телесной напряженной практики повседневности, но доведенное до совершенства мастерство переходит в иное качество осознания «вещи-в-себе», это качество проявляется в знаке. Сам момент осознания «вещи-в-себе» можно назвать инсайтом или элементом «праздничного» как понимания «всеобщего» принципа вещи. В этом также проявляется диалектичность праздничного / повседневного. Вещь, замещаемая знаком, дублируется в пространстве знаков и символов, становясь частью семиосферы. При этом Ю.М. Лотман указывает на характер такого рода семиотической деятельности, как на творчество культуры, поскольку культура имеет «коммуникационную» и «символическую приро-

¹¹⁸ Кнабе Г.С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. 1989. №5. С. 26–46.

ду»¹¹⁹. Творчество культуры, на наш взгляд, происходит как акт «праздничного». При этом Ю. Лотман отмечает, что миф и ритуал были языками первичного кодирования. С позиции матрицы это можно также объяснить целостностью праздничного основания коммуникативного пространства. Миф целостен и объективирует Абсолютную идею, а потому он праздничен. Миф и ритуал поэтому являются структурной основой праздничной культуры, а следовательно, праздничная коммуникация структурирует повседневную, в то время как повседневная коммуникация, основанная на практике телесности, моделирует условия праздничности. Первичный код, моделируемый как сакральный в праздничной коммуникации, становится системообразующим для построения повседневной коммуникации.

Ю. Лотман¹²⁰ не случайно называет миф и ритуал языком «начального моделирования культуры». Именно в мифе создается система представления о логике мира и принципах его жизни. Поэтому жизненная ситуация осмысливалась как часть мифа, а реальным людям приписывался статус героя. Согласно теории Лотмана, искусство было одним из языков, кодирующих коммуникативное пространство повседневной реальности. (В то же время искусство моделирует синергию «праздничности»). Такого рода мифологизация повседневности анализируется Р. Бартом¹²¹ в книге «Мифологии». Философ представил точку зрения, с позиции которой он называет язык массовой культуры мифологичным, аргументируя это потребностью власти мистифицировать реальность для дальнейшей манипуляции обывателями. Мифологичность, задающая программу «праздничности» на уровне архетипов, воспринимается как структурная программа. Соответственно, используя язык «праздничного» легче транслировать новые ценности, позволяющие манипулировать людьми. В то же время сдвиг в сторону манипуляции и прагматизма приводит к перекосу на «повседневное», поэтому запускается процесс «оповседневнивания культуры».

¹¹⁹ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры: Кошелев, 1996. 447 с.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Барт Р. Мифологии. М.: Изд.-во им. Сабашниковых, 1996. 312 с.

То есть манипулирование праздничностью приводит к обратному эффекту «оповседневнивания». Объяснением этому является потеря трансцендентной основы в манипулятивно используемой технологии праздничности. Особенно интересно исследование Р.Барта о суггестивных особенностях мифа, которые в нашем случае рассматриваются как язык и технология праздничности. А именно эстетическое, эмоционально-интуитивное восприятие, то есть «естественное» восприятие реальности, свойственное человеку в повседневной жизни, должно быть усилено в праздник.

В диалектике праздничности и повседневности наиболее ярко можно увидеть повседневность как фактор коммуникативного пространства. Например, на материале исследования Р. Барта базовый разговорный язык, составляющий основу повседневной коммуникации, называется «язык-объект», а язык праздничный – это «метаязык». Знаки языка-объекта используются в метаязыке мифа, но им придается другой смысл, уже свойственный праздничной коммуникации. Получается, что праздничность выступает метадвойником повседневности и призвана гармонизировать систему посредством акцентирования в памяти людей идеалов и норм, пережитых эмоционально-аффективно-деятельностно в праздничном событии. Так, если условно праздничность – это идеальная модель реальности как образа «всеобщего», то повседневность – телесная практика объективной реальности как «единичная» деятельность.

Между обоими знаками, точнее, по Р.Барту, между знаком (смыслом) как итоговым членом семиотической формулы первичного языка (означаемое – означающее – знак) и формой как исходным элементом семиотической цепочки мифа (форма – понятие – значение) возникает «постоянный ток» обмена. Они сцеплены друг с другом общим семиотическим полем. Такая сцепка требует от воспринимающего постоянного перемещения внимания между указанными элементами двухъярусной конструкции мифа. Миф жив до тех пор, пока совершается перемещение, «мелькание» формы и смысла. Как динамичная конструкция он и дан массовому сознанию. Невозможность остановки, концентрации внимания на одном из элементов, туманная неопределенность образа-понятия

и, как результат, такая же мерцающая зыбкость третьего элемента семиотической системы мифа — значения, образующегося в результате ассоциации формы и понятия, обуславливает эмоционально-интуитивный, некритичный характер восприятия мифа, целостный и «праздничный». На этом фоне «повседневность» критична, рациональна, при этом рационализм повседневности подчиняется телесности, физическим свойствам материи, осознаваемым человеком здравым смыслом и в практическом опыте. Критицизм, свойственный повседневности, подвергает все «со-мнению», то есть мир воспринимается через диалог с самим собой, основанный на телесном практическом опыте.

Праздничность наполнена смыслами и воспринимается вне критики, диалог в праздничности построен с Первосмыслами культуры. Барт считает, что современная культура и быт повышено семиотичны, что связано с попыткой мифологизировать повседневность посредством манипуляций с человеческим сознанием. В виртуальном пространстве используется технология конструирования «праздничности», «повседневность» в этом случае теряет свою практически-телесную гносеологическую ценность. Поэтому стремление к семиотическому «опраздничанию» культуры приводит к противоположному эффекту — праздности при условии потери значимости опыта телесности.

Ключевое понятие «повседневность» подверглось рефлексии в большей степени в социологии. Акцент в социологии поставлен также на социальном взаимодействии, которое конституирует коммуникативное пространство культуры. Выделяя основные характеристики повседневности, обозначенные социологами, рассмотрим их также через призму матрицы праздничного / повседневного. Во-первых, повседневностью называется действительность, воспринимаемая сознанием как данность и объективная реальность, при этом оговаривается наличие у человека психического здоровья. Здесь социологи полагаются исключительно на телесный и чувственный опыт, соотносимый с общепринятыми символами, приписываемыми наблюдаемым объектам, процессам. В этом случае повседневность рассматривается как телесное подтверждение и переживание идеи. Во-вторых, с повседневностью связывают практичность и

прагматичность целей, а значит, обязательность ответной реакции, энергии, своеобразной «экономической прибыли». Повседневность нуждается в построении постоянной практической деятельности, которая запускает физические процессы энергообмена, согласно народной мудрости – «Не потопаешь – не полопаешь». (Стремление людей изобрести вечный двигатель объясняется желанием остановить момент постоянного напряжения жизни, но такая условная остановка возможна только в праздничной коммуникации и только в символическом пространстве иной реальности или «подлинного диалога» в константности, смерти.)

Повседневность как фактор коммуникативного пространства обеспечивает объективацию идеи и в том числе принципа движения, в необходимости постоянно поддерживать жизнь исключительно через телесное движение и телесную активность. Для телесной практики повседневности знакома ситуация стихийности и неожиданности, которая требует физического ответа, стимулирующего в свою очередь мыслительную и познавательную активность человека. Часто неординарная реакция на «вызов» объективного мира позволяет проявиться «праздничной» коммуникации, выходящей на уровень подлинного диалога, поскольку в этот момент осуществляется «энергетический переход» и рождение нового символа, объясняющего человеку происходящее с точки зрения «всеобщего». Такой своеобразный «взрыв» рутины повседневности Н. Элиас называет героическим. В статье «К понятию «повседневное»¹²² Н. Элиас вводит оппозицию героического и ординарного. Сфера великих событий это праздничная коммуникация, а ординарные события свойственны повседневности. Ординарность не предполагает всплеска эмоций и телесно-ориентирована, связана с трудовыми буднями. В то время как к праздничности стремились аристократы, ведя роскошную жизнь, хотя назвать ее можно скорее праздной, чем праздничной. Н. Элиас противопоставляет жизнь «среднего» человека и жизнь «великого» и героя; частную приватную жизнь и сферу официального

¹²² Элиас Н. О процессе цивилизации: В 2 тт. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб. Университетская книга, 2001. С. 332.

организованного досуга; а также контраст сферы нерефлексивного мышления и спонтанного проявления чувств (праздничность), рефлексивного мышления и контролируемых эмоциональных реакций (повседневность). В ряду этих противопоставлений выделяются коммуникативные характеристики модели праздничное / повседневное и непосредственно повседневности как критически-рациональной телесной, рефлексивной, безэмоциональной сферы жизни. Согласно Н. Элиасу, «повседневность» – рутинна, проходит в процессе рабочих будней и трудовой деятельности, это жизнь большинства народных масс, будничных событий, частной жизни, сфера спонтанного мышления, обыденного сознания. А «неповседневность» – празднична, праздна, роскошна, это жизнь экономической и политической элиты, «великие события», официальная или профессиональная жизнь, сфера рефлексии, искусственного опыта мышления, настоящего «правильного сознания»¹²³. В то же время и у Б. Вальденфельса¹²⁴ в рамках феноменологического метода повседневность характеризуется как процесс «оповседневнивания» в противовес действиям «преодоления повседневности», свойственных праздничности. Помимо этого повседневность как категория позволяет отделить явления друг от друга в зависимости от места, времени, культуры. Соответственно, категория «повседневность» – исключительно умозрительное понятие, позволяющее проанализировать целостный жизненный процесс в паре с противопоставленной ей категорией «праздничности». Но объектом повседневности в любом случае выступает сфера материальной жизни, ориентированная на процесс труда, обеспечения условий выживания.

Подобно тому, как материя задает условия для системного существования и форму объективации для идеи, повседневность определяет системные ограничения и является замкнутой структурой, в отличие от праздничности, рассматриваемой как открытая система.

¹²³ Элиас Н. О процессе цивилизации: В 2 тт. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб. Университетская книга, 2001. 382 с.

¹²⁴ Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос. Социология. Антропология. Метафизика / Сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: СОЦИО-ЛОГОС; Прогресс, 1991. С. 40–41.

Таким образом, феномен повседневности и повседневного коммуникативного пространства характеризуется повторяемостью, ритмичностью, непосредственной связью со средой обитания, всей хозяйственной и социальной, семиотической структурой, обеспечивающей человеку условия выживания посредством создания замкнутой системы энергоинформационного пространства.

В трудах Х.П. Турна повседневность выступает как категория модальности по отношению к бытию человека и социума и обнаруживает тенденцию универсальности. Универсальность проявляется в определенном измерении повседневности, в смене будней и отдыха, повседневного и неповседневного как основ бытия. Модальность повседневности определяет ритмичность коммуникативного пространства культуры. Помимо этого есть уровень персональной повседневности с ее рутинной и стереотипами, ограничивающими индивидуальную жизнь. В исследованиях Х.П. Турна отмечается ритуальный характер ежедневных взаимодействий. Человека окружает мир вещей, из которых складывается в целом технология операционной коммуникации с миром. В большинстве научных трудов акцент сделан на описании бытовой культуры в русле исторического исследования. Эти исследования интересны тем, что семантика бытовых вещей с их функционализмом объясняет принципы телесно-ориентированного познания в повседневности, характерного для опыта людей разных эпох. В российской истории и культурологии фундаментальные описания бытовых процессов можно посмотреть в трудах А.Е. Герашенко, Л.Д. Гудкова, И.Е. Забелина, А.Н. Пыпина, Ю.М. Лотмана, Г.С. Кнабе, А.В. Терещенко, В.С. Садовской. Бытовая культура дифференцируется на функциональные группы вещей и ритуалов: жилище, домашнее хозяйство, костюм, образ жизни, свадебные, традиционные обряды, традиции. Акцентируя внимание на коммуникативном пространстве культуры, рассмотрим функциональные группы повседневности с точки зрения телесных потребностей человека: еда (энергия для тела); костюм (социальная и физическая защита тела); жилище (защита тела и организация гармоничного образа вселенной); свадьбы (продолжение жизни, а также потребности тела, здесь же социальная стабильность). Бытовой «здра-

вый смысл» повседневности в базовом основании строится именно на удовлетворении первичных потребностей, исходя из данного опыта формируется повседневный рационализм и критицизм.

Концепт повседневности усложняется в работах культуролога В.П. Козырькова, который предлагает дифференциацию повседневности на физическое, перцептуальное и концептуальное пространства. Сопоставляя с концепцией призмы праздничное / повседневное, «праздничность» определяет вектор от концептуального пространства через перцептивное к физическому, а повседневность маркирует вектор от физического через перцептуальное к концептуальному. Динамика этого векторного движения объективирует матрицу праздничного / повседневного в условиях социокультурной коммуникативной призмы реальности. Каждое из пространств определяется своим хронотопом, так, физическое пространство связано с природно-биологическими ритмами, перцептуальное пространство определяется темпоральностью повседневности, а концептуальное пространство определяется, по мнению В.Д. Лелеко, бинарной оппозицией праздников и будней, которая носит более субъективный характер. В этой субъективности, на наш взгляд, раскрывается «единичное» восприятие окружающего мира как специфическая сущностная основа «повседневного». Классификация пространственно-временного измерения повседневности встречается у А.В. Соколова¹²⁵. Он различает генетический (природно-биологический), психический (субъективный) и социальный (темпоральный) хронотоп как пространственно-временные координаты повседневности.

Для генетического хронотопа характерно движение биологических и генетических программ, поэтому коммуникативное пространство моделируется в зависимости от единичного физического опыта. В психическом хронотопе формируется область духовной жизни, «жизненный мир» в процессе жизнедеятельности человека, и этот опыт тоже единичный. Для социального хроно-

¹²⁵ Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Изд-во Михайлова В.А. 2002. 461 с.

топа характерно движение смыслов в социальном времени и пространстве конкретного общества, живущего в рамках своей культуры. В социальном измерении конструируется коллективный телесный опыт, благодаря которому создается «жизненный мир» индивида.

Три значения «повседневности» могут указывать на такие сущностные характеристики повседневного, как телесно практический опыт, субъективность и единичность, а также опыт коллективной социальной практики. В исследованиях темпоральности повседневности В.П. Козырькова выделены космический, биологический и календарный уровни. Несомненно, что календарный уровень формируется как концептуальная модель синтеза биологического и космического времени, координируется моделью «праздничного / повседневного». Возвращаясь к модусам: физическому, перцептуальному и концептуальному (культурному), становится возможным, соединив с уровнями темпоральности, сконструировать хронотоп, включающий три измерения: космическое, социальное и личностное. Поэтому и повседневность предстает в системе трех реальностей: космической (природно-генетической), социальной (концептуальной) и личностной (перцептуально-психологической). При этом календарный ритм выполняет функцию объединения всех реальностей через праздничное событие.

Надо отметить, что в повседневности базовыми являются утилитарные ценности, которые формируются в телесно-практическом опыте. В этом случае, сохраняя бинарность оппозиции праздник / будни, отметим, что для праздника ведущими будут ценности духовные.

В процесс становления личности «повседневное» будет проявляться в динамике сменяющих друг друга телесно-физических ощущений, требующих семиотического оформления и определенности. Конструирование такого рода повседневности исследовали Э. Гуссерль и А. Шюц, вводя категорию «жизненный мир» в рамках феноменологического метода. Благодаря этой категории повседневность понимается как субъективно конструируемый динамичный

жизненный мир человека¹²⁶. Большинство исследователей указывают на индивидуальный аспект восприятия повседневности, поэтому правомерно соотнести ее с категорией «единичного» и «деятельностного». Последователи данной концепции П. Бергер и Н. Лукман¹²⁷ уточняют, что повседневная жизнь осознается и переживается рядовым человеком, как реальность и цельный мир, доступный чувствам и понимаемый «здравым смыслом». При этом они же постулируют наличие иной реальности в религиозном опыте. С данных позиций Н. Элиас¹²⁸ утверждает, что повседневность является лишь частью цельной жизни, а потому ей противостоит праздничность.

Акцентируя внимание на реальности повседневности, отметим, что в качестве основного мотива телесно-ориентированной деятельности выступает принцип получения физической, психической энергии, необходимой для обеспечения жизни организма. Поэтому вся повседневность сосредоточена на обеспечении условий для сохранения жизни. Сущностное погружение в исследование этих принципов осуществил С.Н. Булгаков в работе «Философия хозяйства». Хозяйством философ называет «борьбу» социума со стихией природы. Заменить категорию «борьбы» логично категорией «напряженность жизни», поскольку речь идет о преодолении сопротивления материи. Тут прослеживается суть хозяйствования, состоящая в структурировании внешней среды (иногда против воли естественной природы этой среды), которое проходит под лозунгом «очеловечивания природы», превращения ее в «потенциальный человеческий организм»¹²⁹. Идея «потенциального человеческого организма» непосредственно реализуется как замкнутая социокультурная среда, функционирующая в конкретный исторический момент в определенных хозяйственно-бытовых условиях, своеобразная изолированная энергоинформационная сфера

¹²⁶ Ремизов В.А. Социальная экология культуры личности. Монография. Москва: МГИК, 2004. 204 с.

¹²⁷ Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 40

¹²⁸ Elias N. Zum Begriff des Alltags // Materialien zur Soziologie des Alltags / Hg. von Kurt Hammerich und Michael Klein. Opladen, 1978. P. 24.

¹²⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Отв.ред.О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации. 2009. С. 79.

конкретной исторической эпохи или «социальная реальность». Процесс конструирования этой сложной системы описывается посредством категорий «производство» и «потребление» называемые С. Булгаковым – функцией хозяйства.

На основании сопоставления текстов С. Булгакова и А. Шютца феномен хозяйства и повседневности раскрывается как замкнутый мир «реальности». В работах А. Шютца акцентируется внимание на существовании области реальности, воспринимаемой как данность и соответствующей повседневному жизненному миру, эта область «не подлежащая сомнению»¹³⁰, обладает качествами устойчивости, свойствами системности, упорядоченности, объективности или «оборонительно - наступательного» трудового отношения к внешнему миру. Таким образом, если человек наделяет что-либо этими качествами, то он фактически «оповседневнивает» объект наблюдения. Свойства системности перечислены Шютцем в описании повседневной трудовой деятельности. Выделяя эти принципы, отметим, что повседневность предстает, с одной стороны, как деятельность, ориентированная на преобразование внешнего мира, напряженное отношение к жизни, обладающая особым хронотопом, подчиненным цикличности трудовых будней, а с другой стороны, как субъективная оценка индивида самого себя по отношению к социальной системе или социальной реальности, в рамках которой выстраивается intersубъективно структурированный и типизированный мир социального действия и коммуникации. Таким образом, в повседневности осуществляется деятельный процесс систематизации воспринимаемой реальности и построение собственной «единичной» модели мира. Согласно описанию С.Н. Булгакова, такого рода деятельный процесс может быть назван «хозяйственным». Согласно материалистическому экономизму, хозяйствование предполагает рациональное распределение энергии внутри системы для ее функционирования. А в рамках энергетического подхода повседневность, понимаемая как хозяйствование, призвана обеспечить распределение энергии в системе, необходимой для выживания и самоорганизации. Но в

¹³⁰ Шютц Альфред Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Научн. ред. перевода Г.С. Батыгин, М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 29.

отсутствии принципа «всеобщего» в системе нарушается распределение энергии, поскольку каждый элемент системы с доминирующим принципом «единичного» будет концентрировать на себе энергетические потоки.

Подобно тому, как дисбаланс в процессе питания у человека начинается в тот момент, когда пища рассматривается не как жизненно необходимая энергия, а как удовольствие и ею начинают пресыщаться. Так же и в повседневной реальности сосредоточение энергии внутри системы, прекращение ее обмена с внешним миром нарушает баланс внутри жизнеобеспечения всей системы.

В процессе «оповседневнивания» объекты, находящиеся внутри личного окружения человека, воспринимаются им как объекты для потребления, удовольствия¹³¹. С. Н. Булгаков сравнивает хозяйственную жизнь с обменом веществ, обеспечивающим жизненные силы организму, и в этом процессе потребление подобно выдоху, а вдохом он называет производство. Само потребление он уподобляет питанию. «Мы едим мир, приобщаемся плоти мира» во всем спектре субъект-объектных взаимодействий и всех органов чувств или «бытийственное общение» с миром. Сама же жизнь понимается здесь как «способность потреблять мир, приобщаться к нему, а смерть есть выход за пределы этого мира, утрата способности общения с ним»¹³². Анализируя процесс потребления, Булгаков пишет, что в еде снимается граница между живым и неживым. Не случайно и в праздничной культуре поддерживается это диалектическое единство посредством ритуализации принятия пищи, в том числе осуществляется «размыкание системы повседневности» посредством обязательного ритуала, предполагающего возможность поделиться с кем-то праздничной едой, разделить трапезу, «угостить» нового человека и т.д. В празднике, в отличие от повседневных ритуалов, принятие пищи означает сакральное приобщение к духовному миру и символически интерпретируется в соответствии с ценностями господствующей культуры. В случае «наслаждения» пищей наблюда-

¹³¹ Шютц Альфред Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. С. 29.

¹³² Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Отв.ред.О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации. 2009. С.119–120.

ется подмена духовных целей материальным вкусом и получаемым наслаждением от еды. В повседневности особой символизации данному процессу не придается. Тем не менее именно на добывание «хлеба насущного» ориентируются многие практики производства. Это свидетельствует о том, что в процессе питания человек приобщается к плоти мира, его материальности, тем самым физиологически становится частью осваиваемой грани этого мира и его пульсации. Можно сказать, что коммуникативное пространство повседневности можно рассматривать через репрезентацию процесса питания человека, как коммуникативного взаимодействия, определяющего энергетический обмен. А еда здесь рассматривается как феномен, позволяющий обнаружить метафизическое единство человека с миром, своеобразный коммуникативный энергетический канал (любопытно, но именно с ограничения пищевых пристрастий часто начинается духовная практика – Авт.). Признаком повседневности является постоянная деятельность человека по поиску новых видов энергии в природе, обеспечивающих выживание.

Повседневное в коммуникативном пространстве культуры, рассматриваемое как поиск питания, энергообеспечения встречается не только у С.Н. Булгакова, но и в психологических текстах. Оценивает коммуникацию как пищевую потребность в своей книге М.Е. Литвак¹³³ «Психологическое айкидо». Автор, исследуя трансактный анализ Э. Берна, следует его концепции, поясняя, что потребность человеческого общения такая же, как и потребность в питании организма, а поэтому в общении также важны питательные элементы как в продуктах, при этом это питание так же энергично, как принцип калорийности в пище. Проводя «гастрономические параллели», М.Е. Литвак рассматривает виды «голода» на общение. Фактически, рассматривая коммуникативное пространство культуры, мы можем говорить о феномене общения с точки зрения процесса потребления, при этом каждый вид голода структурно объясняет энергичную природу повседневной и праздничной коммуникации.

¹³³Литвак М.Е. Психологическое айкидо// [Электронный ресурс]. URL <http://fanread.ru/book/743384/?page=4> (дата обращения 1.06.2016)

Первый вид «голода» – это ситуация одиночества, когда энергетического обмена нет и человек изолирован от общества. Не случайно одной из страшных форм наказания является изоляция человека. Вторая разновидность «голода» – отсутствие узнавания, здесь речь идет об актуализации памяти, памяти на людей, с которыми вступал в коммуникацию. Память требует постоянного возвращения к знакомым образам, поскольку в этом возвращении заключается принцип ее существования, а значит, и существования социокультурной призмы реальности. В этом же возвращении определяется принцип повседневности, которая и обеспечивает цикличность жизненных ритмов.

Еще один вид голода на неформальное смысловое общение, поскольку именно в таком общении происходит более высокий энергообмен, обеспеченный, с одной стороны – эмоциональностью людей, с другой стороны созданием общего поля смыслов, объединяющего коммуникаторов. Также человеку необходимы новые события и ощущения, поскольку рутинность повседневной жизни «консервирует» «жизненный мир» человека, а для развития необходимо движение, которое и обеспечивается принципом случайности необычного события. Помимо этого выделяется потребность достижения и социального признания, необходимые для осознания своего места в социальной иерархической структуре. Надо сказать, что праздничная культура удовлетворяет всем потребностям коммуникативно «голодного» (человека, нуждающегося в общении как обмене энергиями). В то время как в повседневности не всегда такого рода «голод» можно удовлетворить. Либо это происходит как случайное событие. В этом и состоит динамизм повседневности, в отличие от коммуникативного ритуала праздничной культуры, в котором учтены все перечисленные потребности. Поэтому праздник позволяет человеку ощутить прилив новых сил и энергии, полученной в общении. Именно эта энергия необходима для функционирования духовного мира личности.

Возвращаясь к философии С.Н. Булгакова, опишем процесс построения коммуникативного пространства повседневности в философских категориях: действительность, понимаемая человеком как реальность, выстраивается как

смысловое пространство в процессе «взаимодействия я и не-я»¹³⁴. Здесь феномен хозяйства выступает как преодоление сопротивления внешней природы посредством объективирования своих идей в процессе построения субъективной модели действительности как в коммуникативном, так и материальном пространствах. Подтверждение тому находим и у А. Шютца, который выделял в качестве признака повседневности «интерсубъективно структурированный» и типизированный мир социального действия и коммуникации. Можно сказать, что здесь разговор идет о процессе потребления внешней природной энергии для дальнейшего ее использования человеком в процессе производства и личностной самоактуализации.

В этом случае особым пространством энергетического обмена становится праздничная коммуникация, которая призвана символически обозначить или сакрализовать жизненно важные энергетические связи и каналы, обеспечивающие жизнеспособность социокультурной системы.

Важным движением, задающим процессы связи двух миров или «энергетического обмена», по мнению С.Н. Булгакова, выступает трудовая деятельность. Именно труд позволяет человеку выйти за пределы своего «Я», преодолеть противоположности субъекта и объекта в сфере чувственной и идеальной деятельности. У Шютца также повседневность есть трудовая деятельность, ориентированная на преобразование внешнего мира, но в то же время и в той полноте деятельности находит свою определенность и вся полнота личности. В повседневности в процессе трудовой деятельности и соответствующей коммуникативной практике мир объективируется для человека. Сама трудовая деятельность связана с энергией, благодаря которой человек изменяет мир во всех сферах человеческой жизни, преодолевая внешнее сопротивление материи. Но сам процесс коммуникации тоже труд, и поэтому его организация осуществляется по определенным правилам, предлагаемым обществом. Нарушение этих правил влечет за собой потерю энергетического канала или общения, необхо-

¹³⁴Булгаков С.Н. Философия хозяйства /Отв.ред.О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации. 2009. С.130

димого для развития личностного духовного мира человека.

Феномен повседневности, с точки зрения философии С.Н. Булгакова, может быть охарактеризован повторяемостью, ритмичностью и является, по сути, способом хозяйствования или «очеловечивания» природы как физической, так и социальной. Посредством адаптации природы и приспособления к социуму в процессе коммуникативного взаимодействия благодаря получению внешней энергии для жизни формируется повседневная культура. Человек благодаря способности к символизации и приписывания явлениям значений воспринимает непосредственную реальность как сложную систему взаимоотношений. Он рассматривает эту систему как источник энергии для жизни, тем самым проявляется «повседневное».

В повседневном пространстве семиосфера окружающих вещей строится на антропоморфном принципе «единичности». Бытовые вещи обеспечивают посредническую функцию с окружающим миром, а также ориентированы на сам принцип освоения мира человеком. Повседневность как материальная форма жизни человека создает пространство материальных вещей – посредников при взаимодействии с миром. Бытовые вещи имеют названия человеческого тела, меры измерения соответствуют человеческим пропорциям и т.д. В повседневности человек становится центром пространства как «единичное», поэтому все измерения осуществляются относительно его самого и логики его жизни. Можно сказать, что в пространственных координатах повседневность антропоцентрична. Но в то же время повседневность – это опосредованный мир, данный нам в вещах и предметах, в то время как «праздничность» связана с непосредственным опытом трансценденции без материального посредника.

Особым структурирующим элементом «повседневности» можно назвать орнаментальное искусство, благодаря символике которого происходит своеобразное «напоминание» о сущностных процессах «всеобщего», которые управляют практикой «единичного». То есть сакральное знание, транслируемое в символике декоративного оформления бытовых предметов, выполняет эту функцию типизирования «жизненного мира» или «размыкания границ лично-

сти». Орнамент рассматривается нами как знак «праздничности» на предметах «повседневности», поэтому представляет собой репрезентант диалектического единства праздничного и повседневного. Орнамент призван через систему знаков придать любому действию смысл вселенского и миротворческого начала, поэтому распрямленный знак орнамента в процессе трудовой деятельности способствует семиотическому осмыслению деятельности как момента «всеобщего». Тем самым происходит координация реальности «повседневной» и реальности «праздничной». Например, орнаментальный узор на прялке обозначает устройство мироздания; пряжа, работающая за прялкой, рассматривает свою деятельность не только как функциональную работу по прядению пряжи, но и придает процессу символическое значение как творение мира и дарование жизни. Не случайно плохое качество нити рассматривается как знак болезни, а поэтому такая работа оценивается как брак, не пригодный для практического использования в дальнейшем.

Все пространство повседневности заполнено такого рода кодами, благодаря которым человек как «единичное» определяет для себя место в пространстве «всеобщего». Но если в праздничной коммуникации доминирует «всеобщее», и человек способен эмоционально ощутить себя частью некоего целого, то для повседневной деятельности в практическом рационализме и прагматизме чаще всего актуальна антропоцентричность как «единичное».

На примере символического языка орнамента продемонстрирован способ объективации идеи «всеобщего» в противовес «единичности» практической деятельности. Этот символический язык выполняет также связующую функцию между предметом, практикой хозяйствования и смыслообразующими идеями культуры. В древности орнамент использовался как знак «всеобщего» и соответствующим образом расшифровывался позднее, в связи с изменением картины мира и воплощающих ее знаков, орнамент получил исключительное эстетически-чувственное значение. Интерпретация символического значения орнамента непосредственно связана с сакральным знанием об устройстве Вселенной, запечатленным в системе пространственных координат, математическим

языком графических форм. Сюжеты орнамента передают эмпирический и мистический опыт человека, синтезируют тем самым праздничное и повседневное. Орнаментальные композиции фиксируют онтологически значимые структурные элементы бытия, в том числе и повседневности. Фактически орнамент – это свод законов, определяющих логику бытовой практической деятельности. Эти законы касаются всех уровней повседневности. Так, в исследовании А. Шютца предложены шесть элементов повседневности, отражение которых можно наблюдать и в системе орнаментальных изображений. Перечислим эти элементы: 1) трудовая деятельность, включающая каждодневную практику обеспечения первичных жизненных потребностей; 2) специфическая уверенность в существовании мира, предполагающая установление закономерностей этого мира, наблюдаемая в их ритмичной повторяемости и постоянстве; 3) напряженное отношение к жизни в утверждении активности в эмпирически познаваемом мире; 4) особое переживание времени, определяемое трудовыми ритмами и восприятием личностью своей самотождественности; 5) специфика личностной определенности действующего индивида, вовлеченность в жизненный и творческий процесс повседневности; 6) особая форма социальности, предполагающая типичность или индивидуальность восприятия личности¹³⁵.

Каждому элементу повседневности соответствует та или иная образность или функциональность орнамента. Сам процесс трудовой деятельности часто закрепляется в орнаментальном искусстве. Например, на росписях Северодвинской школы обязательно присутствуют изображения сцен охоты, рыбалки, сбора урожая, прядения, тем самым этот вид деятельности принимает форму незыблемого и важного действия в структуре мироздания в категории «всеобщего».

Знаки повседневности особенно ярко демонстрируются в языке орнамента. Рутинность и ритмичность «повседневного» визуализируется в ритме орнамента. Сам принцип орнаментальной композиции уже содержит ритм и геомет-

¹³⁵ Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003 . С. 230

рическую основу, благодаря которым сохраняется постоянство всей структуры. Ритмичность символизирует динамику повседневности, ограниченную жестко заданными правилами, обеспечивающими человеку понимание мира. Орнаментальная композиция чаще всего строится на простых формах, таких как круг, квадрат, крест. Кругу придается статус абсолютного начала, идеальной фигуры, он символизирует небесные светила, а значит, и подателя света и жизни. Круг символизирует модель мироздания и тайну непознанного. В частности, В.Н. Топоров¹³⁶ указывает на то, что трактовка космоса как шара наиболее популярна во многих мифологиях. На плоскости шар имеет проекцию круга, задавая границы предельного пространства. Соответственно, организация бытового пространства в форме круга придает ему особое сакральное значение, чаще всего используется для создания ритуально-сакрального места. Круг как схема действия используется в различных ритуалах защитного характера. Круг трактуется как символ безопасности и выполняет посредническую функцию для осуществления коммуникации с миром божеств или абсолютных законов Вселенной как «всеобщего». Семантика круга сохраняется по отношению к социуму («круг друзей», хоровод), по отношению к личности (круг интересов, круг чтения, круг обязанностей), по отношению к мирозданию (небесная сфера). Безопасность в символике круга прочитывается за счет того, что человек осознает себя частью этого круга во всех его аспектах, то есть частью «всеобщего». Сам символ круга, задавая границы, указывает на наличие центра и центростремительного движения, поэтому большой популярностью также пользуется знак спирали, выходящей из круга, показывающей вечное движение как потенцию круга. В конструировании бытового пространства часто используется круг и радиально исходящие из центра лучи, как графически образная модель для формирования архитектурного пространства городов. Знаменитая площадь Звезды в Париже; С-Петербург, построенный по принципу радиальной лучевой симметрии. Круг представляет собой универсальный знак, моде-

¹³⁶ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. Москва: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1995. 624 с.

лирующий пространство повседневной деятельности. Например, круг обозначает устойчивость и ритмичное постоянство мира; благодаря дополнительной производной круга – спирали символизирует движение и напряжение жизни (энергична как пружина); обозначает границу воспринимаемого времени (круг жизни, круг времен); обеспечивает безопасность благодаря личной причастности к «кругу» социальной группы; позволяет обозначить собственную идентичность (круг интересов). Таким образом, символ круга здесь выступает как знак повседневности, а точнее принцип или закон для организации повседневности в ее ритмично-динамичном постоянстве «всеобщего».

Не менее значимым символом для организации структуры повседневного пространства является квадрат. Квадрат используется часто в соотнесении с кругом, либо как противопоставление (квадрат, переходящий в круг), либо как дополнение (квадрат вписан в круг). Пространственная структура мира, предполагающая в космологической символике разделение на «небо» и «землю», обозначается кругом и квадратом. Квадрат часто используется для организации интерьерного или бытового пространства (вспаханное поле, интерьер помещения и т.д.). Планы древних городов также выполнены с учетом четырехугольной планировки. Эта планировка чаще всего соотнесена со сторонами света и представляет собой некоторый элемент гармонизации окружающего земного пространства, а также вписанности его в целостную структуру земного бытия. Форма квадрата или прямоугольника используется для построения большинства архитектурных сооружений светского и культового характера.

Прослеживая использование символа квадрата по отношению к характеристикам повседневности, отметим основные его свойства и значения. Квадрат указывает на устойчивость и постоянство законов «всеобщего»; утверждение самого эмпирического мира за счет фундаментальной формы квадрата (земля – квадрат). Квадрат предполагает отождествление человека с тем пространством и землей, на которой он живет и работает; вовлеченность человека в процесс созидания и преобразования мира. В символике квадрата предлагается образ человека как «кирпичика», из которого построено общество.

Объединение символов круга и квадрата позволяет обозначить существование человека одновременно в духовно-символическом константном пространстве и в материальном динамичном пространстве. Символически это представлено через изображение человека в квадрате и круге. Символ человека заменяется знаком креста, и получается самая популярная схема космического мироздания. Эта схема хорошо описана Витрувием в «Трактате об архитектуре». Принцип сформулирован следующим образом: «.. естественный центр человеческого тела – пупок. Ибо, если положить человека навзничь с распростертыми руками и ногами и приставить ножку циркуля к его пупку, то при описании окружности линия ее коснется пальцев обеих рук и ног. Точно так же, как из тела может быть получено очертание окружности, из него можно образовать и фигуру квадрата. Ибо если измерить расстояние от подошвы ног до темени и приложить ту же меру к распростертым рукам, то получится одинаковая ширина и длина...»¹³⁷. Фактически человек здесь образует форму креста, тем самым связывая квадрат и круг в единое целое. В этих символах указана сакральная символика, определяющая для человека законы и принципы повседневной жизни как объективации «всеобщего». В то же время очень точный образ Витрувия свидетельствует о том, что повседневность человек стремится рассматривать через собственную субъективность как «единичное».

В древнем мире люди верили в существование помимо эмпирической еще и параллельной реальности мира идей, которая обладала принципиальным формообразующим значением и управляла законами эмпирически воспринимаемой реальности повседневной жизни. Устойчивые характеристики бытия были непосредственно связаны с идеями, а соответственно, можно предположить, что визуализацией принципа стабильности, обеспечивающего устойчивость мировосприятия в условиях повседневной изменчивости, служила симво-

¹³⁷ Книга III. Глава I. О соразмерности в храмах и в человеческом теле. Полный текст трактата Витрувия «Десять книг об архитектуре» (Vitruvius "De architectura libri decem") публикуется по изданию Всесоюзной Академии Архитектуры 1936 года. Перевод Петровского Ф.А. // [Электронный ресурс]. URL// <http://antique.totalarch.com/vitruvius/3/1> (дата обращения 3.05.2014)

лика орнаментальной композиции как символическая форма записи идеи или сакральных знаков власти над миром. Художники в образах искусства и по сию пору стремятся выразить вечные идеи, как константы бытия, создавая свой виртуальный мир на полотне и управляя им. А идея как символ «власти» впервые фиксируется именно в орнаменте, поскольку власть у того, кто задает константы бытия, как истину. Так И.А. Ильин писал, что власть – это сила воли, и измеряется она авторитетом внешних проявлений¹³⁸. Для древних людей несомненной властью обладали силы природы, с которыми необходимо было договариваться. Наиболее популярными символами древней орнаментики помимо круга, квадрата и креста были Мировое Древо и свастика. Универсальность в использовании данных символов выводит их за рамки искусства и художественной формы. Практически все сферы человеческой повседневной деятельности так или иначе используют данные знаки для записи схем или идей «всеобщего», задающих вектор или целеполагание для деятельности, а значит, и управляющих этой деятельностью. Определяя элементы константности в повседневности, сделаем акцент именно на символическом обозначении основных идей, непосредственно раскрывающих сущностные основы картины мира древнего человека. Круг включает в себя идеи абсолюта, вечности и совершенства, к которому может быть сориентировано целенаправленное движение. Крест подчеркивает идею центра, упорядочивающего пространство: своеобразная система координат, фиксирующая пространственное взаимоотношение различных реальностей (верх, низ, центр, право, лево). Квадрат задает систему координат уже для эмпирической реальности, включая цикличную повторяемость события. При этом квадрат символически рассматривается как производная от круга и креста, поскольку обозначает объект, явленный из соединения первоматерии абсолюта и логоса. Мировое Древо представляет пространственную композицию и взаимосвязь различных реальностей. Корнями оно уходит в землю, ствол в этом мире, а ветви связывают с духовным миром. Человек также уподобляется этому образу: он из земли-природы черпает силы для биологиче-

¹³⁸ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. М.: Дарь, 2006. 320 с.

ской жизни, в социуме обретает свой путь и направление деятельности, а духовные его интересы сосредоточены в мире идей, где он обретает полную свободу¹³⁹. Все три реальности проявлены в повседневности в системах ритуальных и практических действий. Константность «всеобщее» повседневности задается именно законами или идеями, представленными в орнаментальной структуре. Через орнаментику человек удерживает в памяти принцип «всеобщего». Сущностным механизмом повседневности становится принцип «удержания» материи в рамках культуuroобразующей идеи, в этом и проявляется «напряженность» повседневности, в преодолении сопротивления материи.

Символический текст декоративно-прикладного орнамента содержит сообщение о смыслах культуры и ее базовых первоэлементах, координируя повседневную коммуникативную практику. Элементы, характеризующие повседневность «жизненного мира», выделенные Шютцем, можно сопоставить с базовыми символами орнаментального искусства, в соответствии с их функциональными и системообразующими значениями. Во-первых, каждодневный труд соотносится с принципом ритмичности, реализуемой в орнаментальной композиции. При этом ценность трудовой деятельности как стабильной основы повседневности, конституирующей мироздание, гармонично показана в композиции зигзага, еще называемой «линией жизни». Именно это постоянство движения (диагональ – символ движения в графическом языке) позволяет говорить о константности и стабилизации социокультурной системы, сохранении некоторой формы в динамическом процессе изменяющегося мира. Во-вторых, уверенность в стабильности мира обозначена символом квадрата как знака духовной реальности, определяющей законы мироздания. Динамическая стабилизация мира изображается в символе свастики, выражающем идею энергетической природы космоса. В-третьих, напряженное отношение к жизни проявлено в символе спирали, обозначающей потенциальную энергию, которая в любой момент может проявиться в кинетическом движении. В-четвертых, переживание времени фиксируется ритмом орнаментальной композиции, при этом

¹³⁹ Буткевич Л.М. История орнамента. М.: Владос, 2010. 367 с.

в орнаменте указаны различные хронотопы, так линейный орнамент изображает хронотоп повседневности как динамичности и текучести, а центрический орнамент свойственен праздничности как константности и определенности. В-пятых, в орнаментальной конструкции указывается место и для человека – его «определенность» задается символом креста, поскольку крест соотносится с телесностью человека, посредством которой человек становится частью материи космоса. В пространстве повседневности человек находится в постоянном самоопределении по отношению к явлениям окружающего мира, поэтому он вынужден решать вопросы защиты собственной «единичной» реальности в условиях динамичности материальных процессов. И в-шестых, особая форма социальности определяет основные доминирующие композиционные структуры самого орнамента. Системность самого орнамента декларирует важное условие сохранения жизни и социума – принципы центричности, иерархичности, ритмичности.

Исследование орнаментальной символики с точки зрения построения повседневного коммуникативного пространства позволяет прийти к выводу о том, что декоративный орнамент как символ «праздничного» откровения или прозрения в мир идей, законов, принципов, логоса структурирует базовые нормы для повседневности, определяя логику осуществления коммуникативных процессов. Орнаментальные символы как знаки идеи «всеобщего» указывают на законы вселенной, обеспечивающие социальному и жизненному миру стабильность. В удерживании этой стабильной ситуации заключается сущностный аспект повседневности.

В то же время стремление к свободе в условиях повседневности влияет на коммуникативное пространство таким образом, что человек ищет пути преодоления сопротивления внешнего мира, формируя личностные качества, или стремится к максимальному чувственному удовлетворению телесности, подчиня ей свои стремления и желания. В первом случае происходит становление личности путем наполнения системными и альтруистическими принципами социокультурной призмы реальности. Во втором случае повседневность человека

становится праздной, а он телесно ориентированным и телесно закрепощенным индивидуумом.

Свобода в «единичности» отказывается от равномерного, постоянного ритма трудовых будней, стремится более к хаосу чувств и эмоций, предполагает праздность и досуг, ориентированный на телесную чувственность.

Свобода в «единичности» стремится праздничной деятельностью поменять ритм повседневности, тем самым лишит праздник «подлинного диалога», а значит, и «праздничности», поскольку свобода в «единичности» более ориентирована на телесность. Поэтому свобода в «единичности» – это жизнь в праздности, лишённая деятельности, направленной на преодоление сопротивления окружающего мира или так называемого «напряжения жизни» или потеря подлинной «повседневности», структурирующей и дающей стабильность социальному космосу. Человек «праздный» разрушает стабильность социальной системы и свою. То есть, если задача «праздничности» состоит в том, чтобы дать возможность личности ощутить свободу духовную как гармонию со «всеобщим» в восстановлении «подлинного диалога» в опыте трансценденции, и этот духовный акт осуществляется в сакральном ритуале, то задача «праздности» состоит в осознании «единичности» как модели «всеобщего» – своеобразного «антивсеобщего».

Продолжая вслед за С. Булгаковым диалектический анализ хозяйствования как повседневной деятельности, рассмотрим его парадоксальное утверждение о том, что жизнь постоянно находится в борьбе со смертью и «утверждается в царстве смерти»¹⁴⁰. Особо значимым для исследования становится диалектическое тождество, в котором снимается противоречие праздничности и повседневности. В этой точке снятия противоречия проявляются сущностные значения праздничного и повседневного. Это тождество обозначается как «свобода». У С. Булгакова «свобода» понимается как идея жизни, то есть принцип диалектики праздничного и повседневного состоит в объективации жизни.

¹⁴⁰ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* /Отв.ред.О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации. 2009. С. 76

Функция повседневности состоит в обеспечении системности коммуникативного пространства, а функция праздничности в объективации «подлинного диалога», раскрывающего потенциал системообразующей идеи культуры. То есть идея свободы, скованная ограничениями материального мира и процесса хозяйствования как «частный случай биологической борьбы за существование»¹⁴¹, находит свою идеальную форму в трансцендентном опыте «подлинного диалога» «праздничности». Этот тезис созвучен с идеями С.Н. Булгакова и А. Шютца. Следуя за шеллинговским представлением о том, что «вселенная представляется как лестница ступеней или потенций, как эволюционное развитие, общее содержание которого есть выявление духа» (или ступени различных видов энергий)¹⁴², мы находим сходные формулировки с концептуальным положением А. Шютца о напряженном отношении к жизни, которое соответствует бергсоновскому пониманию «жизненного потока», постоянного изменения мира. А. Шютц исследует субъективность не как природу, а как дух, то есть по существу как реализацию идею свободы, а личное окружение человека рассматривает как «мир для человека», интенционально переживаемый, имеющий свою смысловую структуру, которая находится в постоянном изменении и состоянии становления, требующего энергетического обновления. Этот процесс энергетического обновления по существу есть коммуникативный процесс взаимодействия с миром.

Но в то же время С. Булгаков указывает на феномен существования неких «даром данных» благ, для создания которых не требуется энергетических затрат человека и преодоления внешних усилий повседневного напряжения. Блага или энергия, передаются человеку в опыте «откровения» или трансценденции. Такого рода «дары» являются знаком «праздничности». По мнению С.Н. Булгакова, даром дается действие, которое совершается инстинктивно, неосознанно (многие функции нашего организма, или бессознательные практики, совершаемые в состоянии аффекта или транса). Эту практику мы тоже рас-

¹⁴¹ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* /Отв.ред.О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации. 2009. С. 78

¹⁴² Там же, С.98.

смотрим в рамках коммуникативного пространства культуры, поскольку происходит процесс взаимодействия «я» и «не-я». Но при этом субъективное «я», погружаясь в полноту переживаемого, теряет себя, ощущает себя частью целого «всеобщего». Этот момент можно рассматривать как эффект синергии, способствующий формированию социокультурной призмы реальности, центро-ориентированной на переживаемый телесный опыт¹⁴³. Таким образом, праздничная коммуникация в большей степени ориентирована на потребление или «подаренный труд», который не требует энергетических затрат человека и преодоления себя, в то время как повседневность направлена на производство и материализацию субъект-объектных отношений.

Повседневность задает условия для личностной определенности индивида, и эта точка зрения А. Шютца встречается также в философии С. Булгакова, что «я» есть непрерывно растущее, живущее и раскрывается в отношении между субъектом и объектом. Сам же процесс отношения рассматривается как коммуникативный акт, который по существу и есть жизнь. Бытие – это общение, но общение есть труд, который требует затрат и усилий со стороны человека, но в некоторых случаях осуществляется при содействии внешней дополнительной «даровой» энергии. А праздничность, таким образом, выступает как форма открытия новых видов энергий для поддержания жизнедеятельности системы, и в то же время определяет ее пульсацию как процесс самораскрытия и изоляции. Социокультурная система при этом способна «размыкаться» или быть открытой по отношению к природе для осуществления возможности получения и открытия новых видов энергии, обеспечивающих жизнеспособность системы.

Изучая феномен повседневности в его влиянии на формирование коммуникативного пространства культуры, выделим способы репрезентации повседневности: рутинность, предсказуемость, ситуативность.

¹⁴³ Мостицкая Н.Д. Анализ повседневности как фактора коммуникативного пространства культуры //Вестник МГУКИ, 2013. - № 1. С. 54-58.

В современной научной литературе в синонимическом значении помимо понятия «повседневность» используется понятие «обыденность». Но, опираясь на философию Хайдеггера, определим принципиальные различия понятий «повседневности» и «обыденности». Философ рассматривал разницу понятий с точки зрения концепта «экзистенция», анализируя человеческую чувственность, эмоциональность. «Повседневность» Хайдеггера превращается в «метафизику обыденности», которая понимается как экзистенция в «единичном». «Было сказано, что, прежде всего Dasein живет не в собственном. Прежде всего, в повседневности, именно собственный мир и собственное Dasein есть самое далекое; первым дан именно мир, в котором некто существует с другими, и лишь исходя из него, можно более или менее подлинно вступить в собственный мир»¹⁴⁴.

С точки зрения Хайдеггера «повседневность» и «обыденность» характеризуют различные экзистенциальные состояния человека, если «обыденность» рутинна и является сферой бытия, «бытия к смерти», лишённого метафизических оснований, то в «повседневности» метафизика имеет место быть. «Термин «повседневность» может обозначать неконструктивное протекание внешнего временного потока, скользящего над толщей экзистенциальных глубин человеческой сущности»¹⁴⁵. Поэтому для модели «праздничность / повседневность» общим основанием является отношение к потенциальной трансценденции. Если в «праздничности» она становится проявленной, то в «повседневности» она находится в потенции. А «обыденность» формализует опыт повседневности, подобно тому как праздник формализует опыт «праздничности». Таким образом, отношение «праздничности» к празднику подобно отношению «повседневности» к «обыденности».

¹⁴⁴ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С.259-260

¹⁴⁵ Суханцева В.К. Хайдеггер: к онтологии обыденности // Філософські дослідження. Випуск 4. Луганськ, 2003. С. 7-15

Резюмируем. Повседневность обнаруживает свою сущностную природу в диалектике с праздничным и представляет собой телесно-материальную объективацию ценностей, осознаваемых как «емерджент» праздничности.

Повседневность амбивалентна, поскольку, с одной стороны, обладает свойством динамичности и стихийности, а с другой стороны, нормативна и рутинна. В этой амбивалентности заключается сущностный принцип повседневности в удержании стабильности социокультурной системы через сопротивление материальности и телесности. Нормативность и рутинность «повседневности», потерявшая высший смысл, обозначается термином «обыденность». От повседневности ожидают стабильности, в то время как в процессе ограничения материальности мира и опыта телесности возможны проявления стихийности и неожиданности, которые могут послужить основанием для переживания праздничного откровения.

Повседневность определяется через целерациональную практику, ориентированную на социальные образцы и нормы, координирующие критерии пространственно-временной определенности и стабильность социокультурной системы. Коммуникативное пространство повседневности ориентируется на «здоровый смысл» как хранилище чувственно-телесного опыта, раскрываемого в каждой конкретной «единичной» ситуации. Коммуникативный процесс повседневности призван создать стабильное представление о мире. В то время как принципы иерархии, сакральные ценности транслируются в праздничном диалоге и координируют процесс формирования социокультурной коммуникативной призмы реальности.

Пространство повседневности имеет три модуса: физическое пространство, пространство перцептуальное и пространство концептуальное (или культурное). Изначально мир предстает в опыте хаоса чувств и эмоций, которые необходимо структурировать, чтобы самоопределиться в мире и сохранить свою идентичность. Структурирование мира происходит благодаря конструированию социокультурной призмы реальности, в которой повседневное включается как телесно-ориентированный опыт, осознаваемый в знаках языка как логика

«здорового смысла». Процесс такого «культивирования» окружающей чувственно-телесной реальности составляет основу повседневности. При этом коммуникативный процесс связывает собственную «единичную» телесность с физическим и перцептуальным миром окружающей реальности. Принципы этой коммуникации у С.Н. Булгакова сведены к концепции «борьбы» социума со стихией природы. Результатом такой «борьбы» является получение энергии, необходимой для физического выживания человека. Символом такого энергообмена Н. Булгаков называет процесс питания. При этом процесс питания – это своеобразное снятие границ между живым и неживым. Коммуникативное пространство культуры это объективированная связь субъективного мира с объективным миром или «действительность, понимаемая человеком как реальность, выстраивается как смысловое пространство в процессе "взаимодействия я и не-я"»¹⁴⁶. Праздник ассоциируется с обильным и разнообразным калорийным питанием, а повседневность с единообразием. Через метафору питания обозначаются границы праздничного как своеобразного взрыва энергии и повседневного как стабильности и постоянства в получении энергии.

Повседневность объективируется в коммуникативном пространстве как форма «единичного». Декоративно-прикладное творчество и предметы быта посредством декоративно-орнаментальной символики репрезентируют принципы «всеобщего» в процессе «единичной» повседневной практики, тем самым структурируют окружающий мир в границах «всеобщего». Функцию структурирования окружающего чувственного опыта выполняет именно «повседневное». Поэтому знаки «всеобщего» в орнаментальных композициях, такие как круг, квадрат, крест, Мировое Древо, схематизируют пространство социокультурной призмы реальности, внося элемент «повседневного» в хаос чувственного восприятия мира. Декорированные предметы быта являются маркерами «праздничности» и напоминанием о базовых идеалах культуры или знаками «всеобщего». Доказательством этому служит символическая насыщенность

¹⁴⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства /Отв.ред.О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации. 2009. С.130.

декора, репрезентирующего картину мира. Так, в орнаментальных композициях прослеживаются признаки «повседневного», а именно: фиксация границ реальности, двоемирие, статичность и нормативность, центричность и темпоральность.

В повседневности доминируют утилитарные ценности, которые формируются в телесно-практическом опыте. «Повседневность» критична, рациональна, повседневность есть телесная практика объективной реальности как «единичная» деятельность. Повседневное в коммуникативном пространстве будет определять меру «сопротивления» материи и персонально затраченной энергии, необходимой для коммуникативного процесса.

2.3 . Полифония праздничности и повседневности в культуре Серебряного века

Праздничность / повседневность, рассматриваемые как своеобразные маркеры коммуникативного пространства культуры, можно использовать в качестве методологического основания для проведения анализа коммуникативного пространства культуры, конституирующего принципы стабилизации социокультурной системы. В рамках обозначенной методологии рассмотрим особенности культурной динамики в коммуникативном пространстве России Серебряного века, а также выделим основания для применения модели праздничное / повседневное для анализа культуры личности на примере автобиографического описания ключевых событий, определивших судьбу русского интеллигента В.Ф. Войно-Ясенецкого.

Применительно к матрице праздничное / повседневное, парадоксально звучат слова христианского святителя Климента Александрийского, который говорил о христианстве как о постоянном празднике, притом, что повседневная жизнь христианских подвижников полна трудностей и испытаний. В этом неожиданном утверждении святителя содержатся сущностные принципы диалек-

тики праздничного и повседневного. Суть праздничного раскрывается в восстановлении «подлинного диалога», а для христиан – это диалог-молитва, обращенная к Богу. В то время как повседневность есть объективированное телесное общение с Богом, через телесно-аскетическое преодоление сопротивления материи в процессе исполнения Заповедей, что в некотором смысле тоже есть материализация «подлинного диалога». Повседневная практика подвижника определена духовными ценностями, что непосредственно влечет за собой «напряжение жизни» – постоянный и тяжелый труд, осознаваемый при этом как диалог с Богом или «всеобщим». Жизнь в «праздничности» – путь для героев и подвижников. В то же время полифония праздничности и повседневности в их гармонизации – это своеобразный «Царский путь», который стремится найти человек в поисках свободы и в процессе самореализации.

Обращаясь к философским текстам представителей русского религиозного ренессанса рубежа XIX –XX веков, рассмотрим полифонию праздничности / повседневности на историческом материале Серебряного века, а также на примере жизненных событий и трудов лучшего представителя культуры Серебряного века В.Ф. Войно-Ясенецкого – архиепископа и выдающегося хирурга. Жизнь Валентина Феликсовича была полна испытаний, но, тем не менее, он прошел тот «Царский праздничный путь» обретения свободы и понимания глубины радости и открытий, сопряжённых с постоянной альтруистической деятельностью. Поэтому в подвижническом пути Войно-Ясенецкого раскрываются особенности объективации матрицы праздничное / повседневное.

Для христианина жизнь понимается как крестный путь, по образу и подобию пути Христа, и чаще всего это связано с испытаниями и страданиями, а потому совсем не соотносится с идеей праздника. В то же время категория «праздничности» вполне раскрывается на опыте подвижнической жизни. Праздничность, понимаемая как опыт трансценденции, в полной мере присутствовала в жизни архиепископа. Во многом пережить опыт «праздничной» трансценденции стремились религиозные философы рубежа веков, а поэтому

Войно-Ясенецкий является уникальным представителем Серебряного века, который воплотил в своей жизни духовные искания своих современников.

По высказыванию В.В. Зеньковского, «эпоха жаждала религиозного обновления»¹⁴⁷. Исходя из определения религии как «восстановления духовной связи»¹⁴⁸, сделаем акцент на поиске духовной культуuroобразующей идеи, которая, несомненно, должна была определиться через «праздничное» или в опыте трансценденции как откровение. Многими современниками эпохи рубежа XIX–XX веков отмечалось, что ранее казавшиеся незыблемыми нормы рухнули, и создалось ощущение неустойчивости. В этой цитате прослеживается дисбаланс праздничного и повседневного – функциональность повседневного не проявлена. То есть были утеряны технологии трансляции форм стабилизации социокультурной системы и сохранения ценностей культуры, фактически в культуре традиционные обряды и праздники потеряли качество «праздничности». Можно отметить также повышенную эмоционализацию коммуникативного пространства того времени, по крайней мере это было проявлено в прессе. Поэтому не случайно встал вопрос о поиске новой системы ценностей и новых технологий коллективной синергии, способствующих восстановлению единства общества, стабилизации коммуникативных практик.

Н.А. Бердяев, описывая эпоху «культурного ренессанса», выделяет несколько тенденций в формировании духовных центров, обращающихся к аксиологическому опыту различных периодов в истории русской культуры. По мнению философа, таких течений было три. Первое состояло в возврате «к традиционной русской мысли XIX века, к религиозному содержанию русской литературы, к Хомякову, Достоевскому и Вл. Соловьеву... Для этого направления имел огромное значение германский идеализм: Кант, Гегель, Шеллинг»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято. Владимир. Братства, 1993. С.179

¹⁴⁸ *Пивоваров Д.В.* История и философия религии/ Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург, 2000. С. 8.

¹⁴⁹О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 241

Второе направление было, по преимуществу, литературное: «В начале века Д.С. Мережковский играл главную роль в пробуждении религиозного интереса и беспокойства в литературе и культуре»¹⁵⁰. Но при этом важно отметить, что Д.С. Мережковский выступал против церковного христианства и предлагал идею «нового религиозного сознания».

Третье направление возникло на волне мистических прозрений. В поэзии символистов (А. Блока, А. Белого, В. Иванова) наиболее явно сконцентрировались духовные искания Ф. Ницше, мистика Вл. Соловьева. Все три направления предлагали своё «видение» мира, а соответственно и способы синергийного единения, проявляемые чаще всего в творческих встречах интеллигенции, что замещало собой праздничные ритуалы и традиции. Интеллигенция отказалась от традиционного государственного празднично-обрядового календаря, а создавала свои формы синергийного общения и новый опыт «праздничности». Надо отметить, что опыт «повседневного» в кругу интеллигенции не был связан с высоким уровнем аскетизма в преодолении «жизненного напряжения» бытовой жизни. В большей степени эта «напряженность» была в эмоциональной сфере. В то же время политические партии делали ставку на рабочих, которые с точки зрения «повседневного» находились в более аскетическом положении, а поэтому идея о лучшей «повседневности» вполне была принята как системообразующая для активной революционной деятельности.

Причину сложившейся идеологически-духовной путаницы и диссонанса праздничного / повседневного можно увидеть, анализируя социально-экономические условия рубежа веков. Так, в работах историка отечественной культуры А.А. Аронова выделены предпосылки культурного ренессанса: буржуазные реформы 1860–1870-х годов, способствующие усилению социального неравенства, а значит, и дисбаланс праздничного / повседневного; духовное «пробуждение» общества, проявленное в обращении к традициям православия как опыту трансценденции праздничности; возрождение культурных традиций

¹⁵⁰ О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 241

Древней Руси, для стабилизации социокультурной системы; экономический подъем в России 1890-х, 1909–1913-х годов и увеличение в разрыве социального неравенства; активное заинтересованное участие русской буржуазии в культурной жизни России; популяризацию русской культуры выдающимися пропагандистами. Надо сказать, что изменение общинного ведения хозяйства и проникновение буржуазной системы хозяйственности принципиально изменило повседневную практику, поскольку вместе с «духом капитализма» в страну проникают протестантские идеи и концепции прагматической философии, рационалистически обоснованной повседневности, или повседневности, возведенной в культ. Именно изменение повседневной практики с внедрением технологического процесса и буржуазного способа хозяйствования требовало и модернизации коммуникативного пространства существующей праздничной традиции, но в силу консервативности церковной системы и подчиненности ее государству этих изменений было достаточно мало по отношению к активной позиции вновь возникающих массовых локальных объединений.

Как следствие роста интереса к созданию новых технологий, обеспечивающих более эффективный промышленный рост, произошло увеличение финансовых потоков, направляемых на развитие науки, особенно в области естествознания. Впервые появляется так называемая техническая интеллигенция, известные представители которой вполне могут быть названы идеологами новой научной культуры. Наука в это время оказывает сильное влияние на процесс формирования базовых идеалов культуры, и не только в области новых изобретений, но и в области научно-философского мировоззрения. На этом моменте акцентируем внимание. Фактически появляется новый центр идеалообразования: культ науки и техники; следовательно, большинство коммуникаций связано с популяризацией темы науки и технического прогресса. Более того, перспективы развития России также связывают с новыми ценностями. Таким путем формируется новая социокультурная коммуникативная призма реальности, в основании которой находятся новые социоцентрические культы. Соответственно появляется новая идея для актуализации «праздничности», связан-

ная с ценностями будущего процветания и потребительского комфорта, а также социальной справедливости. Например, новый стиль модерн очень ярким художественно-образным языком продемонстрировал идеалы современников, непосредственно связывающие человека с миром красоты и прагматической рациональности, обеспечивающей чувственные наслаждения в «праздности». При этом атеистическое мировоззрение активно поддерживалось именно культом науки и техники, что подтверждает и В.В. Зеньковский: «Вокруг науки стала давно уже слагаться неподходящая ей религиозная установка, стала слагаться “новая вера” – страстная и горячая»¹⁵¹. «Страстность», о которой пишет В.В.Зеньковский, указывает на повышенную эмоционализацию научной тематики, что связано с «ощущением» праздничной коммуникации. Наука формировалась как новый атеистический культ со своими инстантами и коллективной синергией, определяя специфику коммуникативного пространства Серебряного века. А если учесть, что благодаря открытию технологии переливания крови, люди стали поднимать темы о возможности достижения телесного бессмертия, то научный дискурс действительно переходит в пространство религиозного.

Таким образом, социокультурная призма коммуникативной реальности Серебряного века складывалась из мозаичной картины разнонаправленных интересов и подчас конфликтного противостояния культа науки и техники с древней религиозной православной христианской традицией. В это же время появляются новые праздники – спортивные Олимпиады (1896), а также в различных художественных и научных объединениях устраиваются закрытые праздники, ориентирующие на ценности материального мира.

Особый интерес представляет принцип отбора меценатами (К.Т. Солдатенков, Н.В. Алексеев, В.Е. и А.В. Морозовы, А.А. Абрикосова) культурных программ для оказания финансовой помощи. Деятельность меценатов – это своеобразный праздничный «дар» обществу, ориентированный на поддержание определенной программы телесной практики повседневности. Эта программа

¹⁵¹ Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М. Изд-во Свято.Владимир. Братства, 1993. С. 192

призвана координировать социокультурную призму реальности. Исследуя деятельность меценатов, можно выделить три основные программы финансирования: первая – социальные проекты (медицина, образование, помощь неимущим и создание приютов); вторая – развитие театрального искусства, организация музеев, частных художественных галерей, художественно-эстетических центров; третья – финансирование научных разработок. Вторая и третья программы непосредственно ориентированы на координацию социокультурной призмы реальности, формирование эстетических ценностей и ценностей научной картины мира.

С одной стороны, ценностной доминантой, объясняющей поддержку социальных проектов, является нравственная система, основанная на христианских идеалах милосердия, странноприимства, «любви к ближнему». С другой стороны, существовала потребность в создании совершенно новых идеалов, органично сочетающихся с преобразованной экономической средой и новой повседневной коммуникативной практикой. Благодаря этой потребности появилась традиция меценатства, связавшая представителей буржуазии и творческой интеллигенции посредством активной помощи театральному искусству, различным творческим объединениям, где рождалась иная идеология (например, критически представлен идеал нового поколения в образе Лопухина в пьесе А.П. Чехова «Вишневый сад»). Как уже было описано ранее, коммуникативное пространство театра также конструирует ситуацию синергии, а поэтому театральная «праздничность» фактически заменяет церковное соборное общение, поэтому возросший интерес публики к театрам можно объяснить формированием новой праздничной культуры, но основанной на ценностях науки, техники, а также на атеистических концепциях. Не случайно новые идеалы часто порывали с традицией, формируя современный язык, стилистику, ориентируясь на появившиеся ценности науки, техники, социального переустройства. В недрах интеллигенции рождалось поколение, отвергающее древнерусские традиции, ориентирующееся на западноевропейские идеалы, что и составляло спе-

цифику Серебряного века как периода конфронтации различных коммуникативных реальностей.

В частности, возникновению одного из объединений, в своей программе описывающего иную реальность, поспособствовала идея Д.С. Мережковского о «новом религиозном сознании», которое, по его заявлению, есть «настоящий христианский ренессанс... <новое сознание> жаждет религиозного освящения жизни... культуры... общественности. Новое религиозное сознание ждет нового откровения Духа...»¹⁵². На протяжении всего XIX века интеллигенция металась в поиске новой религиозной истины и, обвинив Церковь в бюрократизме, в связи с ее синодальным подчинением государству, стала массово отвергать православные праздничные традиции и, соответственно, весь годовой календарный цикл праздников. При этом государственная политика удерживала идеологию православной империи, защищая христианскую основу национальной идеи. Принципы, изложенные в Евангелии, составляли квинтэссенцию христианской морали и наполняли духовным содержанием этическое учение. Коммуникативная практика была сосредоточена именно в этой догматической системе, но «оповседневнивание» самой христианской концепции проявилось в схоластике, в образовании и в отношении к церковным традициям. В ситуации диалога восточной и западной традиции церковная система, управляющая организацией праздничной традицией, на наш взгляд, не смогла справиться с изменением повседневности и не нашла адекватную коммуникативную практику, необходимую в новых условиях возрастающего влияния научно-технической мысли. Именно синтез научного и религиозного мировоззрения мог стать основой новой коммуникативной призмы реальности.

По мнению идеологов нового образования, у молодого поколения должны были быть сформированы идеалы гражданственности, представления о духовной исторической миссии России как хранительницы православной религии. Но при этом праздничная христианская традиция теряла актуальность в кругу

¹⁵² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность /Составление и комментарии В. В. Сапова. М.: Канон+, 1999. С. 321–322

молодежи, а молодое поколение впитывало новые ценности из огромного потока литературы как русской, так и западноевропейской. Заразительность художественного языка привлекала молодежь, язык искусства обладает качеством «праздничности» и заманивает своей чувственностью и эмоциональной насыщенностью, моделированием телесности, изображает радужные перспективы будущего. Многие интеллигенты строили свою судьбу по литературным произведениям Л.Н. Толстого, Н. Г. Чернышевского, были готовы защищать литературные образы, равняясь на них как на героев. Как уже было отмечено, именно язык искусства как наиболее яркий, чувственный и эмоциональный повлиял на формирование коммуникативного пространства культуры рубежа веков. Современники отмечали, что в некоторых случаях воздействие литературы Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского было сильнее церковной проповеди. Так, благодаря литературному творчеству Л.Н. Толстого его воспринимали как пророка, а крестьяне шли на него посмотреть. В.В. Розанов отмечал: «В настоящее время среди нашей интеллигенции образовалось немало кружков, которые интересуются религиозными вопросами. Но в огромном большинстве наши интеллигенты в трактовке вопросов религии расходятся с православной церковью»¹⁵³. Именно таким и было учение Л.Н. Толстого, попытавшегося создать синтетическую религиозную концепцию на основе рационального осмысления мировых религий, что в свою очередь стало фундаментом для космополитической идеологии.

Несомненно, государство, сохранявшее матрицу праздничного / повседневного в ценностях христианской культуры, расценивало космополитические идеи как подрыв национальной идеологии России, поскольку космополитизм (как прообраз глобализма) распространялся во всех сферах культурной жизни, изменяя картину мира. Можно согласиться с мнением исследователя культуры И.В. Кондакова, что «культурный синтез, осуществленный серебряным веком, был открыт всем национальным культурам Запада и Востока, подтверждая “всемирную отзывчивость” русской культуры, граничащую с космо-

¹⁵³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+, 1999. С. 321

политизмом»¹⁵⁴, но именно нравственно-эстетический плюрализм стал основой возникновения глобальных противоречащих друг другу ценностных систем и социокультурных призм коммуникативной реальности. В культуре России явно обозначился разрыв между «высшим культурным слоем» и «широкими социальными течениями». По замечанию Н.А. Бердяева¹⁵⁵, назрели противоречия между творческим индивидуализмом и идеей «соборной культуры». Такова была «реальность русского Серебряного века, изнутри взрывающая культурное единство эпохи, раскалывавшая русскую культуру на две»¹⁵⁶. Приведенное высказывание Н.А. Бердяева особо подчеркивает обострение ситуации рубежа веков, когда четко были обозначены две противоположные стратегии развития России. Одна из них подпитывалась идеалами «культурного ренессанса» и предполагала дальнейшее развитие русской культуры на ценностном базисе православия, а другая, представленная движениями социал-демократов, марксистов, революционно настроенных представителей творческой элиты, предлагала разрушение старой системы и построение нового атеистического «царства на земле» как своеобразной идеи «праздничности» и «свободы».

Особым образом функционировала матрица праздничное / повседневное в условиях популяризации атеистической идеологии. «Праздничность» как трансцендентность православных праздников была утеряна, а христианская модель повседневности как опыта «преодоления напряжения» в процессе реализации православных заповедей потеряла смысл. Метафизическое содержание заповедей подвергалось «оповседневниванию», акцент ставился на внешней ритуальности обряда, не связанной с идеей Первосмысла культуры. Заповеди о любви к Богу, преданности божьему помазаннику царю заменили абстрактными этическими ценностями о любви к Родине, к своему народу, сформировав тем самым новое представление о «всеобщем». Многие интеллигенты согласи-

¹⁵⁴ Кондаков И.В. Культура России. Ч.1. Русская культура: краткий очерк истории и теории. М.: Университет, 2000. С. 226

¹⁵⁵ Бердяев Н.А. Самопознание: опыт филос. автобиограф. /сост. А.В. Вадимова, М.: Книга, 1991. 445 с.

¹⁵⁶ Кондаков И.В. Культура России. Ч.1. Русская культура: краткий очерк истории и теории. С. 226

лись с такой корректировкой этической системы и активно поддержали ее в художественном творчестве, предложив новые заразные образцы морали. Так, марксизм был достаточно категоричен в стремлении к проведению кардинальных реформ, предполагающих полное переустройство государства на принципах социальной солидарности. Марксизм воспринимался большинством интеллигентов как особая этико-нравственная философия, способная привести в общество идеалы социальной справедливости, новой стратегии социально-экономического развития. Марксизм увлекал новой «праздничностью», в основе которой была синергия как «солидарность трудящихся».

Таким образом, формирование социокультурной призмы коммуникативной реальности рубежа XIX–XX веков Серебряного века в России характеризовалось изменением телесных практик повседневности под влиянием научно-технического прогресса, а также возросшей творческой активностью интеллигенции, метавшейся между традиционными ценностями православия, мистикой и материализмом и создавшей праздники и события, замещавшие и дестабилизирующие государственный календарный ритм. Рассогласование ценностных ориентиров в широких кругах интеллигенции привело к формированию «ощущения безысходности», «потере норм, ранее казавшихся незыблемыми», соответственно, в обществе возникла потребность формирования моделей аксиологических систем, способных обеспечить устойчивость и целостность личности относительно избранного Первосмысла культуры.

Конечно, в условиях рассогласования базовых ценностных оснований культуры предпринимались попытки создания общего коммуникативного поля, построенного на принципах синтеза религиозных и научных аксиом. Оценивая противоречивую ситуацию в элитарном кругу интеллигенции, сошлемся на высказывание П.А. Столыпина, который признавал, что традиционные духовные ценности не теряют своей актуальности: «Новый идеал, который теперь пытаются водрузить на развалинах прежних упований, определяется так: “признание теоретического и практического первенства духовной жизни над великими формами общежития”. Интеллигенции этот идеал был всегда чужд и потому

представляется новым, но мы его всегда любили и в положительной стороне творчества Л.Н. Толстого, и в пламенной проповеди Достоевского, и, раньше всего, в началах христианского учения»¹⁵⁷. Более того, по мнению Г. Флоровского, «религиозная потребность вновь пробуждается в русском обществе. Рождается потребность в “духовной жизни”»¹⁵⁸. По словам В.В. Зеньковского, смысл духовного ренессанса заключается в создании нового универсального церковного мировоззрения, выраженного в стремлении соединить религию с секулярной культурой. А это можно назвать попыткой философов рубежа веков найти срединный путь в гармонизации праздничности и повседневности, что позволило бы осмыслить новую бытовую и повседневную реальность в категориях христианских истин.

Религиозные философы, переживая свой личный опыт трансценденции в рамках христианской культуры, стремились адаптировать догматические изложения христианских ценностей в художественных, религиозных, философских трудах, ориентируясь на новые условия повседневного телесного опыта. В.Ф. Войно-Ясенецкий писал, что философия, выйдя из-под опеки церкви, пришла к учению христианской религии. В XIX веке первыми восприимчивыми религиозной философской мысли были славянофилы, их теории легли в основу гармонизации «праздничности / повседневности». Обсуждение особого пути русской цивилизации приводилось к объективации «христоцентричной» идеи как принципа «всеобщего». Славянофилы раскрывали духовный смысл православного вероисповедания для интеллигенции, были своего рода «переводчиками» древней мудрости. Религиозные концепции были определяющим ядром во всем комплексе воззрений славянофильства, при этом богословские тексты Хомякова признаются центральной частью славянофильского наследия. Для славянофилов суть христианского праздника раскрывалась как восстановление коммуникативной связи с Первоисток-Богом, что и обосновывали в своих

¹⁵⁷ Вехи: pro et contra /сост., вступ. ст. и примеч. В.В. Сапова. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитар. ин-та, 1998. С. 85

¹⁵⁸ Флоровский Г. (Протоиерей). Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 352

работах философы, предлагая новые идеалы для современников на основе неопатристического синтеза как богословской и историко-культурной позиции, определяющей необходимость обращения к патристике, греческим Отцам Церкви, для всякой эпохи христианского сознания¹⁵⁹. Опыт телесной поведенности предполагался в аскезе и исполнении христианских заповедей.

Концепции А.С. Хомякова и В.С. Соловьева, согласно мнению многих философов, таких как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, П.А. Флоренский, Г. Флоровский, В.И. Холодный, С.С. Хоружий, стали основой для русского религиозно-философского ренессанса, их идеи получили большой резонанс и были приняты многими творцами эпохи, что свидетельствует о существующем в среде интеллигенции желании понять христианство не в обрядовой форме, а в сакрально-сущностной, выходящей в область трансцендентного. Но им противостояли практики трансценденции, создаваемые в праздничных собраниях других идеологических направлений.

В концепции Хомякова последовательно указано на необходимость посещения церковных праздников, поскольку они составляют и организуют необходимый ритм и циклы жизни, способствующие духовному возрастанию человека и соборному укреплению культуры в целом. Сам факт собрания коллектива и объединение всеобщим коммуникативным действием рассматривался Хомяковым как «соборное единение», и именно на нем может быть построена целостная культура. Не случайно Хомяков много трудов посвящает принципам коллективного ведения хозяйства в России, поскольку они максимально корректно объективировали идею «соборности», проявляемую в праздничной коммуникации. Гармонизация праздничного и повседневного в России была возможна именно через использование принципа «соборности» и синергии как в повседневном труде, так и в праздничной коммуникации. Буржуазные реформы рубежа веков разрушили обычный ритм повседневного, тем самым уничтожив стабильность социокультурной системы в целом.

¹⁵⁹ Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 36, 137

Самоопределение личности в соборном пространстве происходило на фоне формирования «подлинного диалога» с Первосмыслом, так Хомяков указывал, что в православии человек находит «самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит себя в своем совершенстве или, точнее, находит то, что есть совершенного в нем самом, – Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельного личного существования. Это очищение совершается непобедимой силой взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий»¹⁶⁰. Тем самым Хомяков подтверждает и нашу мысль о преобразующем эффекте праздничной синергии, способной обновить социокультурную призму реальности в аспекте «всеобщего».

Динамическое равновесие в модели «праздничность / повседневность» предполагалось осуществить на модели «христоцентричного пути» как объективации христианских заповедей в практике повседневности. «Христоцентричный путь» раскрывается как система ориентиров, сформированная и укрепляемая в опыте трансценденции. Ориентация на Заповеди как на «всеобщее» неизбежно требует аскетизма и ограничения желаний своего я как «единичного». В разнице желаемого и реальности содержится большая работа по преодолению сопротивления материального мира. Путь самоограничений оказывается одним из самых сложных практик, поэтому этот путь выбирают немногие. Благодаря опыту трансценденции повседневности придается ценностное значение как деятельности, направленной на реализацию полученных истин «всеобщего». Придание ценности праздничному и повседневному служит механизмом гармонизации социокультурной системы. Посредством дублирования принципов «соборной» коммуникации как в празднике, так и в повседневности происходит закрепление ценностей, рождаемых в коммуникативных пространствах соборности. Рассматривая в аспекте синергичной парадигмы творчество Хомякова, можно сказать, что его доказательства необходимости «соборного» церковного

¹⁶⁰ Хомяков А.С. Сочинения: в 2-х т. М.: Медиум, 1994. Т.2. С. 15.

служения еще раз свидетельствуют о важности праздничной коммуникации как коллективного опыта трансценденции, обладающего функцией восстановления и обновления социокультурной коммуникативной призмы реальности.

Хомяков пытался увидеть соборное самоопределение не только в «церковной ограде», но и в самых различных сферах жизнедеятельности: внутреннем мире человека, вечностных (общечеловеческих) и этнических традициях, общинном быте русского крестьянства и допетровской России в целом. Это можно рассматривать и как формы праздничности в культуре, пронизывающей все сферы жизнедеятельности, а не сконцентрированной лишь в обряде самого праздничного события.

Такие мыслители, как В.С. Соловьев, Н.О. Лосский, И.А. Ильин раскрывали идею «соборности» как принцип объективации «всеобщего», как основу культурного творчества, дающего человеку искомую целостность и укрепляющего общность людей в рамках единой христианской культуры, то есть христианского социального служения. Вдохновением для культурного творчества также является опыт трансценденции. Философы сошлись во мнении, что культура имеет религиозные основания, то есть культ¹⁶¹ является источником культуры, в том числе и нравственных законов, системы ценностей. Наличие сильного культа и веры в святость его идеалов. Поддержанные принципом соборного коммуникативного пространства способны обеспечить целостность социокультурной системе и целостность личности в этой культуре. То есть «соборная» синергия как условие праздничной коммуникации, по сути, и является базовым коммуникативным действием, благодаря которому формируется и поддерживается социокультурная коммуникативная призма реальности, ориентирующаяся на процесс формирования ценностей или идеалообразования.

Соловьев писал о своем стремлении создать новую религию для интеллигенции, где предполагалась иная целостность, основанная на синтезе интуитивно-мистического и рационального познания мира. Духовный путь, по его за-

¹⁶¹ В частности, П. Флоренский указывал на происхождение слова «культура» от слова «культ»

мыслу, способна предложить новая философия, соединяющая интуицию и знание. Универсальный синтез науки, философии и религии должен в конечном итоге привести к «внутреннему единству» умственного мира, а «цельное знание» вместе с творчеством в перспективе исторической жизни человечества должно послужить основой для «цельной жизни», а значит, и для гармонизации праздничного / повседневного. «Цельное знание» восходит к религиозной вере, связывающей мир человека с божественным миром в динамике «подлинного диалога». Знание не тождественно информации, поскольку не может существовать вне диалога и без объективации в телесной и физической реальности. Синтез религиозного и научного знания обозначает сакральное или ценностное отношение к процессам повседневности, в том числе к научным технологиям, изменяющим повседневную практику. В.С. Соловьев развивал мысль о том, что возможность «цельного знания» может быть открыта синтезом науки, философии и религии (богословия), который именовался им «свободной теософией» или теологией. Основное гносеологическое положение философии всеединства звучало так: «Если истина не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим»¹⁶².

Прагматизм и рационализм как установка повседневности соединяется с иррациональным способом познания, присущим праздничности, а поэтому можно сказать, что В.С. Соловьев ищет путь гармонизации праздничности и повседневности в нашей жизни. В.С. Соловьев утверждал такую стратегию христианского существования, которая была бы «динамической и творческой, преобразующей равно по отношению к внутренней (духовно-душевной) и внешней (социальной) реальности»¹⁶³. Таким образом, В.С. Соловьев раздвигал «границы церкви», обосновывая возможности духовного роста, совершенствования в социальном служении, ценностно ориентированном на христоцентричную модель. Надо сказать, что Соловьев сам пытался следовать своему прин-

¹⁶² *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2001. С. 163–164.

¹⁶³ *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С.199.

ципу «цельного знания». По наблюдениям современников, в частности С.Н. Булгакова, личность Соловьева предстает как эталон культурного творчества, репрезентирующего «цельность жизни» или равновесие праздничного / повседневного. А доказывает он это, ссылаясь на описание повседневного жизненного опыта и коммуникаций Соловьева, которые были насыщены дискуссиями о «цельном знании» и идее «всеобщего», с одной стороны, и почти аскетической повседневностью – с другой. Аскетичность повседневности непосредственно свойственна людям, вдохновленным духовными ценностями и стремящимся служить через эти ценности социуму. Патриотичность и социальная активность являются непременным условием гармонизации праздничного и повседневного: «Философ (должен быть) не только кабинетным мыслителем, но и человеком, сердцу которого близки и понятны все скорби и нужды современности, он должен быть сыном своего времени, быть гражданином»¹⁶⁴. То есть альтруизм является непременным качеством повседневности в условиях полифонии праздничного / повседневного.

Весь годовой цикл праздничного ритма осмысливается философами Серебряного века как необходимые этапы духовного развития личности. Так, по словам В.В. Зеньковского, «существенное и основное в духовной жизни заключено в искании Бесконечного и Абсолютного. Это искание есть самое основное и глубокое в нас, есть тот неистощимый и неистребимый источник вечной жизни, присущей духу, который не затихает и не замирает и у тех, кто в своем сознании отвергает все Абсолютное и Бесконечное»¹⁶⁵. Философ считал, что духовную жизнь в себе еще нужно «открыть», поскольку можно прожить всю свою жизнь в обыденности, не останавливая своего внимания на духовной стороне. А потому и не проникнуть в трансцендентный сакральный центр праздничной культурной традиции.

В философских размышлениях Н.О. Лосского можно обнаружить темы, касающиеся праздничности в аспекте «всеобщего». «Совершенная полнота бы-

¹⁶⁴ Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2 т. М.: Наука, 1997. Т.1. С. 175–177.

¹⁶⁵ Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М. Изд-во Свято-Владимир. Братства, 1993. С. 50.

тия есть конечная цель всех тварных существ, достижимая ими не обособленно друг от друга, а совместно»¹⁶⁶. Это касается необходимости коллективной трансценденции, осуществляемой в праздничной соборной коммуникации. В то же время в любом празднике «всеобщее» предстает в символах вечных истин, о которых Н.О. Лосский пишет: «Сознание абсолютных ценностей (Истины, Добра и Красоты) сопутствуется у действительной личности признанием должностования делать осуществление их целью своего поведения»¹⁶⁷. Таким образом, праздничная трансценденция, непосредственно позволяющая осознать истинность знания, выполняет функцию установления незыблемых норм и правил для последующих действий в повседневности, тем самым происходит обновление жизни. Своеобразное руководство человек получает именно в праздничной коммуникации, в которой принимает базовые ценности на веру. А синергия праздника не позволяет усомниться в истинности полученных «откровений», поскольку в коллективной синергии теряется «единичное» мнение. Принятие «на веру» означает, что эти принципы становятся основным камертоном для социокультурной призмы реальности. Циклический ритм праздника формирует устойчивые представления и идеалы, которые благодаря когерентности коммуникативных практик в праздничном событии устойчиво сохраняются в памяти, координируя коммуникативную социокультурную призму реальности.

Условия праздничной коммуникации можно рассмотреть на примере философских высказываний П. Флоренского, который, будучи специалистом в области математики, физики, химии, философии, был также и богословом – священником, создавал собственную практику «цельного знания». Философ отмечал, что человеку изначально свойственна «потенциальная духовность», которую он называл «талантом» или «образом Божиим». О потенциальной духовности говорит также и И.А. Ильин. Об этом «потенциале» или потенциальной энергии было нами сказано ранее. Именно этот потенциал как идея «всеобщее-

¹⁶⁶ *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М. Изд-во Свято-Владимир. Братства, 1993. С. 128.

¹⁶⁷ Там же, С.116.

го» должен реализоваться в коммуникативных практиках, которые составляют структурную подвижную систему социокультурной коммуникативной призмы реальности. У Флоренского акцент сделан именно на необходимости общения с другими людьми, но при этом «Другой» рассматривается как такой же раскрывающийся «потенциал», и в синергии общения двух людей каждый собеседник развивается духовно. Поэтому-то праздничная коммуникация обязательно должна осуществляться в прямом общении, подразумевающим восприятие окружающих людей всеми органами чувств и без опосредования техническими приборами и средствами коммуникации. То есть по-Флоренскому, человек не создает прирост своей личности, но усваивает его «через приятие в себя образов Божиих других людей. Посредством любви каждый обогащает и растит себя, впитывая в себя другого. Через отдачу себя. Но получает человек по мере того, как отдает себя; и, когда в любви всецело отдает себя, тогда получает себя же, но обоснованным, утвержденным, углубленным в другом, то есть удваивает свое бытие»¹⁶⁸. Фактически здесь описано коммуникативное действие, которое еще можно рассматривать и с точки зрения синергии. Парадигма синергии позволяет предположить, что праздничная коммуникация двух и более людей, обладающая синергическим эффектом, раскрывается для каждого участника диалога как опыт трансценденции. Не случайно во многих культурах в качестве «катализатора» трансценденции используется алкоголь и другие наркотические вещества, вводящие в трансное состояние всех собеседников. Надо отметить, что когерентность всех коммуникативных информационных каналов также направлена на введение человека в трансное состояние. В этом особом состоянии сознания человек стремится обрести «свободу». Так, например, Н.А. Бердяев писал, что человеческая личность «обретает свою свободу, и права ее получают абсолютную санкцию, обладают ценностью неотъемлемой, если она откажется от обожествления своей человеческой воли и преклонится перед волей

¹⁶⁸ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: Изд. АСТ, 1990. С. 215.

сверхчеловеческой, волей Божьей»¹⁶⁹ – это свобода во «всеобщем», как синергия в «сотрудничестве с Богом».

Не случайно это бердяевское понимание «свободы» в аспекте «праздничности» позволяет различить формы праздничного и повседневного. Философ разделяет культурное (как пронизанное праздничностью) и цивилизационное творчество (прагматизм повседневности, определяемые физикой телесности и здравым смыслом). Культурное творчество связано с религией, истиной, духовностью, а цивилизационное – с рационализмом и потребительским прагматизмом. «Цивилизация означает большую степень объективации и социализации, культура же более связана с личностью и духом. Культура означает обработку материала актом духа, победы формы над материей. Она более связана с творческим актом человека»¹⁷⁰. Цивилизационный путь развития культуры, таким образом, это путь нарушения границ праздничного / повседневного и доминанта повседневности.

В целом на рубеже веков сложилась конфликтная ситуация противоречивых ценностей с разными сущностными идеями «праздничности». С одной стороны – рациональный прагматизм и поиск социальной справедливости, которую идеологи усматривали в социальной синергии (концепция социальной солидарности Э. Дюркгейма, К. Маркса), проектируя новые праздники, способствующие празднично-синергийной коммуникации. С другой стороны – религиозные коммуникативные практики, позволяющие объединять людей в синергии с Первоисток-Богом, осуществляемые в традиционных или вновь придуманных праздниках. Своя праздничная идеология была сформирована в рамках каждой ценностной модели. Противоречие между ценностными моделями и технологиями праздничности послужило основанием для дестабилизации социокультурной системы в России, что привело к своеобразному «взрыву» в культурной жизни и переходу точки бифуркации, после которой Россия оказа-

¹⁶⁹ *Столочич Л.Н.* Эстетическая и художественная ценность: сущность, специфика, соотношение. М.: Знание, 1983. С. 24.

¹⁷⁰ *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности// Избр. труды. М. Психолого-соц. Институт, Флинта, 1999. С. 108.

лась в иной социокультурной коммуникативной призме реальности революционного хронотопа.

Эпоха Серебряного века стала особым социокультурным пространством, которому мы обязаны появлением многих талантливых и гениальных ученых. Поиск истины как «праздничности» был актуален для многих деятелей этого периода, а поэтому биографический анализ жизненного пути представителя Серебряного века позволяет раскрыть особенности понимания и формирования социокультурной призмы реальности как полифонии праздничности / повседневности. Сущностные моменты полифонии наиболее ярко можно продемонстрировать на примере жизни Святителя Луки – В.Ф. Войно-Ясенецкого.

Мировоззрение с точки зрения ценностных доминант и смысла жизни В.Ф. Войно-Ясенецкого сложилось в период рубежа XIX–XX веков и послужило основой для дальнейшей эволюции личной культуры. Творческий и жизненный путь Валентина Феликсовича Войно-Ясенецкого (1877–1961) репрезентирует идеалы эпохи Серебряного века, духовные ценности, исконно почитаемые в отечественной культуре и ставшие основой нравственного кодекса интеллигенции. Со слов Д.М. Буланина, можно сказать о русском интеллигенте как о независимом нравственном арбитре окружающего мира. Понятие «интеллигентности» предполагает наличие какой-то осмысленной нравственной нормы, действительной на уровне обычного права¹⁷¹. Так можно охарактеризовать личность В.Ф. Войно-Ясенецкого, являющего для потомков образец нравственной чистоты и духовной святости. Войно-Ясенецкого можно назвать «барометром» нравственного состояния для своих современников. Жизненный путь Войно-Ясенецкого представляет собой путь подвижничества и служения, что было определено всецелым принятием им православных ценностей, признанных интеллигенцией на рубеже XIX–XX веков.

Изучение жизненного пути в координатах праздничности–повседневности требует небольшого пояснения. С одной стороны, праздни-

¹⁷¹ Буланин Д.М. Эпилог к истории русской интеллигенции: Три юбилея. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005, С. 34

ность рассматривается здесь как опыт трансценденции, а повседневность как практически телесная альтруистическая деятельность. Разнообразие форм альтруизма и трансцендентного опыта в контексте христианской культуры можно увидеть на примере биографического пути Войно-Ясенецкого.

С основами христианского вероучения и христианскими традициями Войно-Ясенецкий познакомился еще в родительском доме, поскольку и отец и мать были людьми верующими, хоть и принадлежали к разным христианским конфессиям. Поэтому можно сказать, что формирование социокультурной коммуникативной призмы реальности было определено христианскими ценностями. На интеллигенцию рубежа веков, конечно, огромное воздействие имела художественная литература. По мнению Д.М. Буланина, «религиозные искания мыслящей России привели к тому, что значение наставника жизни, пришедшего на смену духовнику, было признано за литературой, представители интеллигенции требовали от литературы духовных откровений»¹⁷². На Валентина Феликсовича воздействие оказали труды Л. Толстого, с его народнической философией соборности как особого идеала коллективизма. В автобиографии Войно-Ясенецкий напишет о своем страстном увлечении этическим учением Льва Толстого до такой степени, что стремился испытать различные формы аскетизма: спал на полу на ковре, а летом, уезжая на дачу, косил траву и рожь вместе с крестьянами, не отставая от них. Этот повседневный опыт коллективной трудовой деятельности в дальнейшем отразится на судьбоносном выборе Войно-Ясенецким профессии врача. Полифония праздничности и повседневности строится на получении опыта в коллективном труде и коллективном таинстве церковной молитвы. При этом сам факт праздничной трансценденции выходит за рамки праздничного ритуала, часто проявляется в моменты ослабления феноменологического сознания, к которому приводит усиленная деятельность и физическая усталость. В этом смысле аскетическая практика преодолевает телесные желания чувственности, успокаивая эмоциональную сферу, что способ-

¹⁷² Буланин Д.М. Эпилог к истории русской интеллигенции: Три юбилея. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 24–26

ствует усилению деятельности самоосознанности. Войно-Ясенецкий говорил в автобиографии о частых посещениях религиозных служб-праздников, в частности в Киево-Печерской Лавре, в которой впервые проявилась его религиозность. После посещения Лавры он делал зарисовки приходящих туда людей, и здесь же сформировались его альтруистические установки социального служения, поскольку в Лавре он наблюдал множество больных людей, приходящих за исцелением. Повседневная практика коллективного соборного труда позволяет строить повседневность через ценностное отношение ко «всеобщему», в том числе в качестве объективации «всеобщего» выступает тот самый коллектив, в котором человек трудится. Этот опыт усиливает способность к эмпатии, принятия других людей как «единого» целого, поэтому боль отдельного человека отражается болью в каждом. Для Войно-Ясенецкого это синергичное переживание целого и послужило основой для выбора медицины как пути повседневности. Азы христианского учения Войно-Ясенецкий освоил, посещая праздники и слушая чтение святых книг и проповеди, а также самостоятельно читая Новый Завет. По традициям, принятым в имперских гимназиях, ученикам дарили вместе с аттестатом зрелости и Новый Завет. Именно о Новом Завете часто высказывается Войно-Ясенецкий, как о книге, из которой он и получал свои откровения, производящие на него глубокое впечатление. То есть здесь трансцендентный опыт подкреплял сакральные тексты, изученные ранее, усиливая их ценностное значение. Войно-Ясенецкий преодолевает первое серьезное препятствие и своеобразное «напряжение» повседневного, когда отказывается от живописи, к которой он был способен и которой был увлечен. При этом он обосновывает свой выбор исключительно нравственными ценностями, состоящими в желании быть полезным людям. То есть альтруизм Войно-Ясенецкого как объективация идеи «всеобщего» послужил основанием для выбора профессии. Более того, Войно-Ясенецкий преодолевает отвращение к естественным наукам – второе сильное преодоление «напряжения», тем самым в своей практической деятельности он подчиняет чувственные интересы духовным ценностям, утверждая свою подлинную «повседневность», детерминированную «празд-

ничностью», и поступает на медицинский факультет Киевского университета. Фактически на протяжении всей жизни опыт «повседневности» связан с преодолением чувственных желаний, полной физической отдачей, самоотверженным трудом. Эта жизненная практика вполне согласовывается с характеристикой принципа хозяйствования в работе С. Булгакова. Этот принцип хозяйствования соотносится по своим характеристикам с сущностью «повседневного» и предполагает постоянное преодоление сопротивления материи, благодаря которому и происходит формирование нравственной личности. И напротив, комфорт, отсутствие коллективных практик, внешнего сопротивления материи в повседневной жизни приводит к праздности без «праздничности».

Биография Войно-Ясенецкого ярко демонстрирует опыт аскетической жизни и объективацию идеи «всеобщего» как системообразующего принципа, удерживающего внутренний духовный стержень личности. Аскетический путь был осознанно выбран Войно-Ясенецким, поскольку подчинен основной идее – служить людям, помогать и исцелять. Так, отказавшись от городской хорошо оплачиваемой частной практики, он уезжает в деревню – лечить крестьян. Эта практика требовала самоотречения. Даже разговора о досуге не было в жизни Войно-Ясенецкого. О насыщенности рабочего времени врача свидетельствуют следующие факты: сразу после выпускных экзаменов в университете он начал посещать в Киеве глазную клинику (по этой теме в университете дано было менее всего информации), более того, приводил больных домой, где и лечил их; во время Первой мировой войны Войно-Ясенецкий служил в военном госпитале в Чите, куда записался добровольцем и, несмотря на небольшой опыт, выполнял уже сложные хирургические операции; после хирургической практики в военном госпитале Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий работал фельдшером в земских больницах, где делал до 300 операций в год.

Период работы в земских больницах не отличался по сложности от военной медицинской практики. Трудности заключались, прежде всего, в условиях организации труда, которые были связаны с постоянным преодолением различных бытовых проблем. Из автобиографического описания сложно сказать, от-

дышал ли он когда-нибудь в «праздности». Жесткий режим работы, да еще по ночам он проводил научные исследования, которые не прекращал, даже находясь в ссылках. Для простого обывателя такой напряженный ритм жизни практически невозможен. В то же время Войно-Ясенецкий указывал, что несмотря на такую занятость ему удавалось бывать на службах в храме в Переяславле-Залесском, то есть на церковных праздниках. Поэтому праздничный календарь в некоторой степени регулировал такой напряженный рабочий график Войно-Ясенецкого. Короткие промежутки праздника выполняли функцию духовной гармонизации и являлись важным источником сил, необходимых для обновления жизни хирурга и укрепления его в правильности жизненного выбора.

Несмотря на высокую занятость в 20-е годы в больнице Ташкента Войно-Ясенецкий выступает с докладами на темы Св. писания на заседаниях церковного братства. Сама подготовка этих выступлений в некоторой степени напоминает подготовку к празднику, поскольку во всех своих текстах он синхронизирует различные формы подачи информации таким образом, что она усваивается людьми всех возрастов и уровня образования. В сорокачетырехлетнем возрасте Войно-Ясенецкий начинает изучать основы богослужения, чтобы проповедовать в храме. Проповедь как часть праздничного ритуала объективирует опыт праздничного откровения, поэтому выполняет функцию «катализатора» опыта трансцендентности или «понимания» смысла, эмерджентности. Проповедь непосредственно призвана воздействовать на формирование социокультурной коммуникативной призмы реальности. Человеку в праздничной коммуникации даются силы – «дары» для воплощения в жизни вербализованной идеи «всеобщего» или Первосмысла. Войно-Ясенецкий осваивает искусство слова и получает приглашение от архиепископа Ташкентского Иннокентия стать священником. В 1921 году Валентин Феликсович принимает сан священства. Этому событию предшествовало трансцендентное откровение, которое впоследствии будет объяснено архиепископом Лукой как «Божий призыв устами архиерея». Готовность стать священником в сложный исторический период можно объяснить только глубокой верой, абсолютным признанием истинности право-

славных догматов, а также выработанной за многие годы способностью преодолевать трудности. Аскетическая повседневность позволяет человеку быть более мобильным в поиске истины, Первосмысла, открытым для принятия «инсайта». Выбор пути священника в сложное время может быть объяснен исключительно укрепленностью в ценностях «христоцентричного пути», который рассматривается нами как вариант гармонизации «праздничности / повседневности» относительно христианских ценностей. В записках Войно-Ясенецкого неоднократно была указана особая причина, объясняющая принятие жизненного решения – это «откровение» как трансцендентный опыт. Несомненно, Войно-Ясенецкий принимал решение в контексте идеи «всеобщего» как служения Высшему Первоистоку – Христу. Именно, благодаря такому воодушевлению, он оказался духовно и физически способен выдержать мучения и пытки одиннадцатилетнего пребывания в различных тюрьмах, лагерях и ссылках. А после смерти жены Валентин Феликсович принимает монашество и посвящает свою жизнь лечению больных и проповеднической деятельности в сане священника.

Полифония как гармония праздничности / повседневности становится очевидной на примере автобиографических записок Войно-Ясенецкого, в которых он говорит о некоторых «откровениях». Именно текст Библии, смысл которого открывался в опыте трансценденции, становится руководством к дальнейшей деятельности Войно-Ясенецкого. Повседневная практика лечения больных занимала практически все физическое время хирурга. В то же время доктора мучили сомнения в том, что священник не может работать хирургом, поскольку в его работе возможны и смертельные исходы, что нарушает заповедь «не убий». Решение этого противоречия Войно-Ясенецкий также получает в опыте трансценденции, осмысливая слова Евангелия как благословение на хирургическую практику. Впоследствии Патриарх Тихон, узнав о священстве профессора, специальным наказом подтвердил право хирурга и впредь заниматься своей наукой.

Принятие священства во времена гонения на церковь было своеобразным подвигом, брат и коллеги не приняли такого поступка и осуждали доктора. По-

этому «напряжение» повседневности возникало не только в практике преодоления желаний чувственности, но и в защите своей позиции в среде коллег, семьи, социума. От принятия священства хирурга отговаривал брат, который в письме от 7 сентября 1922 года писал, что нельзя идти по двум дорогам одновременно, а необходимо будет сделать выбор. При этом брат понимал характер Войно-Ясенецкого и предугадал, что он не сможет бросить ни хирургию, ни священство: «ты хочешь помочь не только телу, но и душе ближних»¹⁷³. В этих емких словах брата фактически проявлена гармоничность внутреннего мира Войно-Ясенецкого, который стремился восстановить целостность не только тела, но и души человека, понимая, что человек существо целостное. Принцип целостности личности тоже, на наш взгляд, определяется балансом праздничного / повседневного.

Новая идеологическая социокультурная система категорически отказывалась от повседневных и праздничных практик христианской картины мира, поэтому на Войно-Ясенецкого было оказано давление и со стороны новой государственной системы. Авторитет главного хирурга Ташкента был настолько силен, что его священство служило своеобразной манифестацией христианской культуры. Новая власть этого не могла допустить, поэтому последующие одиннадцать лет Войно-Ясенецкий провел в ссылках и тюрьмах. В то же время Войно-Ясенецкий писал, что христианство ни в коей мере не должно быть понято как культ страданий и пассивного терпения; напротив, христианский путь – это путь воина и мужественности, преодоления страдания, подвиг борьбы за правду. А победа в этой борьбе и есть праздник и обновление жизни. Таким образом, «праздничность» в понимании Войно-Ясенецкого была своеобразной наградой за преодоление напряженности повседневности.

Напряженная работа архиепископа-хирурга велась в двух направлениях – богословском и научном. И он старался этот опыт синтезировать. Помимо медицинской литературы Войно-Ясенецкий изучал тексты из области биологии,

¹⁷³ Кураев Андрей (Диакон). «Основы православной культуры» как лекарство от экстремизма. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2003. С. 191–192.

физики, химии, психиатрии, математики. В его теоретических работах можно найти ссылки на тексты Ч. Дарвина, У. Драммонда (биолог), Н.И. Пирогова, И. Ньютона, А. Эйнштейна, К. Линнея, М.В. Ломоносова, К. Фехнера (физик), Р. Лоджа (физик), врачей П.И. Ковалевского, Л.А. Коха, Ф.Р. Крафт-Эбинга, И.П. Мержеевского, А.М. Шилтова. Войно-Ясенецкий собрал огромную библиотеку и был осведомлен в западноевропейской научной периодике. Обширный спектр изучаемой литературы демонстрирует его универсализм, не ограниченный познанием узкоспециализированной тематики.

Особое значение Войно-Ясенецкий уделял пунктуальности в научной деятельности. Врачи, ученики профессора, отмечали педантизм в составлении истории болезни, заключавшийся в том, что Войно-Ясенецкий старался не упустить ни малейшей детали, способной помочь в раскрытии болезни, диагностике, причинах, ее особенностях. Практически любой период жизни Войно-Ясенецкого характеризуется огромной насыщенностью практической, научной или религиозной деятельности. В текстах, где описывается жизнь Войно-Ясенецкого, не встречаются указания на «свободное время». Так, в земский дореволюционный период деятельности в Переславле (1911–1917 гг.) хирург работал почти круглосуточно, о чем впоследствии замечал, что уже недостаточно было сил молодого здорового организма. Для научной работы врач на свои деньги купил микроскоп и микротом и успевал проводить исследования опухолей в ночное время, свободное от приемов. Старший сын Михаил, вспоминая о том времени, рассказывал, что отца видели постоянно работающим, и даже за обедом он читал научные книги. В качестве наиболее характерных примеров такой самоотверженной научной работы могут служить медицинские эксперименты в Ташкенте во время революционного восстания в 1919 году. Ежедневно доктор подвергался риску быть убитым, но тем не менее продолжал проводить исследования.

Войно-Ясенецкий не прекращал работу даже в самые сложные периоды жизни. В начале 1920-х годов он писал, что тяжело перенес отсутствие возмож-

ности заниматься научной работой, поскольку не мог реализовать свои способности, будучи ученым с мировым именем.

Находясь в ссылке в Красноярском крае, он некоторое время работал в библиотеке Томска, не прекращая исследований и во время хирургической деятельности в период Великой Отечественной войны. Сибирская ссылка не остановила научный труд. В письмах к детям он просил их прислать необходимые книги, журналы, истории болезней, писал, что крайне утомляется от работы, но не прекращал научной работы, чередуя ее с практической хирургией. Упоминание об изучении профессором научных новинок встречается в 1949 году в письме Войно-Ясенецкого, где он писал, что читает зарубежную и советскую литературу для переиздания книги. В письмах Войно-Ясенецкого упоминается о прочитанных 450 литературных источниках по регионарной анестезии на иностранных языках, о статьях в русских журналах, об английской книге на 200 страниц. Когда зрение хирурга было очень слабым, один глаз уже ослеп, а второй видел смутно, профессор занимается сбором материалов для своей монографии, в основу которой было положено его диссертационное исследование по регионарной анестезии. В письме И. Кассирскому он рассказывал, что надеется написать новую книгу по регионарной анестезии при сотрудничестве доктора Полякова, который, будучи ассистентом профессора, собрал для этой книги всю новейшую литературу за последние 5 лет. При этом Войно-Ясенецкий изучил всю литературу с 1915 по 1952 год, пока еще не ослеп. И в этом же письме Войно-Ясенецкий подтвердил научную ценность этого труда, поскольку знал, что издание этой книги является ценным вкладом в хирургическую литературу, потому что советские хирурги очень мало знакомы с регионарной анестезией, широко применяемой на Западе, особенно в Англии, Франции и Америке.

Такие биографические примеры свидетельствуют о полной занятости Войно-Ясенецкого и отсутствии праздности. Насыщенная работа на грани физических возможностей составляла всю повседневную практику. При этом религиозное служение также требовало усилий и физических затрат, поэтому за-

кономерно встает вопрос о том, где он брал силы для такой напряженной работы. И какой праздник может порадовать человека, живущего в максимально тяжелых условиях быта (особенно, если учесть 11 лет, проведенных в ссылках и тюрьмах).

Но как в спорте есть феномен «второго дыхания», так и для Войно-Ясенецкого праздник был там, где он видел радость выздоровления больных, в этой синергии исцеления. Поэтому выбор темы «анестезия» (обезболивание) точно характеризует стремление Войно-Ясенецкого облегчить людям физическую боль. Его практика проходила, прежде всего, среди крестьянства, а также в военных госпиталях, где проблема обезболивания была первостепенной. Местная анестезия позволяла избавить человека от последствий общего наркоза, но при этом снять боль при операции. По воспоминаниям современников хирурга, его мастерство проявилось в безболезненном лечении иногда даже и без особых медицинских препаратов. Именно избавлению человека от физической боли была посвящена диссертация Войно-Ясенецкого. Работая в земских больницах, Войно-Ясенецкий набирал материал для диссертации (1907–1916), а во время ежегодных отпусков проводил необходимые научные исследования в Москве при Институте профессора Рейна и профессора Карузина на кафедре описательной анатомии. Докторская диссертация на тему «Регионарная анестезия», которую Войно-Ясенецкий защитил в 1916 году, была отмечена премией Варшавского университета имени Хойнацкого, предназначавшейся «за лучшие сочинения, пролагающие новый путь в медицине».

Праздничность для Войно-Ясенецкого наполняла литургическое служение, которое и было для него источником силы для повседневного напряженного труда. Праздничность как трансцендентный опыт богооткровения, получаемый святителем в процессе религиозной службы. Праздничная Литургия как процесс наполнения смыслом всей повседневной практики.

Праздничность как опыт трансценденции проявлялась и в научной деятельности хирурга. Так, журналист М.А. Поповский в книге «Жизнь и житие святителя Луки Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга» писал о Войно-

Ясенецком как об «одержимом наукой», выбиравшем всегда призвание. Особые метания у Войно-Ясенецкого были, когда он оставил священническую кафедру и углубился в научную работу. При этом последующие трагедии в своей жизни он оценивает как наказание за такое отступничество от религиозного служения. И в дальнейшем он опять возвратился к активной религиозной деятельности, поскольку связывал ее с правильным исполнением своего жизненного долга как христоцентричного пути. Так, свое прошение о возможности работать по хирургии и увольнении на покой с епископской кафедры он оценивает как «тягчайшее несчастье и великий грех»¹⁷⁴. Но в то же время и оторваться от хирургии он не мог и об этом неоднократно писал в письмах. Войно-Ясенецкий не мог оставить хирургию, поскольку, на наш взгляд, она была для профессора-хирурга-священника органичной частью целостного познания истины и гранью «праздничности». Ренессансная идея «цельного знания» наиболее полно отражала сущность интуитивно-рациональных исканий профессора. Именно эта ренессансная идея была принята как праздничное откровение еще в молодости Войно-Ясенецкого и послужила основанием для формирования духовных ценностей в структуре социокультурной призмы реальности.

Повседневная практика архиепископа Луки подчинялась нормам монашеской жизни, поскольку этот путь был для него сакрально значимым. Особенность монашеского служения, которое принял архиепископ Лука, прежде всего, заключалась в послушании, «нестяжательстве», внутренней и внешней молитве, хранении целомудрия, то есть соблюдении строго конфессиональных норм культуры. И это был сознательный выбор архиепископа, который принял монашеский постриг в самые сложные годы гонений на Церковь. Особый путь монашеского служения принят в традициях исихазма, которыми особо интересовались философы рубежа веков и в какой-то мере следовал Лука. Исихазм предполагает внутреннюю молитву при полном спокойствии и сохранение невозмутимости при любых внешних обстоятельствах. Этот уровень празднично-

¹⁷⁴ *Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий) «Я полюбил страдание...»: автобиография /с прим. Е. Воршевского. М.: Приход храма Святого Духа сошествия, 2003. С. 75*

го / повседневного свидетельствует о доминанте праздничного в сознании человека как постоянного «подлинного диалога». Период ссылок Войно-Ясенецкого наиболее ярко продемонстрировал целостность личности и верность христианским ценностям в любых условиях «напряженной жизни». В проповеди он говорил: «Мы должны безусловно отвергнуть все то, о чем сами помышляем, чего сами хотим. Мы должны стать послушными Господу Иисусу Христу...»¹⁷⁵. В этой идее «послушания» заключается принцип трансформации потенциальной энергии в кинетическую без тепловой (чувственно-эмоциональной) потери. Надо сказать, что принцип «послушания» как опыт смиренного преодоления всех внешних трудностей очень важен, поскольку в традиционной праздничной коммуникации это условие является одним из фундаментальных, поскольку свидетельствует о точном следовании заповедям.

Войно-Ясенецкий подвергался побоям и унижениям исключительно за его христианские идеалы, но смиренно пройдя эти испытания, он сформировался как человек сильный духом. Внешнее подчинение нормам новой социалистической культуры было возможным для Войно-Ясенецкого только в пределах бытовой, профессиональной культуры, но при этом он активно выступал против нарушения духовно-нравственных норм. Пройдя пытки и истязания, он не озлобился на людей, а оставался добрым и внимательным человеком, и это было совершенно осознанной практикой, поскольку в каждом человеке архиепископ был способен увидеть знак «всеобщего» или образ Христа. Многие врачи рассказывали (в воспоминаниях Л.В. Ошанина), что о. Валентин всегда с большой любовью и глубоким вниманием относился к каждому больному человеку, что его отношение к больным «было идеальным». Эта любовь проявлялась подчас в героических подвигах спасения людей. Так, хирург оперировал крестьян, интеллигентов, чекистов, партийных работников. Условия работы были также различны: это и хорошо оборудованные клиники, и полевые условия. Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий в автобиографии описал операцию, сде-

¹⁷⁵ *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)* Сила моя в немощи совершается: проповеди. М.: Воздвижение/Артос-Медиа, 1996. С.106.

ланную тунгусу без специальных инструментов и приспособлений. Войно-Ясенецкий вспоминал и момент крещения младенца при отсутствии всяческих специальных обрядовых атрибутов. Бытовой аскетизм священника можно сопоставить с образом жизни монахов-отшельников, возлагавших на себя строгий устав поста (ограничивающий проявление эмоций). Но если для древнерусской культуры такая аскеза была нормой, то для культуры XX века монашество в «миру» можно считать подвигом альтруизма. Более того, в минуты радости пациента, когда преодолевалась граница между смертью и жизнью, сам хирург Войно-Ясенецкий испытывал такую же радость, что можно обозначить как эффект праздничной синергии. А сама идея праздничности как перехода «жизнь–смерть–жизнь» позволяла ощущать состояние «праздничности» в каждый момент, когда пациент выздоравливал.

Функциональность матрицы праздничное / повседневное можно обнаружить на примере анализа процесса познания. Сложная экспериментальная работа – как практика повседневности. Завершается уникальным обобщением или инсайтом «праздничного». Опыт праздничности в форме инсайта, но как результат повседневного познавательного процесса, был не раз получен профессором Войно-Ясенецким. В координатах праздничности / повседневности может быть представлена и работа хирурга над книгой «Очерки гнойной хирургии». Сам кропотливый исследовательский труд, положенный в основание этой работы, непосредственно связан с повседневной практикой, которая воодушевлена идеей помощи людям. Но при этом невероятная польза книги, выдержавшей несколько изданий, проявлялась в том, что применение знаний на практике позволяло помочь многим больным, а кого-то вернуть к жизни, а быть полезным людям было важно для Войно-Ясенецкого, а это аспект «всеобщего». О духовной ценности «Очерков...» Войно-Ясенецкий говорил, что в своеобразном для себя откровении он понял, что книга была угодна Богу, поскольку этим трудом усиливалось и проповедническое слово архиепископа Луки в разгар антирелигиозной пропаганды. Именно эта радость и свидетельствовала о состоянии соборного единения, альтруизма, праздничности в жизни Валентина Фе-

ликсовича. Именно эта своеобразная «праздничность» и давала силы и энергию для новых свершений и стоического перенесения всех невзгод.

Написание книги «Очерки гнойной хирургии» – «лебединой песни» профессора – продолжалось практически в течение всей жизни. Книга выдержала три переиздания с изменениями и дополнениями еще при жизни Св. Луки. Мотивом научной деятельности в этой области, как и всей практической работы хирурга, было желание реализовать свой творческий потенциал в процессе поиска научной истины, новых технологий, необходимых для лечения больных.

В «Очерках» наиболее полно раскрылась нравственная система ценностей профессора-хирурга. Каждая история болезни представляет собой рассказ, в котором скрупулезно описано зарождение и развитие болезни, ошибки в ее диагностике, влекущие за собой тяжелые осложнения. Сам текст «Очерков» начинается с описания болезни, приведшей к смерти. Таким способом профессор нравственно «встряхивает» врача, читающего текст, заставляет его почувствовать собственную ответственность перед пациентом, тем самым выстраивает особое коммуникативное пространство книги. Хирург предостерегает от поспешных суждений, объясняет, почему надо поступать по определенной методике. В этом в некоторой степени можно увидеть идеальную характеристику повседневного: прагматизм, логичность, педантичность. В то же время повседневность проявляется в целостном восприятии мира, так каждая история болезни – это небольшой биографический фрагмент жизни больного. Врачи, работающие с Войно-Ясенецким, отмечали личную заинтересованность доктора в каждом больном. Войно-Ясенецкий при личном контакте с пациентом располагал к себе человека, снимая напряжение и страх перед операцией, в то же время нередки и случаи, когда у хирурга просили благословения на операцию. Хирургическая операция это, казалось бы, повседневная практика, в то же время она происходит на грани жизни и смерти, поэтому здесь присутствует элемент праздничности как обновления жизни в период победы над болезнью. Матрица праздничное / повседневное координирует моменты, связанные с ритмом жизни и актом смерти в любой сфере социальной жизни.

О мастерстве профессора сложено много легенд, помимо обширной документации, сохраненной в архивах КГБ (на архиепископа было заведено пять дел, где он обвинялся в антисоветской пропаганде), биографических повествований. Наличие мифов о хирурге подтверждает неординарность личности Войно-Ясенецкого как чудотворца, а значит, дающего людям праздник. Например, профессор вспоминал, что раненые солдаты салютовали ему поднятыми костылями, когда он походил мимо во время ежедневного осмотра пациентов в военных госпиталях периода Великой Отечественной Войны. После начала Великой Отечественной войны, когда Войно-Ясенецкому было уже 64 года, его назначили главным хирургом эвакогоспиталя 15–15 в г. Красноярске, где он работал около двух лет. Помимо того, что профессор много оперировал, он должен был консультировать во многих госпиталях. Характерной особенностью его медицинской практики военного времени было стремление оперировать самых безнадежных больных, многих из которых он излечивал. При этом сам хирург, находясь в аскетических условиях существования, много болел. О себе он писал, что плохо себя чувствовал, было сильное мозговое переутомление, но ради того, чтобы разрешили посещать церковь, он был вынужден много работать в больнице. Но посещение церкви это совсем не отдых и не праздность, а другая форма работы. Тем не менее для Войно-Ясенецкого этот вид работы был необходим, поскольку в служении он испытывал состояние праздничного, которое давало ему энергию, позволяющую сохранять в своей жизни смысл служения людям как сакральный и основной идеал.

В 1943 году профессор Войно-Ясенецкий был назначен Наркомздравом по согласованию с Патриархией консультантом госпиталей для раненых в Тамбове. На попечении у хирурга было уже сто пятьдесят госпиталей, от пятисот до тысячи коек в каждом. Консультировал он также хирургические отделения большой городской больницы, читал лекции врачам о гнойных артритях и полностью посвящал свое время медицине.

Полифония праздничности / повседневности может быть рассмотрена на материале анализа текста книги Войно-Ясенецкого «Дух, душа и тело», а также

текстов проповедей. Так, в тексте проповеди акцентируется аффективное восприятие, активизируя которое Лука использует образное, словесно-логическое мышление, а также обращается к самосознанию, что обеспечивает своеобразную праздничную синхронизацию образов. Поэтому проповеди Луки всегда были популярны среди всех слоев населения. Проповедь строилась с учетом ритуала праздничного события, а также учитывался опыт повседневности Войно-Ясенецкого, который заключался в практике излечения больных. Словом он стремился исцелить болезни духа. Принимая во внимание, что центром духовной жизни Лука считал сердце, то и проповеди были направлены «к сердцу». С.Н. Булгаков тоже говорил, что православие воспитывает, прежде всего, сердце, именно в этом состоит главное его отличие, источник как его превосходства, так и его слабости¹⁷⁶. Текст проповеди был тщательно составлен, применялись различного рода техники, способствующие коллективной синергии и осмыслению передаваемых ценностей. В то же время его проповеди были направлены на формирование социокультурной коммуникативной призмы реальности, то есть ориентированы на осознание жизненно важных ценностей, которыми необходимо руководствоваться в повседневности.

При сопоставлении текстов проповедей со структурой «Очерков гнойной хирургии» отмечается сходство логического построения текстов. Своеобразной технологией составления проповеди является аналогия с врачебным процессом диагностики и лечения. Изложение истории болезни, ее диагноз, а также способы лечения представлены как в книгах по медицине, так и в проповедях. Опыт физически-телесной повседневной практики хирург переносит в текст проповеди, тем самым моделирует ее в рамках праздничного / повседневного. Так, отталкиваясь от знакомых образов и от представлений о практическом личном опыте, он выводит слушателя на уровень осмысления духовных ценностей, то есть переводит в пространство «праздничного». Совершается синергийный переход к осмыслению идеи и формированию социокультурной призмы реально-

¹⁷⁶Булгаков С. (Протоиерей). Православие: Очерки учения православной церкви. Париж, 1989. С. 329.

сти. В медицинских текстах рассмотрена болезнь тела, а в проповедях архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) говорит о болезни души. Так, при анализе проповедей можно выделить условную постановку «диагноза», фиксацию «причин духовной болезни», «процесс излечения» (на примерах эталонов духовной святости), а также «профилактику болезни» как способ и образец поведения. Специфика каждого логического этапа «духовного лечения» отражена в художественно-образном языке. Наиболее эмоционально насыщенным и «праздничным» моментом проповеди является этап «постановки диагноза», поскольку именно этот раздел преследует одну из основных целей: даёт возможность слушателю осознать близость темы и проблемы к его жизни, то есть снимает противоречие праздничного и повседневного. Таким образом, текст проповеди смоделирован по принципу гармонизации праздничного и повседневного.

В проповедях Войно-Ясенецкий моделирует своеобразную ситуацию бифуркационного перехода, эмоционально подготавливая слушателя к восприятию самой важной информации, способной изменить в дальнейшем поведение человека в повседневности. Для подготовки такого рода «теплого взрыва», бифуркационного перехода, священник непосредственно упоминал слово «сердце», как бы обращаясь к сердцу каждого: «чье сердце не содрогнется...», «вникнем в наше сердце...». Создание словесного образа для Войно-Ясенецкого было особым творческим процессом, поскольку архиепископ неоднократно указывал на важность слова как инструмента воздействия на человеческое сердце. Поэтому вербальная коммуникация обязательно присутствует в любом сакральном обряде. Войно-Ясенецкий подвергает «диагностике» духовные ценности слушателя, при этом он стремится восстановить христианские ценностные ориентиры как базовые для коммуникативного пространства культуры. Для этого используются эмоционально насыщенные образы: «Если наш язык подобен острому мечу, то значит, мы можем убивать им людей. И убиваем... духовно... вникнем в наше сердце, поищем, нет ли и в нас самих жестоко-

сердия?»¹⁷⁷. Этот эмоциональный момент проповеди можно назвать кульминацией, поскольку основная задача, решаемая проповедником, состоит в поиске контакта со слушателем и коллективной синергии. Эта возникающая связь архиепископа и паствы позволяет священнику-хирургу корректировать ценностные установки подопечных, раскрывая мотивы тех или иных поступков. Именно синергийный момент и переживается слушателями как трансцендентный опыт откровения. Формируется новая ценностная установка, регламентирующая повседневность.

Проповеди Войно-Ясенецкого являются коммуникативным пространством, организующим опыт соборной синергии и трансцендентного откровения, поскольку, по замечаниям современников, на проповедях Луки люди плакали, осознавая свой прошлый опыт как не соответствующий ценностям. Благодаря проповедям, произносимым именно в литургийном пространстве храма, перед людьми, которые были подготовлены к этому тексту, происходило изменение социокультурной призмы реальности, люди осознавали потребность корректировать свою повседневность относительно христианских заповедей.

Если рассматривать составные части проповеди, то можно отметить специфику художественного воздействия каждого блока. Во-первых, используется много цитат из классической литературы – праздничный аспект. Во-вторых, в текст проповеди включается описание автобиографических моментов и историй из жизни святых – повседневный аспект. В-третьих, цитируются тексты Библии с объяснением – праздничная составляющая. Помимо этого, Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) использовал различные сравнения и аналогии, позволяющие ему раскрывать смыслы и значения текста. Например, в проповеди «О неблагодарности» можно условно выделить «диагноз» (речь идет о нежелании прощать другому малые долги, в то время как самому человеку прощено многое). Так в проповеди «О неблагодарности» архиепископ находил «причины болезни» (или отклонение от духовных ценностей христианства) в нарушении

¹⁷⁷ *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) Сила моя в немощи совершается: проповеди.* М: Воздвижение/Артос-Медиа, 1996. С.291.

заповеди «Суд без милости не оказавшему милость» (Иак. 2, 13). Более того, чтобы усилить оценку поступка как проявления «болезни», Войно-Ясенецкий использовал слова, акцентирующие эмоциональное восприятие ситуации и позволяющие создать наглядный образ негативной характеристики: «чье сердце не содрогнется... не закипит негодованием» или «бесчеловечно поступил». Для усиления образа негативного деяния он ввел в проповедь текст псалмов пророка Давида: «Душа моя среди львов; я лежу среди дышащих пламенем, среди сынов человеческих, у которых зубы – копья и стрелы, и у которых язык – острый меч» (Пс. 36. 5). В проповеди «Господь мой и Бог мой» представлен наиболее сильный образ страданий: «Посмотрим же на руки Христовы, посмотрим со страхом и ужасом на окровавленные, разодранные гвоздями руки Господни... И эти руки прибиты гвоздями, эти руки окровавлены!»¹⁷⁸ Слова «страх», «ужас» усиливают эмоциональный акцент. Слова «окровавленный», «разодранные гвоздями» рисуют яркую картину мучений. Для усиления восприятия идеи проповеди Войно-Ясенецкий включает в свой текст поэтические строки. Так в проповеди «О слезах» для усиления идеи душевной тоски по потерянному раю цитирует стихотворение Лермонтова «Ангел»: «И долго на свете томилась она, желанием чудным полна; и звуков небес заменить не могли ей скучные песни земли». Часто цитирует А.С. Пушкина (например в тексте «Наука и религия» использовано стихотворение «Мирская власть»). То есть Войно-Ясенецкий использует визуализацию, эмоционализацию, а также апеллирует к процессу самосознания слушателя. Что в сумме воссоздает своеобразный коммуникативный резонанс, выводящий человека из равновесия и обеспечивающий принятие ценностей как истины, которой необходимо руководствоваться в повседневной жизни.

Архиепископ включает в свои тексты множество архетипов, предполагающих погружение на различные уровни осмысления, например архетип змеи, имеющий множество значений в разных культурах и религиях. Об исповеди

¹⁷⁸ *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) Сила моя в немощи совершается: проповеди. М.: Воздвижение/Артос-Медиа, 1996. С. 55–56.*

Лука (Войно-Ясенецкий) писал: «Отвергнуть испорченную грехом душу и, оплакивая её, очищаться, возненавидев собственные грехи – “змей”».

Создание литературно-художественного образа было неразрывно связано у Войно-Ясенецкого с увлечением живописью. Он стремился с помощью живописи затронуть религиозные чувства человека. Так в автобиографии он писал: «Я усиленно занимался рисованием и живописью... я ясно понял процесс художественного творчества...». На наш взгляд, сущность этого процесса он видел в духовном преображении художника и зрителей благодаря «умозрительному» общению с Истиной, явленной посредством искусства.

По замечанию Д.М. Буланина, «пиетет перед словом, понимаемым как учительное слово, который был присущ средневековой эпохе, унаследовала от нее русская классическая литература, а от этой последней явившаяся ей на смену русская интеллигенция»¹⁷⁹. Войно-Ясенецкий, будучи представителем русской интеллигенции, рассматривал слово как важнейший способ воздействия на умы и души людей и относился к нему с почтением. В проповедях он говорил: «Надо вам знать, что сила слова человеческого огромна. Ни одно слово, исходящее из уст человеческих, не теряется в пространстве бесследно. Оно всегда оставляет глубокий, неизгладимый след... ибо в слове содержится великая духовная энергия... А энергия никогда не пропадает. Это знают все физики относительно энергии материальной, которая во всех видах своих никогда не теряется...»¹⁸⁰. Учитывая энергийный аспект коммуникативного пространства, он фактически конструирует своеобразное энергетическое смысловое поле, объединяющее единым смыслом всех находящихся в храме людей. Не случайно все современники высказывались о необычайной силе проповедей Войно-Ясенецкого. Конечно, они произносились при условиях дополнительного воздействия атмосферы храмовой службы. Но даже и вне храма его проповеди имели сильное воздействие.

¹⁷⁹ Буланин Д.М. Эпилог к истории русской интеллигенции: Три юбилея. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С 41

¹⁸⁰ *Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий)* Наука и религия. М. Феникс, 2001. С.291.

Используемый в текстах эмоциональный ряд позволял архиепископу-хирургу решать задачу, которая заключалась в «операции пороков души» – «гнойных ран души». Чувственный образ, созданный благодаря художественной стилистике речи, был необходим для предоставления возможности слушателю увидеть собственные пороки, от которых необходимо избавиться, то есть изменить свои чувства, эмоции, желания, поступки согласно евангельским принципам духовной жизни. Таким образом, священник акцентировал внимание слушателя на погружении в «единичное» для того, чтобы «очистить» его для восприятия «всеобщего», как «праздничного» катарсиса.

Так в завершении проповеди «О неблагодарности» архиепископ Лука предлагал «способ лечения и профилактики болезни», призывая людей к работе над собой: «сосредоточенно наблюдать за движениями нашего сердца... любить ближнего твоего, как самого себя». В качестве «духовной профилактики» он цитировал слова ап. Павла, где идет речь о прощении грехов ближних не только на словах, но и «всем сердцем». То есть проповедь завершается прямым указанием на необходимость соотносить свои поступки с духовными ценностями православия, представленными в Священных текстах.

Как «способ исцеления» или восстановления целостного мироощущения, или социокультурной призмы коммуникативной реальности, Войно-Ясенецкий представлял образец жизненного пути святых. Чаще всего в проповедях архиепископ упоминал имена таких святых, как Серафим Саровский («безмерно духовно обогащен этот великий угодник Божий»), Мария Египетская, Тихон Задонский, Амвросий Оптинский. А о себе он говорил: «Чтобы вы были благочестивы, ради того прошел тяжелый жизненный путь»¹⁸¹. Каждому из этих святых посвящен праздник с целью демонстрации образца жизненного пути или повседневности, управляемой Евангельскими заповедями.

Характерной чертой текстов Войно-Ясенецкого является соединение стилистики литературного языка с разговорным языком, что позволяет сделать вы-

¹⁸¹ *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)* Сила моя в немощи совершается: проповеди. М.: Воздвижение/Артос-Медиа, 1996. С.146.

ступление максимально доступным для любых социальных слоев населения. И это тоже яркая особенность вербальной праздничной коммуникации, состоящая в «понятности» и доступности смысла, передаваемого в тексте. А значит, текст проповеди воспринимается как элемент преобразования повседневной разговорной речи. Не случайно и использование в литургийном тексте старославянского языка как языка откровения и «праздничности», в то время как в проповеди используется разговорный язык как язык «повседневности», но усовершенствованный христианскими текстами и способствующий коллективной синергии. Некоторые тексты непосредственно ориентированы на определенные социальные группы. Например, есть проповеди для подростков, для женщин. В тексте «Наука и религия» Войно-Ясенецкий обращается с проповедью к интеллигенции. При этом подбор слов и образов изменяется в зависимости от той группы людей, к которой направлен текст. Особый доверительный тон создается включением в проповедь автобиографических рассказов, позволяющих увидеть в евангельском тексте вневременное событие, происходящее здесь и сейчас.

Архиепископ в проповеди «О молитве» словом рисует зрительно воспроизводимый образ молящегося: «Мы должны быть подобны маленькому ребенку, который с протянутыми ручонками, всем существом своим тянется к матери своей, ожидая помощи»¹⁸². Образ дитя Лука привел для усиления эмоционального воздействия на слушателей при разговоре о силе молитвы-просьбы. Благодаря такому точно найденному примеру Лука обращается, прежде всего, к душевным переживаниям и личному опыту слушателей, а если учесть, что большинство прихожан женщины, то образ дитя наиболее точно провоцирует переживание, знакомое матерям и необходимое для дальнейшего разговора о молитве.

Введение ярких художественных образов направлено на раскрытие сакрального смысла, начиная с бытового (профанного) уровня осмысления и подводя слушателя к пониманию духовных тайн. В проповеди строится путь по-

¹⁸² *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)* Сила моя в немощи совершается: проповеди. С. 55, 56.

знания истины от чувственно конкретного образа к духовным законам, что способствует корректировке иерархического принципа социокультурной призмы коммуникативной реальности. Методы сравнения и аналогии позволили архиепископу раскрывать различные смыслы текста: «Есть... некоторые плодовые деревья, обладающие удивительными свойствами: их ветви обычно направлены вверх, и пока они так направлены, остаются бесплодными. Ветви начинают приносить плоды только тогда, когда садовник подвесит к ним груз и пригнет их...; и... мы начинаем приносить плоды добра и любви только тогда, когда Великий Попечитель о всем роде человеческом, Великий садовник сердец наших, пригнет нашу гордыню выю к земле»¹⁸³.

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) раскрывал в проповедях огромный пласт христианской культуры: от смысла православных церковных таинств до праздников, обрядов и символики христианской жизни. Акцент на передаче смысла ставится благодаря координации праздничного и повседневного в тексте. Например, во фразе: «Да не будет среди вас никого, кто не носил бы на шее своей крест!»¹⁸⁴ момент повседневного закрепляется ритуалом ношения крестика на шее, в то же время праздничность подчеркивается повелительным наклонением и эмоционализацией фразы, в которой подчеркивается принцип соборности «да не будет среди вас», а также символическое значение креста как символа жертвы Христа. В процессе «рождения» смысла праздничное и повседневное неизменно выполняют свои функции: праздничность определяет опыт переживания духовной коммуникативной связи, а повседневность координирует практику объективации ценностей в телесно-физической реальности.

Проповеди архиепископа были своего рода инструментом восстановления коммуникативной призмы реальности христианской культуры. В них доступно объяснялись христианские базовые ценности, что позволяло сохранить церковное сообщество как систему и функционировать в условиях советской культурной традиции. Одной из задач проповеди было проведение духовной

¹⁸³ *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)* Сила моя в немощи совершается: проповеди. М: Воздвижение/Артос-Медиа, 1996. С.163.

¹⁸⁴ Там же, С.103.

«операции на сердце», поскольку именно сердце, по мнению архиепископа, способно воспринимать Божественное откровение. А восстановление коммуникативной связи христианина с Богом являлось базовым принципом, на котором строится коммуникативная призма реальности христианской культуры. Таким образом, в структуре проповеди присутствуют указания по изменению повседневной коммуникации, формируется готовность защитить свою идею, скрепляющую людей в единую общность. В проповеди в концентрированном виде изложены все характерные условия «праздничности», как праздничной коммуникативной модели: аксиоматическая установка базового учения как «всеобщего», эмоционализация сообщения, переживаемого в настоящем, рефлексия над прошлым негативным опытом, способы и приемы исправления своей практики в будущем. Проповеди Войно-Ясенецкого – это технология создания коллективной синергии, благодаря которой формируется опыт трансцендентного постижения заповедей.

Характеристикой «праздничности» можно назвать и проявление мужественности и своеобразного героизма, проявленного в процессе защиты своей идеологии или важных идей «всеобщего». Войно-Ясенецкий был подвержен критике со стороны врачей, когда защищал приемы народной медицины, противоречащие общепринятому образцу, но на опыте демонстрирующие эффективность лечения. То есть Войно-Ясенецкий предлагал новые методики, неизвестные сообществу врачей, отвергнутые вначале, но, тем не менее, признанные ими позднее. Так, в случае с мазями потомственной «знахарки» В.М. Вальневой профессор столкнулся с недоверием к его работе. В статье «Медицина на грани знахарства» в газете «Правда Востока» Войно-Ясенецкого обвинили в использовании ненаучных и непроверенных методик. Тем не менее он публично в печати защитил свою методику, востребованную «среднеобученными врачами». Недостаток врачей вынуждал сокращать сроки медицинского образования, поэтому в Ташкенте остро стояла проблема низкого уровня подготовки специалистов-медиков. Учитывая эту ситуацию, хирург и разработал технологию изготовления мазей на основе народных рецептов, наиболее опти-

мальную для работы в полевых условиях. Желание оказать помощь как можно большему количеству людей, «всеобщая цель» движет Войно-Ясенецким, когда он разрабатывает новые технологии в медицине, несмотря на то, что медицина – одна из самых косных и традиционных систем.

В религиозной деятельности Войно-Ясенецкий был движим стремлением к «всеобщему». Он ратует за чистоту канонического вероисповедания, сражаясь с новой идеологией церкви – «Живой Церковью», созданной реформаторами внутри РПЦ. Таким образом, принципиальными характеристиками «праздничности» является сохранение способности транслировать духовные ценности, удерживая их в категории «всеобщего». В послании к пастве г. Ташкента архиепископ Лука писал: «Мы не признаем ВЦУ и не остановимся ни перед какими страданиями, чтобы обличить его неправду... Мы пойдем в тюрьму и в ссылку, если Господу Богу будет угодно очистить и укрепить свою Церковь бедствиями и страданиями своих верных слуг»¹⁸⁵. «Живоцерковники и обновленцы в основу церковных реформ положили призывы поддержать социалистическую революцию, утвердившую себя во всех уголках России только террором, диктатурой и насилием... именно насилие и террор нельзя совместить с любовью и правдой Христовой»¹⁸⁶.

С 1945 года Войно-Ясенецкий уже не подвергался арестам и гонениям. Но именно из-за строгого соблюдения канона Церкви, а значит, и удержания повседневной практики (когда профессор-архиепископ отказался выступать в научном собрании в штатской одежде, где он должен был скрывать свое архиерейское служение) его в 1946 году отстранили от профессионального сообщества врачей (при сохранении индивидуальной врачебной практики). В письме от 20 января 1946 года архиепископ писал: «Выступать в гражданской одежде и прятать волосы в собрании <научного сообщества>, в котором все знают, что я архиерей, – значит, стыдиться своего священного достоинства. Если собрание считает для себя неприемлемым и даже оскорбительным присутствие архиерея,

¹⁸⁵ *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)* Сила моя в немощи совершается: проповеди. М: Воздвижение/Артос-Медиа, 1996. С.34.

¹⁸⁶ Там же, С. 35.

то архиерей должен считать ниже своего достоинства выступать в таком собрании»¹⁸⁷. А с 1951 года Войно-Ясенецкому запретили и частную медицинскую практику. «Мое служение Богу для меня величайшая святыня и первейший долг. А в служении Богу вся моя радость, вся моя жизнь, ибо глубока моя вера»¹⁸⁸. В этих словах содержится цельность личности архиепископа, который посвятил свою жизнь воплощению христианских заповедей. А согласно матрице праздничное / повседневное он гармонизировал соотношение праздничного и повседневного в своей жизни, тем самым наполняя ее через «подлинный» диалог жизненной энергией. Своеобразный «Царский путь» архиепископа - хирурга это максимально энергичная и энергоемкая деятельность, направленная на объективацию идеи «всеобщего». Это самоотвержение или ограничение «единичности», которое требует невероятных усилий, пугающих простого обывателя.

Резюмируем выводы по параграфу. Модель праздничное / повседневное, используемая для изучения культуры Серебряного века, позволяет выявить причины дестабилизации социокультурной системы в предреволюционное время. Эпоха Серебряного века, устремленная к поиску духовного Абсолюта, разрушила иерархический принцип ценностей, транслируемых в праздничных ритуалах календарного цикла. Основное противоречие эпохи в несоответствии духовных запросов технологиям повседневности. Повседневная жизнь изменяется, наполняясь ценностями прагматизма, утилитаризма, культа науки. Несмотря на философский поиск «цельного знания», происходит размежевание идеологий, каждая из которых популяризирует свой опыт праздничности. Праздничность как революционность рассматривается в марксизме.

В то же время гармонизация праздничного / повседневного осуществилась в личной жизненной практике подвижников Серебряного века, одним из

¹⁸⁷ Лисичкин В.А. Крестный путь Святителя Луки: подлинные документы из архивов КГБ. М.: Троицкое слово, 2001. С.420.

¹⁸⁸ Там же. С. 413

которых был В.Ф. Войно-Ясенецкий. Идея «цельного знания» как праздничная идея определила логику построения «подлинной коммуникации» и ограничения в поведенческой телесной практике. Форма праздничного проявилась в опыте трансценденции, а повседневность в «христоцентрично» ориентированной практике. Наличие ярких «синергийных» и бифуркационных точек в биографии святителя, определяющих кардинальные изменения в его жизни, происходящие под влиянием христианских ценностей, свидетельствует о высоком уровне духовной жизни и самоограничении, способствующих посредством сложных испытаний восстановить «подлинный диалог» как духовный стержень личности.

Благодаря использованию биографического подхода в изучении культуры личности в координатах праздничного / повседневного были выделены характеристики полифонии праздничности / повседневности, определяющие принципы духовного развития личности: опыт трансценденции и коллективной синергии, альтруистичность, милосердие. «Праздничность» проявилась в саморефлексии и соотнесении своих действий с ценностями «всеобщего», «повседневность» – в постоянной физически тяжелой деятельности.

Вывод по главе II

В рассматриваемом коммуникативном пространстве культуры как структурируемой, центрированной, системной, наполненной энергией, идеями и смыслами реальности, модель праздничное / повседневное маркирует условия, необходимые для функционирования социокультурной коммуникативной призмы реальности, определяющей ценности, мотивы, смыслы деятельности.

Социокультурная призма коммуникативной реальности обладает свойствами стереотипизации социальной реальности; контролирует сознательное переживание единства с социальным опытом; социокультурного корректирования восприятия реальности; институционализации смыслов, ритуалов, традиций, ценностей. Праздничное обеспечивает формирование ценностей и смы-

слов, а повседневное отвечает за систематизацию физически-телесной практики, мотивируемой принятыми ценностями.

Праздник как один из видов репрезентации праздничности – это форма манифестации духовных смыслов, ценностей, норм, традиций, метод формирования «социокультурной призмы реальности», нацеленность на трансцендентную коммуникацию. Праздник, будучи коммуникативной формой, включающей «праздничность», проявляется как радость, отдых, память, наслаждение, веселье, карнавальность, психологическая трансцендентность, связь с миром «иного», подчиненность ритуалу, импровизиционность, неожиданность, темпоральность; энергичность; архитипичность; хронотопность; бифуркационность; конструктивность реальности; амбивалентность; ритмичность; трансцендентность семиосферы. Праздничная коммуникация связана с многоканальным коммуникативным процессом запечатлевания ценностных культурных ориентаций.

«Праздничность» в структуре праздничного события выполняет функцию сакрализации базовых ценностей культуры, обеспечивая условие для получения опыта трансценденции. Маркерами «праздничности» в структуре социокультурной призмы реальности являются системные признаки: иерархичность, структурность, синхронность коммуникации. Функциональность «праздничности» в ее аксиологическом творчестве раскрывается через механизмы: синхронизации коммуникативных реальностей (процессов); коллективной синергии; трансцендирования; системообразования; воссоздания трансцендентной (высшей) идейно-смысловой системы; синхронизации коммуникативных каналов; закрепления в памяти опыта трансценденции.

Семиосфера праздничного события раскрывается в символике визуальных форм и проводимых обрядово-ритуальных действиях. Праздничные обряды представляют собой технологию синхронизации информационных потоков, благодаря которой становится возможным эффект синергии и сохранение в памяти полученной в праздник схемы действия как эталонного знания или ценности. Предполагается, что сформированная в праздничной синергии ценность

должна быть объективирована в процессе повседневной деятельности. Ценность культуры, раскрываемая как знак «всеобщего», обеспечивает стабильность социокультурной призмы реальности. Например, на Афинском Акрополе решается задача консолидации социума в его иерархической системе, управляемой богами, как знак «всеобщего». В Софии Константинопольской предполагается синергия социума с Богом в сакральном диалоге, а в театре Гранд-Опера в Париже осуществляется консолидация социума относительно легитимной элиты.

Для модели праздничность / повседневность общим основанием является отношение к потенциальной трансценденции. Если в «праздничности» она становится проявленной, то в «повседневности» она находится в потенции. А «обыденность» формализует опыт повседневности подобно тому, как праздник формализует опыт «праздничности». Таким образом, отношение «праздничности» к празднику подобно отношению «повседневности» к «обыденности».

«Повседневность» во второй главе раскрывается в нескольких аспектах, а именно: во-первых, функциональность повседневности с точки зрения социокультурной призмы реальности; во-вторых, повседневность в аспекте энергии; в-третьих, повседневность как пространство коммуникации; в-четвертых, с точки зрения системы координат модели праздничное / повседневное; в-пятых, повседневность как деятельность, производство и в шестых, в аспекте «здорового смысла» (напряжение повседневности). «Обыденность» описывается как замкнутая система, её коммуникативное пространство характеризуется повторяемостью, ритмичностью, непосредственной связью со средой обитания – хозяйственной и социальной; с семиотической структурой, обеспечивающей человеку условия выживания посредством создания замкнутой системы энергоинформационного пространства.

Пространство повседневности – это кодированное пространство символического обозначения объектов окружающего мира, включенных в практику обыденного. Но если в праздничной коммуникации человек посредством символического удвоения реальности ощущает себя частью некоего целого, то для

повседневности актуальна антропоцентричность и практика «единичного» в процессе символизации окружающего пространства, в которой проявляется диалектика свободы и необходимости. Основными способами репрезентации повседневности как обыденности являются рутинность, предсказуемость, ситуативность, практичность, обеспечивающая энергообмен с окружающим миром и ощущение его стабильности.

В современном мире происходит «оповседневнивание» культуры, или ориентация на «обыденность», осуществляемая за счет перехода к единой языковой матрице новой глобальной цивилизации. Этот процесс связан с секуляризацией культуры, с развитием рационализма. «Праздничность» сохраняется только в отдельных пластах духовной элитарной культуры, оставляя массовой культуре карнавальность и праздность. Нейтрализуется «сакральное ядро» праздника как опыт «трансценденции» ко «всеобщему».

Коммуникативное пространство повседневности есть центрированное и иерархизированное пространство, где центром выступает индивид и где в соответствии с его интересами и его сиюминутными потребностями выстраивается его деятельность. Это связано с механизмом обыденного сознания, нацеленного на «материально-телесную закреплённость», на прагматизм, на практицизм (В. Лелеко). Особой характеристикой коммуникативного пространства повседневности выступает сходство точек зрения (единомыслие), основанное на «здравом смысле». Повседневные коммуникационные связи генерируют эффект «напряжения жизни» (А. Шютц, Л.Г. Ионин), формируя «интерсубъективность» (В.Д. Лелеко), которая может усиливать или ослаблять («охлаждать») «напряжение». Современное коммуникативное пространство повседневности связано с ускорением жизненного ритма, с технологизацией быта, стандартизацией и рутинностью. Повседневность обладает своей знаковой реальностью: разговорный язык, язык тела (жестика, кинесика), язык пространства общения (искусство, религия, этика, наука) – «вторичные моделирующие системы» (Ю.М. Лотман).

Стремление к «опразднованию» культуры приводит к противоположному эффекту – к праздности как потере смысла и, соответственно, к «повседневности» и доминанте «обыденности».

Репрезентация повседневности рассмотрена через семантику знаков и символов, организующих пространство бытовой культуры на примере орнаментации вещей, используемых в интерьере. Отличительной особенностью повседневности является ее динамичность и стихийность, ограниченная ритмом повторения определенных действий. Эта диалектика динамичности и рутинности отражается в понятиях «повседневное» и «обыденное». Рутинность этих повторений обеспечивает стабильность системы, с одной стороны, а с другой стороны, являются формой традиции, объективирующей смысло-жизненные ценности культуры. «Живая традиция» сохраняется в повседневности, «обыденность» ритуализирует ценности. Эти ценности человек осознает в «праздничности» и принимает как схемы познания, но объективирует их в «повседневности». Задача повседневности состоит в обеспечении жизнедеятельности биологического организма человека и социальной структуры, при этом логика развития системы или формирование цели развития определяется в опыте «праздничной» трансценденции. Темпоральность жизни маркируется как «повседневность», а «праздничность» соотносится с целеполагающими и смысло-организующими изменениями системы.

Полифония «праздничности / повседневности» продемонстрирована на истории Серебряного века как исторического периода смены идеологической парадигмы культуры. Процесс изменения социокультурной призмы реальности обозначен маркерами праздничного / повседневного в социокультурном, психологическом аспектах. Открытие в эпоху рубежа XIX–XX веков новых форм «трансценденции» привело к разрушению традиционной «праздничности». Поиск нового смысло-жизненного вектора российской интеллигенцией рубежа веков представлен в репрезентации творческого пути В.Ф. Войно-Ясенецкого. Путь героического служения архиепископа-хирурга обладает характеристикой «праздничности», поскольку на жизненном примере поступков Войно-

Ясенецкого объективируются концепты смысложизненной идеи культуры, раскрываемой как «всеобщее» в опыте личной трансценденции.

Придание ценности праздничному и повседневному служит механизмом гармонизации социокультурной системы. Посредством дублирования принципов «соборной» коммуникации как в празднике, так и в повседневности, происходит закрепление ценностей, рождаемых в коммуникативных пространствах соборности.

ГЛАВА 3. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ И ПРАЗДНИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РЕАЛЬНОСТИ КОММУНИКАТИВНОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА РОССИИ

В главе рассмотрены категории «лага» и «взрыва» как характеристика диалектического соотношения праздничности и повседневности. Также представлен современный праздничный календарь с точки зрения его потенциальной культууроформирующей функции и возможностей обеспечения стабильности системы культуры. На основе изучения внутренней динамики праздничного события представлены наиболее эффективные приемы организации праздничного торжества, способствующие культурному «взрыву», а также условия соотношения праздничности / повседневности, приводящие к культурному «лагу». Выделены признаки «псевдопраздничности» или «праздничности» и «псевдоповседневности», а также способы восстановления системы «праздничное / повседневное».

3.1. Праздничное и повседневное как факторы культурного «лага» и «взрыва» в реформирующейся России

Рассматривая коммуникативное пространство культуры с точки зрения модели праздничное / повседневное, определяющей принципы функционирования социокультурной призмы реальности, отметим, что метафора тепловой системы, используемая для описания характеристик состояния социокультурной призмы реальности, позволяет в контексте синергической парадигмы рассматривать динамические процессы, влияющие на изменение этой призмы. Поэтому для описания различных процессов динамики социокультурной призмы реальности введем понятия «лаг» и «взрыв».

Проблему «культурного взрыва» тщательно исследовал Ю. М. Лотман¹⁸⁹. Он в своих концептах описывал состояние системы, близкое к бифуркационному изменению, не используя научно-техническую терминологию синергии. Тем не менее, рассматривая теорию Ю. Лотмана в свете концептов синергии и бифуркации, можно детально описать состояние «взрыва» как функцию модели праздничность / повседневность.

Особого внимания заслуживают некоторые высказывания Ю.М. Лотмана, касающиеся особенностей коммуникативного процесса. Рассматривая коммуникацию как обмен смыслами, философ указывает на трудности передачи смысла, поскольку он единичен по своей природе. Поэтому всегда остается часть «непереводимой» информации, обозначаемой как «смысловое поле». С точки зрения сущностного энергоинформационного среза коммуникативного пространства культуры «область непереводимого» может быть обозначена как «энергетический потенциал» или «смысловое поле диалога», которое частично представлено в невербальном коммуникативном пространстве языком эмоций и аффекта. Поэтому эмоционализация информации ориентирована на передачу смысла, при этом именно область искусства обладает инструментарием конструирования эмоций и аффектов. В искусстве также разработаны технологии, ориентированные на механизмы сакрализации и практики трансценденции (психоаналитическое значение). Рассмотрение «культурного взрыва» как акта трансценденции обосновано его качеством инсайта и эвристичности, выход за пределы «единичного» в «единое» или «всеобщее» – это явление, связанное с «рождением нового живого существа, или другого творческого преобразования структуры жизни»¹⁹⁰. Характеристики «взрыва» непосредственно обнаруживаются в «праздничности», тем самым можно указать на функциональное сходство этих категорий. В то же время, анализируя модель «праздничность / повседневность» и полагая «праздничность» как «взрыв», для характеристики «повседневности» напрашивается аналог «лаг», как «постепенность». Антите-

¹⁸⁹ Лотман Ю.М. Культура и взрыв/ Семиосфера. СПб.:Искусство-СПБ, 2000. 704 с.

¹⁹⁰ Там же, С. 20

за «взрывных» и «постепенных» процессов встречается у В. Белинского, и она сопоставима с моделью «праздничности» и «повседневности». Функционально «повседневность» как процесс постепенного изменения и объективация «общего» в «единичном» является механизмом стабилизации культурной жизни социума. В то же время «взрывные» или инновационные процессы выводят систему на новый виток познания и развития, за счет освоения новых культурных практик. То есть функция «праздничности» состоит, с одной стороны, в дестабилизации системы культуры, с другой стороны, в открытии новых практик и эталонных схем действия. Данная амбивалентность «праздничности» уже была указана в работе Ф. Ницше о дионисийской и аполлонической разновидности праздничности, подразумевающей структуру разрушения и созидания. Но данная амбивалентность гармонизируется через категорию перехода «жизнь – смерть – новая жизнь». Тем самым раскрывается диалектика единого и единичного как момент объективации единого через единичное, что означает смерть старой «единичности» и появление новой «единичности».

Функциональная особенность «праздничности» как «взрыва» определяет необходимость формирования календаря «праздничности». Этот календарь условно фиксирует моменты для возможного трансцендентного (психологический аспект) опыта как самоосознанности во «всеобщем», или самоопределения культуры через «всеобщее» или «единое». Календарь памятных дат удерживает в коммуникативном пространстве культуры представление о «едином» или «всеобщем» в символах памятных дат, связанных с точками «взрыва». Генетическая память народа, таким образом, сохраняется в символической «праздничности». Ритмичность обращения к данным символам обеспечивает стабильность повседневности и самоосознанность через «всеобщее» или «единое». Иными словами – осознание причастности к общему «народному духу», или патриотизм.

С другой стороны, «взрыв», рассматриваемый как бифуркационная точка перехода, непредсказуем. На историческом отрезке времени такого рода переход возникает случайно и под воздействием стихийных факторов, которые не

могут быть смоделированы. В то же время праздничный календарь создает символическое пространство, связывая все бифуркационные точки в единую схему, моделируя при этом ритм «повседневности». Данная схема фактически выступает в качестве этапов объективации высших смыслов культуры. Поэтому разрушение стройной системы празднования определенной последовательности «взрывных» событий, повлекших за собой формирование данного типа культуры, является причиной деструкции повседневности и формирования условий для нового бифуркационного перехода.

Системный календарь праздников обеспечивает «лаговость» как постепенность. При организации праздничного календаря для каждого праздника предполагается создание особого обряда и ритуала, моделирующего технологию «праздничности» с целью трансляции идеи «всеобщего». Эта идея «всеобщего» должна быть осознана человеком как субъективное и личностное «единичное», как трансцендентное откровение. Но в силу ослабления сакральных схем или технологий или доминанты увлечения «повседневностью» и хозяйственностью такого личностного праздника может не случиться. А потому не каждое праздничное событие обладает свойством «взрыва», наличием бифуркационного перехода. Именно «взрыв» способствует формированию иных представлений о «всеобщем», изменении социокультурной призмы реальности, создании новых идеалов и ценностей как инновационных форм коммуникации, энергообмена. Это приводит к необратимым изменениям в развитии духовной культуры личности и общества, поскольку бифуркационный процесс затрагивает непосредственно сферу формирования основополагающих ценностей. Бифуркационный переход или «взрыв», таким образом, по сути своей является периодом изменения базовых идеалов и ценностей, характеризующих представление людей о всеобщем или Высших смыслах бытия. Принцип «взрыва» является основополагающим для формирования праздничного круга как проекции в коллективное сознание идеи «всеобщего», опыта коллективной трансценденции как осознания «всеобщего». Трансценденция здесь рассматривается в метапсихологическом смысле преодоления телесности и идентификации с бы-

тийными ценностями. «Взрыв» моделируется в празднике как пространство игры, некая иная форма реальности, отличная от повседневности. В понимании Э. Дюркгейма, праздничное и повседневное находятся в оппозиции сакрального и профанного. А Й. Хейзинга, описывая праздник, говорит о представлении человека о себе, как о новом существе, живущем в другом мире, «будто он действительно вынесен в особый мир, полностью отличающийся от того, в каком он обычно живет, в сфере деятельности исключительно интенсивных сил, захватывающих и преображающих его»¹⁹¹. Согласно исследованию Н.А. Хренова¹⁹², в праздничной традиции было привычно нарушение социальных табу, то есть человек принципиально изменял повседневную практику, но при этом социум контролировал возвращение к нормированному распорядку жизни после праздника. Такое нарушение характерно для моделирования ситуации «взрыва», когда человек, нарушая нормы, стремится найти новые схемы действия с миром, в процессе освоения которых появляются новые эмердженты. Поэтому официальная идеология Церкви и Государства всячески старалась укротить «разнузданность» празднеств, которые опирались на традиции мифологического языческого сознания. Процесс формирования государственности требовал изменения праздничной традиции, поскольку изменялась базовая система ценностей. А, соответственно, необходимо было вводить новые технологии, способствующие получению опыта трансценденции. Так, в XVIII веке учредили много новых государственных праздников, популяризирующих идеологию культа государства и участвующих в механизме сакрализации новых ценностей. «Подражая праздничной культуре европейских государств, Петр I учреждал всенародные праздники в честь успешных военных операций и заключения мира. Государство всячески стремилось переориентировать праздничные фор-

¹⁹¹ Хейзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры /Пер., сост. и авт. вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича. М.: Прогресс - Традиция, 1997. С. 352.

¹⁹² Хренов Н.А. «Человек играющий» в русской культуре. СПб.: Алетейя, 2005. С.102–122.

мы с общественных, народных традиций на исторические и государственные ценности»¹⁹³.

Фактическое противоречие между языческой ценностной системой, ориентированной на природосообразность и физическую естественную свободу чувств, с одной стороны, и государственностью, построенной на строгих христианских ограничениях чувственности, с другой стороны, по сию пору актуально и сохраняется в российских праздниках. Именно языческие народные праздники своими обрядами были принципиально контрастны поведению в повседневности, а потому мифологическое сакральное пространство язычества сохраняло в праздниках технологию моделирования языческих ценностей. Этот процесс идеалообразования объясняет факт сохранения язычества в повседневной культуре народа. «Если государственные праздники исходили из исторического сознания, то общественные и народные праздники сохраняли связь с природой, а потому их ценности нередко расходились с культивированием духовного начала христианства, они были связаны с чувственными и естественными началами бытия. Культивирование народных праздничных традиций характерно для периода кризиса государственных ценностей, когда личность связывала государственную культуру с несвободой, стремясь к преодолению ее ценностей»¹⁹⁴. При этом народная культура выработала технологию празднования как способ «введения эмоциональной жизни в определенные социальные границы... праздник выступает средством организации эмоциональной энергии»¹⁹⁵. Надо отметить, что контроль над эмоциональной сферой непосредственно лежит в основе моделирования «взрыва». В момент «взрыва» эмоциональный фон и аффектация транслируемой информации наиболее комплексно воздействует на формирование социокультурной призмы реальности. Не случайно катализаторами эмоционализации сообщений избраны самые острые темы из триады «жизнь—смерть—новая жизнь», а также использована сме-

¹⁹³ Хренов Н.Я. «Человек играющий» в русской культуре. С. 105

¹⁹⁴ Там же. С. 106.

¹⁹⁵ Там же, С. 133

ховая культура как технология разрушения нормативности и страха перед областью неизведанного. В то же время в повседневности тему «жизнь–смерть–новая жизнь» не принято обсуждать, поскольку она выходит за рамки эмпирического опыта и снимает защитные границы с «единичного». Популяризация смеховой культуры в повседневности приводит к размыванию нормативности, что является признаком «опразднения» культуры повседневного быта. Тем не менее «праздничность» не ограничивается только формой праздника, а является качеством любой деятельности, в которой осуществляется процесс символизации в соотнесении с «всеобщим», и становится возможным осуществление опыта трансценденции как выхода за рамки привычного.

Лотман утверждает, что аналогичные «взрывные» процессы происходят в сфере искусства, в сфере познания. Так, «взрыв» происходит в недрах теоретической науки, а техника и новые изобретения объективируют эти идеи в «повседневности». На этом примере очевидными становятся и характеристики повседневности, выводимые на основе представления о повседневности как эмпирической «материализации» основных идей. В этом случае «повседневность» в структуре модели «праздничность / повседневность» маркирует процесс объективации идеи всеобщего в единичных событиях.

Объективация «единого» языком художественных форм – это задача искусства. В каждом виде деятельности формируется свой способ организации повседневности как формы объективации ценности. В момент, «когда тексты внешнего языка оказываются втянутыми в пространство культуры, происходит взрыв»¹⁹⁶. «Взрыв» в нашем случае понимается как коммуникативный акт, который может быть охарактеризован как опыт трансценденции.

Коммуникативное пространство культуры развивается с различной скоростью во всех сферах жизни, поэтому взаимодействие процессов «взрыва» и «постепенного развития» неоднородно. В то же время синхронизация этого взаимодействия во всех областях приводит к бифуркационному переходу системы на новый уровень. Согласно Ю.М. Лотману, «момент взрыва – есть место

¹⁹⁶ Лотман Ю.М. Культура и взрыв / Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С.118.

резкого возрастания информативности всей системы». А это может означать, что в момент «взрыва» человек понимает смысл текста как идею «всеобщего». «Момент высшего напряжения снимает все границы непереводимостей и делает несовместимое единым»¹⁹⁷. Остановившись подробнее на этом моменте, выделим его характеристики. Во-первых, это «момент напряжения» смыслового, во-вторых, он оценивается как момент понимания «запредельного смысла» или «всеобщего», создание коллективного смыслового поля. В-третьих, «это период бурного словотворчества», а значит, активное формирование коммуникативного пространства и новых языковых структур. В-четвертых, это принятие коллектива, с которым возникает желание взаимодействовать, что описывается понятиями «соборность», «солидарность». И в-пятых, «взрыв» – это состояние небольшого «сумасшествия», непредсказуемости, снятия привычных норм и рамок. Все эти параметры характеризуют состояние «праздничности». То есть «взрыв» здесь понимается как «праздничность» в контексте открытия «всеобщего». А механизм взрыва рассматривается как форма перехода на новый уровень духовного развития, состояние свободы в «едином» или свободы как трансценденции. Сумасшедший имеет большую свободу действий, а именно «свобода» есть признак «праздничности». Свобода в «праздничности» дана человеку как возможность выбора вектора цели и дальнейшего развития в момент эмоционального напряжения – своеобразного «взрыва». Свобода выбора ставит человека в жесткие условия осознанного принятия решения в процессе жизненного напряжения повседневности. Если выбор падает на добровольное принятие и соблюдение социальных норм, то социокультурная призма реальности будет детерминирована историческим сознанием. Если человек добровольно ослабляет уровень напряжения и подчиняется власти чувственной стихии, то его система ценностей моделируется под воздействием мифологического архетипического сознания.

Эмоционализация праздничной коммуникации призвана стимулировать человека к осуществлению экзистенциального выбора ценностного вектора

¹⁹⁷ Лотман Ю.М. Культура и взрыв/ Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 29.

или цели. Этот бытийственный акт «открытости ко всеобщему» соответствует характеристике бифуркационного «взрыва». Программа целеполагания, «запускаемая» в праздничной синергии, призвана стать коррелятом повседневности. Ситуация коллективной синергии и коллективного единения по отношению к общей цели рассматривается как главная задача праздничной формы и способ стабилизации культуры относительно общепринятых коллективом Высших смыслов. «Взрыв» – это момент выбора вектора духовного развития и соответствующей ценностной системы. Этот выбор осуществляется как опыт трансценденции и экзистенциального со-бытия.

В то же время Ю.М. Лотман отмечает, что взрыв в качестве «индивидуального поведения определяется как безумие, становясь массовым, превращается в глупость»¹⁹⁸. В этом случае уже актуальным становится разговор о феномене толпы, когда речь идет о сильном психологическом влиянии общего настроения толпы или синергии на каждого в отдельности. В толпе человек «обезличивается», входя в состояние «всеобщности». Именно в толпе сделать общий целеполагающий выбор становится легче, подчиняясь единому инстинкту. Но символическую осознанность действиям толпы придает харизматичность лидера или жесткие условия церемониала, регулирующие действия толпы. В поведении толпы обнаруживается синергийный эффект, способствующий переживанию опыта «праздничности»: коллективность, синергийность, общая ценность (идея), высокая эмоционализация, раскрывающая эту идею. Соответственно, любое массовое действие, объединяющее много людей, обладает высоким потенциалом трансляции определенных ценностей и формирования мировоззрения. В процессе коллективной коммуникации возникает большая вероятность изменения социокультурной призмы реальности. Таким образом, «эффект толпы» - это манипулятивная технология, позволяющая формировать определенные ценностные установки, разрушать старые модели, создавать новые идеалы в структуре коммуникативной призмы реальности. Конструирование «праздничной толпы», объединенной общим действием, идеями, знаковой сим-

¹⁹⁸ Лотман Ю.М. Культура и взрыв/ Семиосфера. С.Пб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 45.

воликой – суть моделирования праздничного «взрыва». Но при этом в случае появления «случайного» харизматичного лидера или «случайного» изменения привычного ритуала, руководящего действиями толпы, становится возможным непредсказуемый поворот событий. «Праздничность» – это экзистенциальное переживание, которое охватывает каждого участника коллективного действия, воспринимается как экзистенция «единого». В повседневной практике доминирует экзистенциальный опыт единичного, но в то же время «взрыв» как «инсайт» или объективированный потенциал трансцендентности в повседневности, также рассматривается нами как праздничность. Получая трансцендентный опыт как экзистенциальное переживание, человек способен осознать этот опыт как состояние «всеобщности» или диалог с Абсолютным началом, описываемым в той или иной религиозной модели мира. Под «религиозной моделью» здесь понимается любая форма Абсолюта¹⁹⁹, определяющая структуру иерархии базовых культурных ценностей. В случае, когда Лотман характеризует массовое действие толпы как «глупость», речь идет скорее о поведении людей, которое приводит к разрушению старых ценностей и установок как в их идеальном, так и материальном проявлении. То есть в исследованиях акцентируется внимание на эффекте разрушения, который производится под влиянием настроения толпы, охваченной эмоциональным порывом, чаще всего и легче всего подчиняющегося эмоциям мортидо и либидо (согласно З. Фрэйду). В то же время созидание новых ценностей происходит благодаря внутреннему резонансу коммуникативного пространства большой массы народа, собранного ради конкретной «единой» цели. В этом случае эмоционализированная коммуникация ритуализируется и коррелируется вербальным сакральным текстом. Лидер, который способен «обуздать» эмоциональность толпы, подчинить её разумному логосу – слову, фактически управляет формированием социокультурной призмы реальности каждого участника коллективного действия и утверждает состояние «праздничности» как состояние «взрыва», что соответствует клас-

¹⁹⁹ Пивоваров Д.В. История и философия религии/Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург, 2000. 408 с.

сификации праздника как модели «взрыва». Не случайно в историческом описании любого ритуала праздника присутствует функция организаторов-ведущих, в задачу которых входит вербализация ценностных ориентиров доступным языком, а также практика альтруистического служения как часть праздничного обряда.

Модель «праздничное / повседневное» позволяет объяснить причину того, что большинство праздников связано с жертвенной смертью человека, отдавшего свою жизнь за предлагаемые ценности. Сущностный механизм праздничности как бифуркационного перехода, отраженный формулой «жизнь–смерть–новая жизнь» объективируется в своеобразном переходе физически реального человека через этап смерти в новое символическое пространство памяти, которое и моделирует пространство вечности и вечных ценностей. Таким образом, человеческая жертва является своеобразным «мостом» перехода в иной символический мир и иную реальность. Поэтому жертва «празднична», поскольку, глубоко символична в триаде «жизнь–смерть–новая жизнь». Характеристиками «праздничности» наделен альтруизм, поскольку предполагает жертвенность. «Празднично / повседневная» амбивалентность альтруизма позволяет описать повседневную практику как деятельность, не скованную рамками рутинности и обыденности и способствующую инсайту «праздничности». Благодаря альтруистической деятельности «повседневность», обладающая потенциальной трансцендентностью, обнаруживает свою диалектическую противоположность – «праздничность» в момент «взрыва» как объективации праздничности. Если вспомнить идею бифуркационной точки, то она также описывает этот переход «жизнь–смерть–новая жизнь». В энергетическом аспекте речь может идти и о переходе к «новым видам энергии», которые могут быть освоены через новую практическую деятельность повседневности. При этом героическая личность обычно демонстрирует практическое применение этого нового вида энергии на максимуме человеческих возможностей. Исходя из этого, анализ современных праздников не может быть полным без исследования лично-

стного аспекта и образа героической личности, послужившей своеобразной «жертвой» для объективации перехода «жизнь—смерть—новая жизнь».

Экзистенциальное обоснование праздника предложила в своей диссертационной работе «Экзистенциальный смысл праздника» М.А. Слюсаренко. Особые «праздничные переживания» отмечаются многими исследователями. И эта праздничная «эйфория» непосредственно связана с синергичным эффектом коллективного взаимодействия. При этом в коллективной коммуникации рождаются смыслы всеобщего, и индивидуальное приобретает новую оценку по отношению ко всеобщему. Соответственно, поиск всеобщего и анализ технологии конструирования «праздничной эйфории» или коммуникативного резонанса также являются частью анализа праздничной культуры.

В коллективном коммуникативном пространстве праздника человек получает возможность осознать свои ценности в контексте общего поля культуры, понимаемого как некоторая духовная целостность и единство народа, его ментальность и т.д. Поэтому моделирование праздника как события включает вербализацию базовых ценностей. Праздник, создаваемый как массовое действие, обладает функцией социализации, инкультурации, а поэтому используется для популяризации государственной идеологии. Особенно актуальны массовые праздники в периоды усиления вертикали власти и централизации управленческих структур, как, например, в эпоху правления Сталина. Манипулятивная составляющая праздника максимально используется властными структурами для трансляции идеологии и усиления целостности государственной иерархической системы. Но не во всех массовых праздниках возможно воссоздание коллективного опыта синергии. В случае отсутствия экзистенциального опыта принятия «всеобщего», праздник остается праздной (пустой) формой и не выполняет своих идеологических функций. То есть рассогласование вербальной, визуальной информации, а также отсутствие согласованности действий лишает праздник «праздничности». В то же время отдельные элементы праздничных форм могут быть восприняты в индивидуальной экзистенции как праздничность, но при этом связаны будут с единичными экзистенциальными пере-

живаниями. О таком феномене, похожем в своих характеристиках на «праздность», можно прочесть у О. Шпенглера, который говорил о цивилизационных механизмах, активно функционирующих при условии потери смысловой идеи культуры – «смерть культуры». То есть отсутствие условий резонансной коммуникативной синергии, структурирующей коммуникативное пространство праздника в направлении к экзистенциальному переживанию «всеобщего» как опыта трансценденции, приводит к опустошению праздника как формы и к его «праздности».

Для описания феномена «безсинергийных праздников» воспользуемся термином «лаг». Этот термин распространен в литературе для описания технических и экономических ситуаций. В частности в экономике он обозначает отставание или опережение во времени одного явления по сравнению с другим, с ним связанным. Используется при характеристике запаздывания по времени получения результата от определяющих его факторов, действий, источников. Но особо интересно значение термина «лаг», используемое для описания технических устройств, непосредственно связанных с передачей информации. Значение «лаг» раскрывается как задержка между получением информации и ответом, а на практике – между принимаемой информацией и ее практической реализацией. То есть, условно говоря, «лаг» – это получение информации, которая не рассматривается людьми как непосредственный регулятор практической деятельности, не мотивирует и не «воодушевляет» на внесение корректировок в обычную практику, а в большей степени «застревает» в инертности хозяйственной жизни повседневной практики. То есть хозяйственные структуры повседневности (обычаи, обряды, привычки и т.д.) не могут измениться с той скоростью, с которой предлагаются новые идеи. В то же время информация может быть частично сохранена в структурах памяти. Можно сказать, что информация присутствует потенциально, как потенциальная трансцендентность повседневности, предполагая возможность случайного и неконтролируемого «взрыва». То есть речь идет об отсутствии синергийного «взрыва» в «праздничности», при этом сохраняют популярность праздничные традиции.

Таким образом, можно выделить четыре различных состояния праздничности или четыре типа праздников: первое состояние культурного «лага» или информационно-лаговая природа праздника, которая определяется наличием коммуникативного праздничного пространства, позволяющего формально закрепить существующие культурные традиции, но при отсутствии синергического коммуникативного поля или «взрыва». Второе состояние – это «праздник взрыв», который может проявиться как в организованной коммуникативной форме праздничного ритуала, так и в повседневности, и он приводит к инновационным решениям в культуре или осознанному принятию ценностной системы культуры. И третье состояние праздника – это нейтрально-мнемный (праздничное событие стирается из памяти под воздействием психотропных и алкогольных веществ). Эта модель может быть использована для анализа календарного ритма праздничной культуры современной России. Используя исторический анализ праздничных календарей разных эпох, можно оценить их «взрывной», «лаговой» или «нейтрально-мнемный» характер. В то же время на пересечении «взрывной» модели и «лаговой» формируется четвертый тип «динамического» праздника.

Для каждого праздника можно выделить периоды внутренней динамики: нарастание – угасание – стагнация; после этого цикла праздник уходит с арены истории. В координатах «праздничность / повседневность» динамика праздника может быть проанализирована с целью определения механизмов, стабилизирующих социокультурную систему.

«Лаговость» праздничного события, рассмотренная через призму «праздничности / повседневности» означает, что идеи, популяризируемые в праздничной коммуникации, потеряли свою ценностную актуальность и не воспринимаются людьми для последующего руководства к организации повседневной практики. Например, традиционные поздравления женщин на праздник восьмое марта совсем не предполагают, что после праздника необходимо каким-либо образом изменить свой образ, стиль, привычки. Происходит традиционный об-

мен положительными эмоциями, но не более. Чаще отсутствие синергийного²⁰⁰ коллективного эффекта или достаточной эмоционализации не позволяет объективировать идеи в сознании каждого, пережить их как личную экзистенцию, как «всеобщее». Поэтому праздничность в состоянии «лага» свидетельствует либо о неэффективности информационной составляющей праздничного события, либо о возможности появления в повседневной практике случайных эффектов, способных актуализировать случайное переживание экзистенции «праздничности». Так, случайно подаренный незнакомцем цветок и комплимент может стать более ярким «взрывом», чем поздравления на восьмое марта коллег по работе.

В ситуации «лага» праздник ослабляет свое культурообразующее, системное значение и социализирующие функции, перестает быть способом трансляции базовых ценностей общества, а напротив, способствует спонтанности в повседневности.

Таким образом, классифицировать праздники можно по следующим видам: 1) состояние культурного лага «лаговый»; 2) динамическое закрепление устойчивых традиций «динамический»; 3) «нейтрально-мнемный» характер (не запоминающиеся праздники); 4) «взрыв» как переход в новое качество – инновационный характер «взрывной».

Логика повседневной реальности и обыденность изменяется в зависимости от доминанты определенной формы праздника. «Лаговый» праздник способствует «оповседневиванию» культуры, доминанты обыденности, неустойчивости ценностных ориентиров, «праздничность» в этом случае проявляется в нетрадиционных формах, а на общество большое влияние оказывают эмоциональные формы коммуникации (искусство, СМИ). «Динамический» праздник стабилизирует практику повседневности относительно общих целей и ценностей. «Нейтрально-мнемный» праздник предполагает разрушение ценностных

²⁰⁰ Жовтун Д.Т. Синергетические интенции в методологии социально-гуманитарного познания: внутренние коммуникативные структуры сложных систем // Коммуникология. Международный научный журнал. Том 4. № 2, март-апрель 2016. С. 32.

ориентиров, доминанту чувственности и телесности. «Взрывной» праздник влечет за собой изменение форм и практик повседневной жизни. Используя данную модель в качестве схемы анализа календаря Российских праздников, уточним логику диалектического взаимодействия «праздничного / повседневного».

Модель «лаговых» праздников и частичной деструктуризации повседневности находит своё отражение в теории «управляемого хаоса в России», а также в историческом анализе рубежа XIX–XX веков в ситуации предреволюционных праздников. В современных средствах массовой информации прием введения системы в дисбаланс (хаос) и методика управления «лаговостью» называются политикой «управляемого хаоса». В то же время противостоянием такой политике является усиление роли государства, как системообразующего элемента повседневности в контроле над массовой культурой и праздничного цикла, обеспечивающего многоступенчатый процесс патриотического воспитания или осознанное экзистенциальное принятие нравственных ценностей.

Теоретическую концепцию «управляемого хаоса» предложил Э. Манн²⁰¹. Технология хаоса, рассматриваемая через призму концепции синергии, предполагает создание условий для формирования неустойчивого общественного мнения, подобно тепловому взрыву в системе, после которого под воздействием случайных факторов она может выйти на непредсказуемую траекторию. Специфика общественного мнения в этом случае рассматривается в контексте формирования социальной памяти, акценты ставятся на сиюминутных событиях настоящего или ярких мозаичных картинах прошлого.

Согласно древней поговорке «разделяй и властвуй», в общество внедряется множество локальных идеологий, объединяющих людей в малые стихийные группы – агрегации (мнимые сообщества) и позволяющих в краткие сроки мобилизовать эти группы на кратковременные стихийные акции, смоделиро-

²⁰¹ *Steven R. Mann* The Reaction to Chaos // Complexity, Global Politics, and National Security. Edited by David S. Alberts and Thomas J. Czerwinski. National Defense University Washington, D.C. 1997. P. 62-69

ванные координаторами «управляемого хаоса». Такого рода события нарушают привычный ход вещей, а поэтому подпадают под классификацию «праздничных», но при этом их целью является конструирование новых стратегий и тактик повседневности. Потенциал стихийности «повседневности» максимально раскрывается в случае бесконтрольных «лаговых» праздников. Функционально спонтанные события, связанные с проведением стихийных акций, обладают характеристиками «праздничности», тем самым являются наиболее привлекательными для молодежи, которая не выстроила свою обыденность, а поэтому хозяйственные условия её жизни не такие инертные, как у большей части взрослого населения. Такие антипраздники-«взрывы» обладают аффективностью, дают иллюзию свободы в «единичности» и иллюзию «единого» как принадлежности к мифической силе «правды» и «справедливости», но при этом коммуникативное пространство²⁰² такого рода праздников транслирует идеалы и ценности, противоречащие существующим ритмам и практикам повседневности, и носит кардинально революционный характер. В зависимости от массовости вовлечения людей в такие события определяется дальнейшая структура повседневности. Если критически большое количество людей возглавит харизматический лидер, то возможен вариант революционного переворота во власти.

Согласно геополитической доктрине «управляемого хаоса» в коммуникативном пространстве той или иной культуры, её технологи опираются, во-первых, на существующие разрозненные политические силы, недовольные властью, структурой управления, а значит, и повседневной практикой. Несогласованность программ этих политических объединений является следствием различных ценностей, лежащих в основе концептуальных положений. Эти ценностные противоречия максимально демонстрируются в прессе. Во-вторых, конструируется информационное пространство, целью которого является ослабление доверия между властью и армией как системой, обеспечивающей стабильность и защиту. В-третьих, осуществляется поддержка антиправительственных выступлений, криминала и освещение их в СМИ, а также организуется вброс

²⁰² *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns, B.I-II. Frankfurt, 1981. 533 p.*

информации, приводящей население в состояние растерянности и паники, страха перед будущим, что приводит к нарушению повседневного ритма и разрушению обыденности. Провоцируется потребность «выброса» негативной энергии или потребность в стихийном празднике в духе языческих оргий.

Надо сказать, что страх используется как психологический механизм, блокирующий коммуникативную деятельность человека, а значит, страх можно использовать для моделирования «нейтрально-мнемного» или «лагового» праздника. В-четвертых, развертывается информационная поддержка идеологии смены власти и демократических перемен на волне борьбы с коррупцией, факты которой активно муссируются в прессе. Технологические этапы подобной доктрины предполагают: провозглашение формулы «враги» и «наши»; объявление власти «врагом народа»; продвижение идеологии победителей-демократов и актуализацию образа «победы» и «светлого будущего». В целом эти правила были проработаны на опыте разных стран, в которых проводилась активная информационно-пропагандистская война²⁰³.

Воспользуемся системой координат «праздничное-повседневное» для анализа механизмов, способных противостоять доктрине «управляемого хаоса», которая расшатывает систему информационного пространства российской культуры и приводит ее в состояние «теплового неравновесия». Именно из этого состояния, как из бифуркационной ситуации (точки), возможно выведение системы на деструктивный уровень под влиянием «случайных» событий²⁰⁴.

Праздничные и повседневные коммуникации отличаются своей ритмичностью и характерным хронотопом. Поскольку праздничное событие задает точки отсчета и ориентиры для повседневности, то хронотоп повседневности изменяется в зависимости от приближения к празднику: ускоряется ритм, «разогревается система», чтобы в праздничном хронотопе сделать остановку и

²⁰³ Нурышев Г.Н. Россия в современной геополитике [Электронный ресурс]. – URL: http://modernlib.ru/books/g_n_nurishev/rossiya_v_sovremennoy_geopolitike/read_1/ (дата обращения 10.04.2016)

²⁰⁴ Жовтун Д.Т. Синергетические интенции в методологии социально-гуманитарного познания: внутренние коммуникативные структуры сложных систем // Коммуникология. Международный научный журнал. Том 4. № 2, март-апрель 2016. С. 32

«перейти в иное пространство». Если идеологи транслируют в качестве «иного пространства» ценности материального благополучия и «справедливости», то подлинные праздники концентрируются на экзистенции «всеобщего» как базовой ценности культуры. Фактически противостоянием доктрине «хаоса» может послужить только формирование ценности патриотизма как трансцендентного опыта «всеобщего». Соответственно для формирования данной ценности необходим календарь праздничных дат и новые специфические технологии, которые будут способствовать появлению событий, организованных по принципу моделирования социальной синергии. В этом состоит главная задача праздника²⁰⁵.

Если применить эту модель к теории «управляемого хаоса», то надо отметить, что акцентирование внимания в программе Т. Манна на процессах создания локальных групп, приводящих к появлению своеобразных центробежных сил в системе, связано также с ослаблением системы контролируемых «праздников-взрывов», переходом «праздничности» в «праздность» и досуг. Не случайно в работе Н.А. Хренова «Человек играющий»²⁰⁶ неоднократно указано, что в XX веке границы праздничности и повседневности размываются. Праздничность воспринимается как досуг, или «праздность», а соответственно и перестает выполнять основные свои системные функции, индивидуализируется, теряет качество «всеобщности». Коммуникативное пространство культуры, формируемое в СМИ, не контролируемое государственной цензурой, создает условия для появления множества новых ценностных систем, при этом подвергаются критике и осмеянию базовые ценности, на которых построены политические институты общества. И такая массивная информационная атака усиливает и без того мозаичную картину мира, в которой человек в поиске островка стабильности сосредотачивается на технологиях повседневности (теряет-

²⁰⁵ Нурышев Г.Н. Россия в современной геополитике // [Электронный ресурс]. URL: http://modernlib.ru/books/g_n_nurishev/rossiya_v_sovremennoy_geopolitike/read_1/ (дата обращения 10.04.2016)

²⁰⁶ Хренов Н.А. «Человек играющий» в русской культуре. СПб.: Алетейя, 2005. С. 105.

ся их первоначальная ценность и смысловая нагрузка), и увеличивается инертность «лаговость» праздничных традиций. Это непосредственно связано с процессом размывания границ «праздничности» и «повседневности», и в повседневности нарушается привычный ритм действий, ориентированных на «всеобщее». Дестабилизация повседневных практик приводит к высокой вероятности получения «стихийного» опыта новых ценностей – или своеобразного «стихийного праздника». Ожидание стихийных праздников приводит к «опразднению» повседневности, ожиданию чуда и как следствие к «праздности» или опустошению праздника, поскольку привычные технологии «празднования» уже не актуальны и не включают человека в синергию «всеобщего». То есть популяризация идеи свободы выбора как «стихийности» и «чудотворности», который человеку предлагают осуществить в повседневности, массово распространяется в СМИ. Тем самым, с одной стороны, праздник лишается подлинной «праздничности» и теряет качество «всеобщности», с другой стороны, разрушаются основы повседневной стабильности и ритмичности.

«Праздничность» становится стихийной основой повседневности, дестабилизирует ритм и провоцирует ситуацию стихийных «взрывов». Как следствие – потеря единого смыслового коммуникативного поля, скрепляющего культурное сообщество духовными скрепами. Общество теряет общие цели коммуникации, обеспечивающие стабильность повседневного развития.

Политика управляемого хаоса выстраивается на понимании принципов синергии, которая возникает в локальных или стихийных объединениях. Эффект синергии используется манипуляторами для создания иллюзии целостного коллектива. Именно иллюзии, поскольку событие объединяет случайных людей, не скрепленных социальными связями, следовательно, данный коллектив является неустойчивой структурой, возникающей только для решения сиюминутных задач. Надо сказать, что в этом случае используется технология конструирования предпраздничной ситуации как ожидания яркого события. Фактически людям предлагается коммуникативный симулякр праздника, заключающегося в том, что его идеологемы «подаются» как «мечта о светлом будущем».

Таким образом, с точки зрения модели «праздничность / повседневность», теория управляемого хаоса основана на размывании границ «праздничности / повседневности», использовании технологий «праздничности» для разрушения структур «повседневности». Для этого изменяется коммуникативное пространство культуры, оно ориентируется в тематических сообщениях на «праздничность» восприятия мира, что подразумевает ожидание резких и спонтанных изменений в повседневности.

Не случайно К. Маркс назвал революцию праздником, поскольку революционный переход может быть описан как «праздник взрыв». Таким образом, создается ситуация, активизирующая коммуникацию, ориентированную на «ожидание праздника» как своеобразного чуда – искомой точки бифуркации, после перехода которой траектория развития государства, его культуры будет изменена в сторону искомым ценностей. При этом состояние «ожидания» или подготовки к празднику уже может быть названо структурной составляющей праздничного события. (Данная модель активно была реализована в Украине, для которой вхождение в состав Евросоюза являлось символом новой жизни.) Информационное пространство заполняется обсуждением бытовых проблем, но это осуществляется на высоком эмоциональном накале, что провоцируется использованием конфликтных историй и способствует формированию либо привычки аффективного поведения, либо естественного принятия такового. Общественное мнение «разогревается» с помощью постановки акцента в коммуникативных практиках на эмоциональную окраску восприятия повседневной реальности, что также свидетельствует о «праздничности мировосприятия». Само «праздничное» переживание близко к состоянию стресса, поэтому такого рода «опраздничивание», введение людей в эмоциональный накал провоцирует стрессовое состояние у населения, тем самым приближает возможность бифуркационного перехода и «взрыва».

На фоне эмоциональной напряженности традиционные праздники теряют свою эмоциональную яркость и притягательность, а потому становятся лаговыми событиями. Эта картина очень характерна для современной России и ее

можно сопоставить с процессами эмоционализации информации на рубеже XIX–XX веков. Сто лет назад элитарная культура стремилась к «праздничности» и «праздности», что демонстрировал художественный стиль модерн. Благодаря средствам массовой информации, которые использовали «новую заразительность» в подаче материала, был спровоцирован эмоциональный накал в социуме, выплеск «праздничных» технологий общения в коммуникативное пространство повседневности. Под «праздничными технологиями» здесь подразумевается: осмеяние сакральных ценностей антагонистической культуры, увлечение зрелищностью, демонстрации и тайные общества, инновационные открытия - «взрывы» в науке и т.д.²⁰⁷. Именно «праздничное коммуникативное пространство», так способствующее праздничному «взрыву», используется технологами – создателями «управляемого хаоса». Следовательно, именно жесткое разграничение праздничного и повседневного коммуникативного пространства необходимо для стабилизации системы. Таким образом, по первому пункту можно отметить, что появление «лаговых» праздников и их массовое распространение свидетельствует о ситуации «опразднения» культуры, создания в коммуникативном пространстве культуры высокого эмоционального напряжения, размывания границ «праздничности / повседневности», что приводит к возникновению дестабилизации в обществе. Лаговое действие праздника связано непосредственно с трансляцией ценностной системы в ритуалах привычных, но не отвечающих стрессовой динамике повседневности, поэтому праздник не выполняет функцию эмоциональной разрядки. Коммуникативное пространство повседневности эмоционализируется по технологиям «праздничности», приводя к дестабилизации.

«Праздник - лаг» актуализирует «взрывной» потенциал повседневности, чем подвергает систему культуры опасности неконтролируемого бифуркационного перехода, что в своеобразной метафоре подтвердил А.С. Пушкин – «пир во время чумы». Восприятие повседневности как формы устойчивых и ста-

²⁰⁷ Мостицкая Н.Д. Праздник длиною в жизнь: христоцентричный путь русского интеллигента (В.Ф. Войно-Ясенецкого – архиепископа и хирурга). Красноярск:КГПУ, 2010. 200 с.

бильных связей теряется и закрывается в сознании иллюзией постоянного праздника, который стремятся растянуть во времени за счет эмоционализации социальной жизни, популяризации ценностного отношения к досугу, праздности как идеальной формы повседневности. Происходит «опраздничивание» повседневности, повседневность становится досуговой деятельностью для людей, не выполняющих какую-либо профессиональную деятельность.

Равновесное состояние в модели «праздничность / повседневность» нарушается отсутствием идеологически-сакрализованной идеи²⁰⁸. Без живого наполнения праздника «праздничностью» происходит формализация традиции и схоластика празднично-досуговой коммуникации – «праздник-лаг», «праздность». Все торжество концентрируется исключительно на организации бытовых или увеселительных событий, либо люди отказываются от коллективных праздников, что свидетельствует о потере соборных ценностей и индивидуализации праздничной культуры. Праздничный ритуал как коммуникативное пространство, конструируемое для передачи ценностных смыслов культуры, перестает функционировать как механизм сакрализации. Противодействием такому процессу «опустошения» сакральности праздника как «праздности» является восстановление годового праздничного цикла, ориентированного на патриотические идеи.

Второй тип праздников «динамический». Динамическое закрепление устойчивых традиций в праздничности способствует укреплению ценностно-ориентированной системы и символической определенности в практиках повседневности.

В современной России сохранились многие праздничные традиции, сформированные в период централизации Советского государства, непосредственно это связано с периодом правления И.В. Сталина. Поэтому праздничный цикл календарного празднования сталинской эпохи может быть рассмотрен как

²⁰⁸ Смирнов Е.А. К метафизике праздничности. / Е.А. Смирнов, К.С. Пигров, Н.Л. Юдин. М.: ЮНИТИ-ДАНА, ЭЛИТ, 2011. 672 с.

пример динамического развития праздничной традиции в условиях жесткой поляризации «праздничности / повседневности».

Рассмотрим для примера праздничные даты, принятые в СССР²⁰⁹, – 22 праздника на точные даты и 28 праздников профессиональных, приуроченных к воскресным дням. Итого примерно 23 праздника (один свой профессиональный) может отмечать каждый человек в году, при этом помимо официальных выходных праздничные дни также считаются нерабочими. Официальное закрепление праздничных дат в структуре календаря и жесткий контроль КПСС над технологией сакрализации базовых ценностей позволяет для праздничных дней создавать свой ритм, не связанный с трудовой деятельностью, но, тем не менее, предполагающий организацию коллективных форм деятельности. Иными словами, праздник использовался как механизм сакрализации идей марксизма-ленинизма, а поэтому для организации праздников государство создавало условия и обеспечивало функционирование коммуникативных пространств различных профессиональных кругов и групп по интересам. Государственная система с помощью поощрений (премий, путевок в дома отдыха, наград) регулировала практику повседневности, настроенную на самоотверженный и альтруистический труд, характеризуемый как «подвиг Стаханова» или «коммунистический ударный труд». Этот механизм тяжелого труда повседневности и коллективных праздников позволял укреплять через своеобразные «подарки» от государства ценностное отношение к самой государственной системе, а, соответственно, и к её идеологии.

Профессиональные праздники, организованные в масштабах государства, способствовали укреплению коммуникативной связи в рамках профессиональных групп. В этой череде праздничных дат, принятых в СССР, явно обозначена концептуальная идеологическая идея солидарности трудящихся, которая поддерживалась традицией торжественных парадов и демонстрацией именно в день празднования единства трудящихся страны 1 мая. Данный праздник, по

²⁰⁹ Государственные праздники и праздничные дни в СССР // [Электронный ресурс]. URL: http://www.hochuvseznat.ru/USSR_gosud_prazd.php (дата обращения 10.05.2016).

сути, является кульминационным в системе праздничного календаря КПСС. После окончания Великой Отечественной войны символом «всеобщего» и «патриотичности» становится праздник Победы, отмечаемый 9 мая, который еще усилил «взрывной» эффект майских праздников. К 60-м годам происходит «обновление» системы культуры и новый подъем творческих сил, а также обилие научных открытий. Праздничное событие в СССР как репрезентант системы сакрализации культа избранного социального класса представляет собой коммуникативное пространство, координирующее идею ценности труда в практике коллективных партийных праздников, съездов, фестивалей.

Анализируя динамическое развитие праздничной системы в СССР, особый акцент надо сделать на Постановлении ЦК КПСС от 12 декабря 1958 года № 1361 «О наведении порядка в праздновании юбилеев»²¹⁰, в котором обязывали устанавливать памятные даты только с разрешения ЦК КПСС и Совета Министров СССР (п.2), а также чтить юбилейные даты только тех людей, заслуги которых перед отечеством достаточно велики и празднование события (а соответственно и финансирование) одобрено решением ЦК КПСС и Советом Министров СССР (п.3). Такой контроль, с одной стороны, свидетельствует о жесткой политике партии в отношении праздничного календаря как формы трансляции базовых ценностей государства. С другой стороны, это свидетельствует о необходимости контролировать праздничный процесс, способный выйти из-под контроля и обернуться стихийностью. Не случайны ностальгические воспоминания о советском периоде в современной России, поскольку благодаря оформленной границе между альтруистичным трудом «повседневности» и коллективной формой праздничности, конструировалась и возобновлялась идея «всеобщего» или «единого» народного духа, частью которого становился каждый трудящийся.

²¹⁰ Постановление ЦК КПСС, Совмина СССР от 12.12.1958 n 1361 о наведении порядка в праздновании юбилеев [Электронный ресурс]. URL: https://www.lawmix.ru/docs_cccp/6772 (дата обращения 15.09.2016)

Одной из популярных технологий конструирования «праздничности» в СССР было шествие, парад, объединяющий множество народа, позволяющий воссоздавать коллективное коммуникативное пространство с эффектом синергии. Трансляция парада по телевидению, повторение парада во всех городах России усиливало значимость события, поскольку дублирование события на экране переводило его в разряд символов, моделирующих иную реальность. Традиция парадов была возрождена в современной России, поскольку не раз историей доказана социокультурная эффективность массового праздника, а значит, и его «динамичность».

Из популярных технологий праздничной синергии, актуальных в советский период, также можно вспомнить пионерские вечерние «костры», которые были популярны в детских коллективных праздниках, особенно в случае загородного коллективного отдыха детей. Данная технология использовалась в древних праздничных ритуалах и была восстановлена по указу И.В. Сталина.

Не случайно поколение пенсионного возраста, ценности которого формировались в жесткой поляризованной системе «праздничности / повседневности», вспоминая о периоде своей юности, указывают на коллективистское сознание современников того времени и особенно на те праздничные формы, которые тогда были популярны. При этом в советское время идеология популяризировала ценность самого повседневного труда, тем самым праздник усиливал значение повседневной рутинной работы, встраивая ее в общую гармоничную систему коммуникативного пространства культуры. Поэтому новые открытия (взрывы) проходили через цензуру оценки роли новых достижений в сохранении границ «праздничности / повседневности». Например, общественное здание должно быть комфортнее и красивее частных домов, общественная кухня (ресторан) должна быть вкуснее домашней. Общественный отдых должен быть привлекательнее «дикого индивидуального». Соответственно все, что связано с «праздничным мировосприятием», должно быть максимально сосредоточено на общественных формах коммуникации. В этом случае социальные ценности формируются как базовые и скрепляют общество.

«Взрывные» праздники как стимул для изменений повседневности. Праздники, обладающие инновационным потенциалом. Это событие, после которого повседневность изменяется, старые обряды получают новые оценки, активно создаются новые ритуалы и технологии для повседневной практики. После праздничного «взрыва», ощущаемого в соборном единении, повседневность деконструируется. В зависимости от нравственного уровня участников коллективной синергии изменения в повседневности приобретают либо деструктивный, либо инновационный характер. Возможным становится как крайняя форма альтруизма, так и крайняя форма эгоцентризма.

Новое открытие, полученное в таком состоянии «взрыва», позволяет изменить дальнейшую технологию построения повседневности, становится вероятным резкое изменение траектории, в некоторой степени система выходит на новый уровень развития. «Кривая развития перескакивает на новый и непредсказуемый путь»²¹¹. Любой элемент из системы способен стать доминирующим, будучи случайно втянутым в точку взрыва, но на следующем этапе именно он будет основой для логического построения предсказуемой цепочки событий. В этом описании бифуркационного перехода и проявляется суть праздника, от которого ожидают изменений и обновления. Более того, как мы раньше отмечали, праздничный «взрыв» впоследствии осмысливается, начинается период рефлексии, который уже есть процесс повседневности. Также и Ю.М. Лотман указывает, что в точке исчерпания взрыва наступает момент самопознания, «включаются те механизмы истории, которые должны ей самой объяснить, что произошло»²¹². А также «сознание переносится в момент, предшествующий взрыву, и ретроспективно осмысляет все произошедшее, реально протекший процесс заменяется его моделью, порожденной сознанием участника акта. Произошедшее объявляется единственно возможным и закономерным»²¹³. И впоследствии данное событие оценивается как единственно верное, логично вытекающее из всех предыдущих условий, и выдвигается в каче-

²¹¹ Лотман Ю.М. Культура и взрыв/ Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 22

²¹² Там же, С. 23

²¹³ Там же, С. 25

стве стратегии для планирования повседневности. Именно качество «повседневного» раскрывается в логике планирования, в поиске закономерностей и в технологии выстраивания новых моделей.

В «повседневности» свойственно искать закономерности и логические структуры, в то время как «праздничность» на пике «взрыва» анархична и спонтанна. Фактически любое бифуркационное событие может быть рассмотрено как «праздничный взрыв», если оно приводит к изменениям в культуре социума и личности и связано с определением концептуального выбора дальнейшего вектора развития. (Этот эмоциональный взрыв может быть наполнен как положительными, так и отрицательными эмоциями.)

Праздник-«взрыв» непосредственно связан с высоким уровнем эмоционального восприятия, трансцендентным откровением, познавательным потенциалом. Поэтому «праздничное» событие («взрыв») может произойти в различных формах коммуникации, при этом все критерии «праздничности» будут сохранены.

К праздникам – «взрывам» (способствующим экзистенциальному опыту в индивидуальных или коллективных переживаниях) можно отнести случайные события, связанные с открытием новых горизонтов познания, новых ощущений, изобретений, меняющих жизнь человека. Это события разовые, в дальнейшем в истории эти события становятся основой для «праздника-лага», целью которого является моделирование «праздника-взрыва». Критерием «праздника-взрыва» становится факт бифуркационного перехода, свидетельством которого является появление нового идеала (концепции, идеи, личности, технологии) корректирующего, изменяющего или расширяющего коммуникативную призму реальности. После такого рода «праздников-взрывов» происходит изменение практики «повседневности». Именно корректировкой повседневности определяется «праздник - взрыв». В случае «праздников - лагов» такое изменение может произойти не быстро или вовсе законсервировать традицию.

«Взрыв» или «чудо» возможны в любой момент человеческой жизни. Поэтому праздничность как феномен бытия можно рассматривать и без соотнесе-

ния с традиционной формой праздника, тем не менее и такое спонтанное событие отвечает критериям праздничности, а именно «прорыв» в сферу трансцендентного.

«Чудо» – это феномен, позволяющий говорить о нарушении естественного хода вещей или их оценки, что является следствием «прорыва» в трансцендентность. В то же время для формального праздника важным становится воспроизведение и моделирование «взрыва», своеобразная игра, ориентированная на трансляцию социальных ценностей в смысловом коммуникативном поле праздника.

К праздничным событиям можно отнести новые эксперименты, происходящие в художественной жизни, научные открытия, а также ситуации получения коллективного соборного опыта или синергии. Фактически любое событие, оцениваемое как «чудесное», свидетельствует о его праздничности, поскольку оно уже становится репрезентантом системы сакрализации того или иного идеала.

В современной истории России такого рода сильным событием – праздником «взрывом» можно назвать акцию «Бессмертный полк». Не случайно резонанс от проведения этой акции был настолько велик, что поднял волну критики в прессе со стороны противников государственной системы и идеи патриотизма. А поскольку современный критицизм в прессе направлен на разрушение патриотических ценностей, то можно сделать вывод, что событие было эффективным и выполнило функцию социализации, которой часто лишены «лаговые» праздники.

Первый раз акция «Бессмертный полк» состоялась 9 мая в 2015 году, и была повторена в 2016, 2017, 2018 годах. Рассмотрим это праздничное шествие как символическое коммуникативное пространство, построенное по модели праздничного события-«взрыва». Идея акции «Бессмертный полк» заключалась в том, чтобы сохранить память о героях – победителях Великой Отечественной войны, посредством конкретного действия-ритуала: прохождения в параде колонны «Бессмертного полка» с портретом своего родственника – участника

войны или работника тыла. По мнению Председателя Совета Межрегионального историко-патриотического движения «Бессмертный полк» Сергея Лапенкова, участие в акции с портретом своего родственника было необходимо для того, чтобы максимально проявилась личная заинтересованность человека, формирование ценностей патриотизма, а не привычных для позднего периода советской истории его симулякров. Таким образом, эмоциональная и личная заинтересованность является условием конструирования когерентного взаимодействия всех участников праздничной церемонии. Так, еще в Древней Греции процессия, восходившая на Акрополь, состояла из людей разных сословий, но при этом каждый из них нес дары богам в зависимости от сословной принадлежности, тем самым укреплялось отношение общества к статусной дифференциации и повышалась личная мотивация каждого участника события. А в советские времена выходили на парад с портретами коммунистических лидеров, своеобразным иконостасом. Более того, согласно резонансному принципу формирования коммуникативного пространства праздника, идея патриотического единства была усилена повторением традиции древних обрядов поминовения усопших.

В акции «Бессмертный полк» в 2016 году по приблизительным подсчетам приняли участие свыше 400 тысяч человек в Москве, в 2017 году уже 850 тысяч, а в целом по России, согласно заявлению официального представителя МВД РФ Елены Алексеевой, около 20 миллионов человек в 2016 году. Это, несомненно, является весьма значимым социокультурным событием не только для России, но и в мировых масштабах, поскольку после этого события были скорректированы многие политические и экономические коммуникации. Такого рода резонанс в прессе только лишний раз свидетельствует об эффективности этого праздничного события и произошедшем «взрыве». Увеличение числа подобных событий способно консолидировать российское общество относительно патриотических ценностей.

Конструирование осознанного «взрыва» проводилось с учетом последовательности действий всех участников мероприятия. Согласно условиям празд-

ничности была установлена следующая регламентация: наличие коллективного коммуникативного пространства; обозначение индивидуальности, посредством собственного транспоранта-знака – портрета; звуковое песенное сопровождение движения процессии для актуализации памятных событий песнями о войне; призывы к объединению и консолидации с «внешним врагом». Таким образом, обновленной патриотической идеей, способной консолидировать общество, становится идея «народа - победителя», в дальнейшем тиражируемая во всех государственных СМИ. Соответственно механизм социализации здесь осуществляется через «со-причастность» в пространстве социальной памяти к сообществу победителей. Технологически концептуальная идея акции была воспроизведена в ритуально-обрядовой стороне праздника, благодаря этому на улицы городов вышли миллионы людей, движение которых регулировалось представителями власти таким образом, чтобы предотвратить столпотворение и не допустить хаоса. Люди в состоянии подъема и гордости за подвиги своих предков проходили безопасно и свободно достаточно длительное расстояние. При этом «взрыв» здесь моделируется как процесс эмоционального подъема от осознания причастности к «всеобщему», к народному духу, который незримо ощущался в коммуникативном пространстве процессии, к которому символически были причастны не только окружающие люди, но и умершие родственники, присутствующие незримо на параде благодаря портрету-фотографии. Таким образом, в пространстве «взрыва» смоделировано эмоциональное восприятие целостного-всеобщего и устойчивого коммуникативного пространства, наиболее эффективного для передачи и формирования патриотических ценностей или ценности сопричастности к народу России как единому энергетическому пространству. Это осознанность «единого», несомненно, обладает социализирующим эффектом. Символически коммуникативное пространство парада было представлено знаками – фотографиями всех бывших участников войны. Эти знаки выполнили духовную связующую функцию с трансцендентным пространством социальной памяти, повторив обряд поминовения усопших. Все знаковые атрибуты коммуникативного пространства, а именно: георгиевская ленточка, военная

форма периода ВОВ, а также фотографии участников войны, были призваны сконструировать визуальный канал для «резонансного» поля праздничного хронотопа. Даже на визуально-символическом уровне все эти атрибуты позволили объединить всех участников шествия в единую цветовую гамму. Эстетически знаковая когерентность, учитываемая организаторами, также способствовала объединению людей в единое синергичное поле. Таким образом, организация праздничного совместного действия, объединенного шествием, на сегодняшний момент является наиболее эффективной технологией противостояния стратегии «управляемого хаоса».

Современный праздничный календарь России сохранил многие праздники из прошлого наследия и включил новые памятные даты. Так, политтехнолог А. Макаркин²¹⁴, анализируя разнородный состав праздников, отмечает процесс деидеологизации праздников СССР, поскольку сама идеология, поддерживаемая партийной системой, по мере ослабления контроля со стороны партии разрушилась. Особенно заостряется внимание на изменении традиции парадных шествий. На Красной площади перестали проводить парад 7 ноября, а Первомайская демонстрация превратилась в профсоюзную. Но, тем не менее, парад был возобновлен и перенесен на день празднования 9 мая, поскольку отсутствие парадов привело к утрате «взрывного» характера праздника. Сам парад как грандиозное шествие ознаменовал собой новый главный праздник, непосредственно связанный с идеями патриотизма в 1995 году, когда состоялся первый военный парад в новой России, посвященный 50-летию Победы. Более того, этот день очень эмоционально был принят россиянами и сохранился в памяти. А в 2013 году опрос «Левада-центра» зафиксировал, что праздник Победы собирались отмечать 70% россиян²¹⁵.

²¹⁴ Макаркин А. В. Противоречивые праздники новой России// Журнальный клуб Интелрос» Неприкосновенный запас» №3, 2015/ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz3-2015/27703-protivorechivye-prazdniki-novoy-rossii.html> (дата обращения 5.03. 2016)

²¹⁵ Россияне о праздновании Дня Победы [Электронный ресурс] Левада-центр URL: www.levada.ru/08-05-2013/rossiyane-o-prazdnovanii-dnya-pobedy (дата обращения 20.09.2013)

Организация парадов проходила с большим размахом и обрядовой строгостью. Например, это касалось выбора почетных гостей, которые представляли дружественные страны. В период 90-х знаком дружбы России и США стало приглашением президента на парад. С 2008 года участников парада стало больше, и ввели колонны с военной техникой. Примечательно, что этому сопутствовала и речь В.В. Путина, после которой отмечались ухудшения политических отношений с Западом. Интересно отметить, что строгая регламентация парада проявляется и в позе, и в движениях участников. Факт того, что президент Д. Медведев и министр обороны Сердюков расслабленно сидели во время парада, вызвало негатив населения, проявленный в общественном мнении, и в следующий раз эти замечания были учтены, правительство парад приветствовало стоя.

Парад является зрелищным событием для всех Россиян, а потому его трансляцию смотрят по всей стране и за рубежом. По данным «Левада-центра»²¹⁶ трансляцию парада собирались посмотреть 79% россиян. Примечательным является тот факт, что в прессе активно обсуждаются все нюансы обрядовой стороны парада, что свидетельствует о жесткой иерархической модели данного события. Именно благодаря выверенному ритуалу достигается гармонизация всех участников парада и зрителей, что является необходимым условием праздничной синергии.

Таким образом, значение массовых коллективно организованных и структурированных праздников является принципиальным для воссоздания единого коллективного духа, осознаваемого каждым участником коммуникативного события в качестве ценности патриотизма.

Своеобразным «врагом» такого осознанного выбора ценности является полное забвение и потеря памяти в праздничном событии. И это свидетельствует о другом виде праздничности – нейтрально-мнемного характера.

²¹⁶ Россияне о праздновании Дня Победы [Электронный ресурс] Левада-центр URL: www.levada.ru/08-05-2013/rossiyane-o-prazdnovanii-dnya-pobedy (дата обращения 20.09.2013)

Нейтрально-мнемный праздник. Самый примитивный пример использования различных форм увеселительных мероприятий и пресыщения чувственности. Современный праздник живота и алкоголя, который приводит к разрушению ценностей, границ праздничности и повседневности и искаженному восприятию мира.

Нейтрально-мнемный характер праздника популярен как досуговая деятельность, которой современники подменяют праздничность. В этом случае используются различные формы искусственного конструирования эмоции, но событие не координируется процессом вербализации сакральных ценностей. Скорее в этом празднике доминирует стихийность человека, стремление к разрушению, не скованное рамками культурных норм. Поэтому наиболее популярно в этой градации праздничности использование различного рода транквилизаторов. После данного праздника повседневность воспринимается как жесткая система ограничений, лишаящих человека индивидуальной свободы. При этом такого рода праздник предполагает не свободу выбора ценностей, а свободу выхода негативных эмоций и проявления спонтанных чувств.

Поскольку вербализации ценностей не происходит, то и событийность праздника постепенно стирается из памяти. Человек забывает события и сам праздник, а структура повседневности не изменяется, а сковывается обыденностью. Повседневный ритм жизни начинает восприниматься как жесткие условия «несвободы». Сохранение традиционной ценностной системы происходит в случае актуальной «динамической» модели праздника. Мнемно-нейтральная и «взрывная» модель – несут деструктивный характер для культуры, а «лаговая» модель обладает потенциалом непрогнозируемого случайного изменения. Соответственно, для укрепления государственной системы на основе традиционных ценностей необходимо сделать упор на формировании «динамической» модели праздника. Анализируя календарь праздников, можно отметить, что в современной России в большей степени актуальна «лаговая» и «нейтрально-мнемная» модели. В ряду всех праздников современности только два могут быть отнесены к «динамической» модели: это День Победы и любой главный рели-

гиозный праздник (например христианская Пасха, мусульманский Курбан-Байрам и т.д.).

Таким образом, если праздников «динамической» модели, моделирующих целостность системы в контролируемых базовых идеалах, большинство, они определяют единый годовой цикл, то государственность, основанная на патриотических идеалах, будет более крепка. В то же время преобладание праздников-лагов и мнемно-нейтральных приведут к пролонгированному действию в структуре формирования ценностей. Непредсказуемость ситуации смешения границ «праздничности» и «повседневности» в «лаговых» и «мнемно-нейтральных» праздниках способствует появлению стратегии управляемого «хаоса». Смещение границ «праздничности / повседневности» создает условие для возникновения революционных праздников-бифуркаций. Поскольку «праздничность» в динамической модели праздника снимает накал эмоций, то и революционная ситуация возникнуть не сможет.

В современной ситуации настроения людей близки к идейным принципам революционного романтизма XIX века, когда экзистенциальные настроения преобладали в обществе, и художники искали «божественного» откровения, поскольку период инновационного развития России был связан с разрушением многих старых традиций, нормирующих повседневность. Желание трансцендентных откровений способствовало поиску новых технологий праздничности, выводящих непосредственно художника, философа на новые уровни восприятия мира и корректировки социокультурной призмы реальности. В первую очередь это касается художественной сферы, а потому и инновационность в сфере искусства часто связана с поиском «взрывного» характера праздничности. Исследуя тексты В.Я. Проппа, Н.А. Хренов²¹⁷ указывает, что в праздничном поведении присутствует идея бунта против судьбы. «Взрыв» отчасти и можно назвать тем самым бунтом, который возникает как бифуркационный переход.

²¹⁷ Хренов Н.А. «Человек играющий» в русской культуре. СПб.: Алетейя, 2005. С.132.

Таким образом, описаны четыре модели праздников через призму «праздничности / повседневности». Исходя из принципиальных характеристик внутренней динамики этих четырех моделей, представляется возможным провести оценку праздников современности.

Календарь официальных дат, связанных с историей формирования политической и культурной системы государства, мы отнесем к лаговым праздникам, поскольку они транслируют ценности системы, но часто в формальной традиционной праздничной обрядовости, которая не обладает ярким эмоциональным фоном. «Лаговый» праздник более похож на форму досуга, поскольку не предполагает наличие жесткого ритуала, а проводится в свободной форме, в освобожденное от труда время, с минимальным количеством праздничной атрибутики, с акцентом на угощения и т.д. «Праздник - взрыв» может случиться и в потоке повседневности при стечении обстоятельств.

Рассмотрим наиболее популярные в России праздники, для которых государство выделяет дни отдыха, предполагая, что именно в эти дни можно моделировать «праздничность», обеспечивающую дальнейшую мотивацию для корреляции повседневной практики. При этом учтем потенциальную возможность создания синергийного эффекта от коллективной коммуникации на этих праздниках- моделях.

На примере самого популярного для россиян праздника – Нового года – можно выделить характеристики праздника - «лага» и динамически развивающегося праздника, способствующего консолидации и соборному единству народа. Во всех древних культурах празднование нового года было привязано к лунному календарю, следовательно, этот языческий праздник был посвящен гармонии с природой и управляющими ею богами, то есть имел сакральное основание, подкрепленное базовой системой верований. В России со времен Петра I Новый год стал государственным праздником, транслирующим культ государства. На сегодняшний момент государственная идея, за которую ратовал Петр I, озвучивается в поздравительной речи президента РФ, по сути, составляющей кульминационную точку праздника и объединяющей весь народ Рос-

сии относительно идеи государственности и ожидания качественных изменений в жизни. Пик праздничной ночи приходится на бой курантов и окончание речи президента. То есть налицо вербальная и символическая составляющая праздника, транслирующая сакральную идею культа государства. Этот кульминационный момент является важным для всей страны, и максимальное его использование для трансляции патриотических идей очень продуктивно, более того, здесь проявляется основная динамика праздника: в его системности и целостности языковых моделей, в сумме составляющих целостный образ страны, который «впечатывается» в нашу социокультурную призму реальности. Если рассматривать этот момент с точки зрения возможности появления синергического эффекта, то отметим, что сохранившаяся традиция собираться семейным коллективом вокруг праздничного стола создает условия для появления описываемого эффекта. В то же время активна и деструктивная функция СМИ (в большей степени Интернет), акцентирующая внимание на социальном неравенстве, проявленном в различных материальных условиях и способах празднования, а также в эмоционализации обсуждения бытовых проблем. Конечно, «свобода слова» – признак демократического общества, но в этом случае следствием подобной свободы для СМИ (Интернета) становится рост напряженности и «праздность» праздника или, другими словами, опустошение праздничной формы, подмена ценности.

Уже было сказано, что «псевдопраздничная» эмоционализация может быть использована идеологами «управляемого хаоса» для конструирования бифуркационного перехода. Праздник представляет собой своеобразный «культурный взрыв» – синхронизацию событий и коммуникационных каналов. «Лаг» (пустота)²¹⁸ в праздничной культуре может случиться по причине десоциализации традиционной коммуникации праздников. Идеология индивидуализма, навязываемая современному обществу, в целом вытесняет соборное качество праздничности, тем самым разрушая привычные традиции праздничной ком-

²¹⁸ Ремизов В.А. Социальная экология культуры личности. Москва, 2004. 164 с.

муникации, заменяя индивидуалистическими формами поиска «острых ощущений».

Возвращаясь к анализу новогодних праздников, отметим, что особый вакуум, «пустота» пространства ощущается 1 января, когда начало нового года люди проводят в праздности, которая является следствием индивидуализации праздничной коммуникации. Но именно это время не менее важно для праздника, поскольку после кульминационной точки, речи президента и боя курантов, необходимо сформировать своеобразную установку на перспективу, связанную с обновлением собственной жизни, а также социальных связей. (Весьма репрезентативным в этом плане является фильм режиссеров Наума Ардашников и Олега Ефремова «Старый новый год», в котором символически и эмоционально-образно представлена идея обновления и конструирования новых планов на будущее.) Акцент в государственной культурной программе на восстановление и поддержку праздничных соборных традиций и обрядов позволит максимально реализовать системообразующие функции праздника, сконцентрировав внимание людей на патриотических ценностях, а не на обсуждении и решении повседневных проблем и рационализации жизни²¹⁹.

Новогодние праздники и Рождество в 2016 году длились 10 дней. В случае отсутствия обрядов и ритуалов, заполняющих праздничное время, возникает «лаг» как запаздывание повседневной структуры, требующей изменения в связи с новыми идеями развития, что приводит систему в состояние неустойчивости. Единственным способом заполнения «пустоты» на сегодняшний день для большинства населения является либо праздничный стол, либо телевизионные программы, которые, с одной стороны, продолжают логику новогодних поздравлений президента, с другой стороны, способствуют поддержанию эмоционального подъема, а также симулякра большого коллектива, включающего как артистов, так и зрителей. Поэтому традиционно Новый год справляют с самыми близкими людьми, поскольку в случае индивидуалистической модели

²¹⁹ *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности//СОЦИОЛОГОС. М.: Прогресс, 1991. С. 39-50.

коллектив будет представлен только иллюзорными образами в экране телевизора.

В то же время структура праздничного хронотопа в разных культурах включает многообразие традиционных социальных контактов (ритуалы чаепития в разных социальных группах, соревнования, игры и т.д.). При этом игровая культура наиболее ёмкая с точки зрения передачи ценностных ориентиров, а поэтому использование игры для конструирования праздничного хронотопа во всех культурах очень востребовано. Не случайно именно игровое пространство так популярно в современной тренинговой культуре, поскольку позволяет эффективно организовать процессы идентификации, индивидуализации и социализации всех участников группы (функции праздника). Поэтому организация различных видов соревнований может быть продуктивно использована для продолжения новогодней традиции и усиления системообразующей функции новогодних праздников. Таким образом, анализируя типовую традицию новогоднего ритуала, отметим, что фактически в главном празднике России доминирует ситуация «лага» и «мнемо-нейтральная», ценности государственности «размываются» технологией празднования, которая по сути представляет собой ценностную парадигму индивидуализма, ослабляет трансляцию ценностей: соборности, коллективизма, семьи.

Праздник Защитников Отечества 23 февраля в 2016 году отмечали 3 дня. Актуальные традиции: покупка подарков для мужчин, праздничное застолье, чествование военных концертными программами. Специфических для данного праздника ритуалов нет, только сохраняется традиция праздничных представлений и капустников. Праздник скорее воспринимается как гендерный мужской праздник, наполненный военной атрибутикой как символом мужественности. Таким образом, в этом празднике транслируются ценности мужественности. А 8 марта – женский гендерный праздник, его длительность в 2016 году – 4 дня. Праздник давно утратил свою связь с историческим событием, сохранив лишь ценности гендерных качеств женственности, сопричастность идее весны, любви и красоты. От традиционных праздничных ритуалов, подразумевающих за-

столе, концертную программу, отличается только гендерной направленностью подарков. Таким образом, эти два праздника фактически связаны и транслируют ценности гендерной определенности: ценности мужественности и женственности. Гендерные праздники-модели используется также для трансляции ценностей корпоративной культуры благодаря тому, что праздник – модель предполагает построение соборного коммуникативного пространства.

Праздники 8-го Марта и 23 февраля можно назвать локальными и замкнутыми на себе, своеобразная динамическая система. Не случайно в 2002 году правительство официально сделало 23 февраля нерабочим днем, тем самым актуализировало значение для культуры ценности мужественности. Надо сказать, что к 2002 году в стране произошел подрыв авторитета армии, военнослужащих, и необходимо было восстанавливать ценности военной службы²²⁰, поэтому праздник был востребованным. Появление особой интерпретации этих праздников, сопоставление мужественности и женственности, свойственно именно России, поскольку гендерная поляризация необходима для поддержания социальной системы, создания базовых структур, а именно семьи. В силу активизации индивидуалистических ценностей интерес к семье у молодежи пропадает, а поэтому можно сказать, что праздники превратились в «лаговые» и мнемно-нейтральные. Праздно-досуговое наполнение праздника доминирует, а знаки мужественности и женственности остались на уровне символов, обрядовая сторона раскрытия ценностей фактически отсутствует. Более того, в праздничный день 8-го марта происходит подмена ценностей. Вместо того чтобы показать вдохновенный труд женщины в семье, ее возможности вдохновлять мужчину, в средствах СМИ транслируется образ мужчины, принявшего на себя весь труд «домохозяйки» в день 8-го марта. С одной стороны, женский труд здесь предстает как «рабский», от которого обязательно нужен отдых и праздность, а с другой стороны, мужчина, исполняя обычные обязанности жены по дому, некоторым образом «принижает» свой статус. Гендерные празд-

²²⁰ Доклад «Положение армии в 2002 году по открытым источникам» // [Электронный ресурс]. URL: <http://milprob.narod.ru/doklad.htm> (дата обращения 17.02.2018)

ники 23 февраля и 8-го марта являют собой образец в лучшем случае лаговых праздников.

Рассматривая условия изменения хозяйственной жизни, являющейся частью повседневности, отметим всплеск объема продаж праздничных товаров. Через символику вещей также транслируется идея женственности, красоты (цветы) – 8 марта, мужественности (символика оружия) – 23 февраля.

Если анализировать объемы продаж товаров, то наиболее экономически результативными являются дни новогодних праздников, 23 февраля, 8 марта, а также некоторые религиозные праздники. Фактически рост прибыли от продажи праздничной атрибутики и алкогольной продукции свидетельствует о том, что наиболее значимым для праздника является торжественный стол и подарки. Но в то же время объемы продаваемого алкоголя непосредственно указывают на доминанту «нейтрально-мнемных праздников». Поскольку в основании культуры помимо сакральных ценностей необходимо рассматривать и экономическую составляющую²²¹, то и изменения в экономике влияют на внутреннюю динамику «праздничности / повседневности». Рост благосостояния людей приводит к атомизации социума, в котором все связи и коммуникации опосредованы формальными отношениями или осуществляются через технологические средства связи (интернет, телефон), что приводит к росту ценностей индивидуализма и потере «праздничности» как коллективной синергии. В то же время усложнение внешних экономических условий заставляет людей консолидироваться, что и позволяет восстанавливать старые и утерянные формы «праздничности» как синергию и трансценденцию к «всеобщему» народному или коллективному духу. О деньгах как посреднической системе в обществе индивидуалистов написано много теоретиками марксизма, которые свидетельствовали об отчуждении труда от человеческой личности и подмене целей человека. Для современного человека, живущего в мегаполисе, деньги становятся основным мерилom человеческих отношений, что разрушает соборность и

²²¹ Пивоваров Д.В. История и философия религии/Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург, 2000. 408 с.

уничтожает «праздничность», подменяя «праздностью». Традиция сохранения праздничности» всегда оберегалась в религиозных праздниках. Для России основной религией является Православие. Поэтому важным общенародным праздником, является Пасха. В то же время большинство людей, не участвуя в праздничных обрядах, фактически только сохраняют атрибутику праздника, рассматривая воскресный день как время для досуга.

Пасха празднуется официально два дня. Сохранились традиции приготовления особых блюд к праздничному столу и посещения Церкви для освещения куличей, а также различные социальные коммуникации и чаепития. Надо сказать, что СМИ транслирует сам праздничный обряд из Храма Христа Спасителя, а это не концертная программа, а разговор о ценностях бытия, что не так часто осуществляется в других праздниках, но синергия торжества по телевизору не передается. В то же время красочный религиозный обряд привлекает внимание зрителей, а поэтому просветительская информация, передаваемая ведущими, воспринимается на фоне сакральной символики, а потому запоминается.

Праздник закрепляется и с точки зрения экономической стороны процесса повседневности, поскольку в преддверии к празднику население скупает множество товаров, используемых для подарков и для украшения праздничного стола и быта. Пасха – праздник духовного обновления, и в религиозной традиции сохраняется технология осознанного «взрыва». Для большей части населения этот праздник скорее остается псевдопраздником, лагом и мнемонейтральным благодаря яркой символической атрибутике праздничной коммуникации.

Торжества по случаю Дня трудящихся 1 мая длились 4 дня, в которые происходили немассовые традиционные демонстрации представителей различных политических партий. Этот день также ассоциируется с Днем весны и труда, а потому становится семейным торжеством или днем напряженной работы на садово-огородных участках. Поэтому праздники весны, никак не выделяясь из будней, фактически стали частью повседневного ритма. В то же время от-

мечается факт, что в дни праздников население страны, обладающее финансовыми возможностями, старается уехать из своего города в иную страну, город для проведения праздника или досуга. Этот особый факт будет рассмотрен в следующем параграфе.

На сегодняшний день наиболее усилен акцент на празднованиях по случаю Дня Победы в 1945 году. На официальные дни отдыха, включая 9 мая, было выделено 3 дня. В сам праздничный день осуществлялась трансляция через СМИ парадов Победы и акции «Бессмертного полка» на Красной площади и в других городах. Сам факт участия в параде и массовых действиях позволяет говорить о конструировании синергийного пространства, а поэтому является одним из наиболее запоминающихся событий, особенно для участников реальных торжеств. Более того, резонанс на это событие в СМИ позволяет говорить о наибольшей эффективности такого обрядового действия, позволяющего популяризировать идеалы патриотизма. Надо сказать, что для участников парадов и шествий ситуация синергийного «взрыва» была вполне объективной, а поэтому и идеал патриотизма для многих укрепился, из чего следует, что организация такого рода событий на данном этапе развития России весьма востребована.

12 июня День независимости России – длительность три дня. Праздник новый, а поэтому праздничная обрядовая коммуникация, отвечающая самой идее события, находится в процессе становления. Соответственно, можно рассматривать этот новый праздник как элемент общего годового цикла, включенный в календарный праздничный ритм. В праздник организовываются увеселительные массовые мероприятия, часто напрямую не связанные с самой идеей «независимости», поскольку с этим праздником связано образование РФ, ее государственный суверенитет и введение статуса «Президент России». Российская история наполнена праздниками, посвященными персоне правителя государства. Тем самым формируется личностное отношение и опосредованная коммуникативная связь с главой государства. Именно этот аспект является, на наш взгляд, ключевым для организации праздничного коммуникативного про-

странства, а поэтому к этому празднику корректнее было бы приурочить публичные телемосты с президентом.

Формальные процедуры, тем не менее, не могут заместить подлинной синергии праздника, а поэтому в общественном мнении идут непрекращающиеся споры по поводу этого дня. День 12 июня связан с памятью развала СССР и персоной Бориса Ельцина, а поскольку этот бифуркационный момент был связан с регрессом в России и с экономическим и нравственным кризисом, то и мистически возобновлять это событие ни у кого нет желания. Надо сказать, что как только трансцендентная суть праздника теряется, то день становится просто днем отдыха и социобиологическая концепция праздничного дня замещает подлинную традицию. Тот же самый эффект произошел и с днем Конституции, который впоследствии перевели в разряд рабочих дней.

4 ноября – длительность три дня. Праздник возник на пересечении двух идеологий: 7 ноября был праздник, посвященный Октябрьским революционными событиями, а 4 ноября – День провозглашения Царя Михаила Федоровича после смуты XVII века, а также день иконы Казанской Богородицы. Принципиальное противоречие между атеизмом и христианством породило в обществе двойное отношение к этому празднику: либо равнодушие, либо неприятие, хотя и проводятся традиционные увеселительные мероприятия. В то же время увеселительные мероприятия – суть праздность, а не праздничность.

Воскресные дни по 2 дня (суббота-воскресение) предоставляются большому количеству людей на свободный выбор форм праздничной коммуникации, которая по существу не происходит, поскольку в основном это пространство занимается решением бытовых проблем, к которым в течение недели человек не имеет возможности обратиться, либо хронотоп выходного дня заполняется информацией СМИ. Количество дней, заполняемых досугом или праздниками в 2016 году – 120 – это третья часть года (с учетом отпуска даже более). С точки зрения данной статистики – времени отдыха и времени, необходимого для формирования идеалов патриотизма и государственности более чем достаточно, но при этом в большинстве своем популярны «праздные» праздники.

Создается своеобразный «хаос» ценностей, противостоять которому можно только на основе сакрализации общей идеи, связывающей народ в единое целое. В данном случае одним из направлений построения идеологической парадигмы является контроль над экономической составляющей, влияющей на сферу хозяйствования, а значит «повседневность». Другим направлением централизации системы должно быть введение цензуры в области художественной культуры и СМИ, а также организация и проведение социальных акций, способствующих объединению и созданию единого коммуникативного смыслового поля.

Для подтверждения этой точки зрения приведем в пример сравнительный анализ праздничной культуры имперской России, СССР и современного календаря. В имперской России²²² базовый календарь праздников строился на православном годовом цикле, включающем Пасху (7 дней) и 12 двенадцатых праздников, а также дней, посвященных особым торжествам царской семьи, то есть в календаре было два круга событий: религиозные и царские, называемые еще торжественными и высокоторжественными. Соответственно, дата в календаре праздников изменялась в зависимости от появления нового правителя, а поэтому царские дни фиксировали исторические изменения в жизни правящей семьи. В то же время оставалась и каноническая система устойчивых дат, связанных с религиозными праздниками. На каждый праздник приходилось от 1 до 2-х дней торжеств, проводимых в соответствии со строгим регламентом. В праздничном календаре явно очерчена идеология «Православие–Самодержавие–Народность». Доминирующие праздничные даты ориентированы на христианскую картину мира, много праздников концептуально соотнесены с идеей «самодержавия», а идея «народности» проявляется в ритуально-обрядовой организации всех праздников. То есть праздничный календарь здесь рассматривается как механизм сохранения, трансляции базовых культурных ценностей, а для стабильности системы культуры необходимо поддерживать коммуникативное

²²² История праздников России [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/642170> (дата обращения 10.05.2016)

пространство, в котором человек осознает культуuroобразующий фундамент. Не случайно почти треть года посвящена празднично-обрядовой коммуникации. Так в 1911 году было официальных выходных дней – 44 и 52 дня воскресных. Условно не более 92 дней (при наличии совпадений с воскресением), в лучшем случае это 1/4 года, а не 1/3 как в 2016 году. Календарь церковных праздничных дней был связан с выполнением строго ритуала праздничной религиозной службы, а времени на праздное препровождение не оставалось: только предусматривалось общение с коллективом, праздничное застолье, игры. То есть в современной культуре увеличилось количество «праздных» праздников, но при этом люди не соблюдают единую обрядово-праздничную культуру. А это означает, что создаются все условия «лага». Моделирование динамического праздника происходит в условиях соблюдения всего обрядового цикла, которого в современной России не существует. В современности ритуалы и обряды, моделирующие праздничную трансценденцию, сохранились только в религиозных праздниках и профессиональных кругах. А для большей части населения праздничные дни воспринимаются как время для физического расслабления, удовлетворения «радостей плоти» и потребления. Тем самым происходит усиление ценностей потребительской культуры, потому что «время отдыха» – это период сознательного ухода от повседневности и концентрация на процессе идеалообразования, а если этот процесс идеалообразования происходит в супермаркете или ночном клубе, то формируются соответствующие ценности. Таким образом, праздничная культура современной России дискретна и мозаична, в целом же можно говорить о доминанте праздности как духовной пустоте, при отсутствии «праздничности» в официальных праздниках. В силу этого на фоне симулякров праздничной коммуникации преимущественно доминирует стремление к праздной досуговой деятельности, что в свою очередь есть одна из форм повседневности с размытыми границами «праздничности-повседневности».

Обновлению системы и ее стабилизации может способствовать восстановление обрядовой коммуникативной технологии проведения праздничных

событий. Самой эффективной практикой на сегодняшний день является организация символического пространства шествий и телемосты, организующие опосредованное общение с президентом страны. Основной функционал праздника заключается в объединении народа относительно общих идей. Создание и оформление на конституционном уровне единой идеологии будет способствовать формированию целостного календарного цикла, стабилизирующего работу государственной системы в противовес стихийному принципу «праздничности», популяризируемой в создаваемых локальных группах. При этом акцент при создании технологии праздника должен быть сделан на формирование условий синергического эффекта в малых группах, в которых популяризируется ценность патриотизма. Именно актуализация соборного аспекта праздничной коммуникации на сегодняшний день является существенным барьером при распространении политики «управляемого хаоса», поскольку противостоит процессу «оповседневнивания» коммуникативного пространства культуры.

Таким образом, на сегодняшний момент необходимо на государственном уровне закрепить возможность организации праздничных событий, располагающих инструментарием «осознанных» и «многоступенчатых» «взрывов», или воссоздание ритма «динамических праздников», благодаря которым патриотические ценности будут востребованы, актуализированы и сохранены. При этом формирование ценностей культуры возможно при соблюдении условий «праздничности», а именно: восстановления духовно-смысловой связи всех коммуникаторов; осознания или рефлексия прошлого опыта; социализации всех членов коммуникативного сообщества; индивидуализации личности; обновления цели или векторов развития.

3.2. Праздничное и повседневное в коммуникативном пространстве культуры глобализирующегося мира

Опыт применения модели «праздничное-повседневное» рассмотрим на примере анализа признаков глобализации. Основные аспекты глобализацион-

ной культуры выделил философ А.С. Панарин, рассматривая прогрессивные и тормозящие развитие тенденции. Фактическим признаком является экономическая глобализация, которая привела к отказу правящих элит от национального и демократического контроля, сняв ограничения при выборе государства для вложения своих капиталов. Поскольку опыт практической повседневности экономических элит не ограничивается определенной территорией, то для представителей элиты «праздничность» не связана с национальной идеей. Соответственно, здесь доминирует ценностное отношение к эгоцентрическому понятию свобода, а в отношении ко «всеобщему» выстраивается представление о символической причастности к кругу богатых людей, не объединенных праздничной синергией, а значит, «всеобщее» присутствует лишь как симулякр. Это напрямую свидетельствует об исчезновении в кругах элиты ценности патриотизма. В основе иерархии ценностей находятся экономические идеалы, которые закрепляются психологическими эффектами обрядов торгового обмена и получаемой за деньги власти.

В то же время усиливается ценность потребления материальных и чувственных благ, что свидетельствует о замене трансцендентной составляющей «праздничности» эмоционально чувственными ощущениями, что приводит к формированию ценностей чувственно-материального мира. При этом интеллектуальная элита, ранее создававшая основу для праздничной идеологии, способствующую укреплению национальных культур и патриотизма, в нынешних условиях выполняет финансово обеспеченный заказ элитарных групп. В целом этот заказ направлен на создание манипулятивных технологий, распространяющихся на управление и контроль над широкими массами населения, что приводит к резкому социальному разделению общества.

Рассматривая повседневность с точки зрения хозяйственности, согласно философии С. Булгакова, повторимся, что экономические интересы в наше время возведены в ранг ценностных ориентиров. Финансовая «оценка» всех событий, происходящих в жизни, способствует укреплению экономических идеалов, через призму которых уже рассматриваются такие категории, как «власть»,

«свобода». При этом категория «свобода» через призму чувственно-эмпирического мировоззрения может быть осмыслена только как «единичное», или свобода от социума и его рамок. Наличие финансовой независимости или достаточного количества денег для обеспечения жизненного комфорта и минимальной социальной коммуникации в сегодняшнем мире рассматривается как признак «свободы». Таким образом, «свобода» как специфический маркер «праздничности» указывает на доминанту «единичности», которая характерна более для «повседневности». Следовательно, обыденную жизнь люди стремятся превратить в «праздную» или «свободную» от рутинных обязанностей, заполнив большую часть времени досуговой деятельностью. Несомненно, синтез религиозных и экономических идеалов, согласно теории Д.В. Пивоварова, моделирует направление развитие культуры в целом. Но доминанта экономической составляющей поддерживается сенсуалистской парадигмой чувственного восприятия мира, что приводит к замене праздничной трансценденции на праздничную эмоционализацию. Для современного глобализма характерна трансформация экономических идеалов в «сакрализованно-религиозные». Поэтому модель «праздничности / повседневности» отражает логику формирования экономических идеалов как новых сакральных ценностей. Анализ практического опыта современности, который сводится к обеспечению всеми жизненными благами исключительно через опосредование товарно-денежными отношениями, свидетельствует о «новой повседневности». А трансценденция, воспринимаемая как чувственный экстаз, в котором личность осознает свою единичность, есть признак «новой праздничности».

Как уже было отмечено, для описания «праздничности» необходимо определить вектор трансценденции. При условии доминанты материально-чувственных ценностей «праздничность» будет рассматриваться в большей степени как «свобода» в «Я» и трансценденция как экзистенция «Я». Исходя из тезисов предыдущего параграфа, отметим, что «праздничность» маркирует переход с одной жизненной модели на другую, «праздничность» – это «размыкание» социокультурной призмы реальности, ее переформатирование; это воз-

возможность посмотреть на мир «иными глазами». При этом «повседневность» как период напряжения необходим непосредственно для подготовки к восприятию праздничности. Праздник – это системный элемент процесса сакрализации, синтезирующий все структурные элементы и фиксирующий итог напряженного труда и длительной подготовки к празднованию. Сам праздник призван придать отмечаемому событию, идее, вещи, личности качество «священности», проведя процедуру «идеализации», то есть включения (или актуализации) эталона в культурную картину мира всех присутствующих. На сегодняшний момент мы в большей мере наблюдаем экономически детерминированный праздник. Более того, именно в современной рекламе наибольшей популярностью пользуется механизм сакрализации, который используется для продвижения товаров на рынке, через мифологизацию чувственного образа. Если сравнить структурные элементы памяти и механизм сакрализации, описанный Д.В. Пивоваровым, то на примере любого современного рекламного ролика можно увидеть в действии механизм формирования социокультурной призмы реальности.

Система сакрализации, предложенная Д.В. Пивоваровым, напоминает по своей логической конструкции модель структуры памяти, на которую ссылается в своих теоретических построениях специалист в области теории коммуникации А.В. Соколов²²³. Данная мнемическая модель включает в себя следующие разделы: образный, семантический (или словесно логический), аффективный, моторный слой и самосознание (описано в 1 главе). Для каждого из условных разделов модели памяти предполагается своя семиотика и структура передаваемой информации. Нас интересует ситуация, когда по всем каналам происходит совпадение передаваемой информации. Например, любой рекламный ролик обязательно транслирует картинку продукта – знак, схему использования – образец действия, аффект-эмоцию и словесно запоминаемый слоган. Существующие разнообразные языковые структуры транслируют одну общую

²²³ Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002. 461 с.

идею, тем самым информация, идущая по всем «каналам», удовлетворяет условиям когерентности, воплощая идею. В этом случае можно говорить о максимальном воздействии данной идеи (рекламной в том числе) на память. Это значит, что информация надолго сохранится в памяти и будет использована в структуре картины мира как своеобразная «призма» или «культурный идеал», функционирующий как репрезентант целой группы явлений и фильтр для новой воспринимаемой информации.

На сегодняшний день именно реклама максимально использует в своей практике технологию сакрализации ценностей, закрепления в памяти информации о рекламируемом продукте. Это способствует формированию идеалов потребления. Но при этом в виртуальной рекламе чаще не актуализируется телесность и отсутствует «напряжение» повседневности, что лишает ее жизненности и превращает в симулякр. В эпоху глобализации процесс идеалообразования контролируется СМИ, но основным минусом СМИ является отсутствие реальной телесной практики в процессе получения информации, а также отсутствие возможности коллективного резонанса, поэтому через СМИ человек получает симулякр «всеобщего», находясь при этом в чувственно-эмпирической реальности «единичного». Этот недостаток СМИ может стать достоинством при формировании противостояния политике «управляемого хаоса». Противодействовать разрушающей пропаганде СМИ может только целостная система вовлечения людей в соборную коллективную деятельность, мотивированную общей духовной целью.

Сама форма праздника – это особое коммуникативное пространство, построенное по определенной модели конструирования информационного сообщения, передающего реципиенту представление о базовых ценностях культуры. Увеличение коллективных праздников, соединяющих напряженную деятельность как качество «повседневности», и «трансценденцию» ко всеобщему как качество «праздничности» является наиболее эффективным условием для гармонизации социокультурной системы. В советское время такими формами коллективной праздничной работы были субботники, связанные с благоустройством

вом жилого бытового пространства и т.д. Утрата такой практики в современности проявляется в увеличении девиантного поведения в социуме. А фактически на празднично-трудовой церемонии происходит процесс сакрализации ценностей и идеалов культуры. Так, согласно Д.В. Пивоварову²²⁴ система сакрализации состоит из:

- 1) суммы священных для данного общества идей, то есть фактически речь идет о вербализации идеологии, которая кратко зафиксирована в определенных текстах и доступно раскрывается чаще всего в художественных текстах. Этот системный элемент соответствует словесно-логическому разделу памяти. Так и любой субботник в основе своей провозглашает определенную идею всеобщего блага («озеленение территории, уборка, защита окружающей природы);
- 2) психологических приемов и средств убеждения людей в безусловной истинности этих идей, что непосредственно связано с воздействием на веру в ее разных аспектах, максимально эффективно при эмоциональной подаче идеи и достигает аффективного раздела памяти. Для субботника эмоционализация становится возможной благодаря использованию дополнительных художественных средств: музыки, песенного творчества, включения танцевальной культуры (после уборки площадки – дискотека, песни, костер);
- 3) специфических знаковых форм воплощения святынь, сакраментальных и враждебных символов, а это широко представлено в визуальных образах, включающих в свою композиционную основу сакральную символику, что запоминается в образном разделе памяти (дресс-код и атрибутика труда);
- 4) особой организации, а чаще всего именно представителей данной идеологии, которые своей практикой и своим примером воплощают в жизнь декларируемые идеи. (Например, организаторы и лидеры субботника как представители определенной структурной системы.) Причастность к этой организации, ориентация на людей максимально активизирует раздел памяти, связанный с самосознанием;

²²⁴ Пивоваров Д.В. История и философия религии/Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург, 2000. С. 49.

5) специальных практических действий, обрядов, церемоний, способствующих осуществлению определенных физических действий, активной деятельности и практики, которая носит уже не только символический характер, но и воспринимается всей физиологией человека, а поэтому этот информационный поток направлен в моторный раздел памяти. Для субботника очень важным является популяризация ценности самого альтруистического труда во благо коллективной общности, поэтому сама схема труда эстетизируется и демонстрируется эталонными представителями социума. Например, руководители города торжественно начинали посадку деревьев и т.д.

Таким образом, сопоставляя элементы системы сакрализации и структурные разделы памяти на примере анализа трудового праздника, а также учитывая модель «праздничное / повседневное», отметим эффективность классической формы «субботника» в структуре культуротворческого процесса.

Сопоставляя эти две методологические модели, отметим специфику их согласования, и отметим, что «аффективный раздел памяти – память сердца» формируется под влиянием художественного языка коммуникации, а поэтому эмоционализация как прием коммуникативного сообщения является формой создания идеала в сознании человека и способом воздействия на реципиента посредством невербально поданной информации. При этом, несомненно, вся атмосфера праздника поддерживает эту эмоциональную форму трансляции сообщений.

Само праздничное событие предстает как целостная модель всей системы сакрализации, поскольку в нем обязательно озвучиваются вербальные тексты, присутствуют избранные люди – носители этих ценностей, объединенные идеей праздника, эмоционализация происходит через внешнюю атрибутику, через произведения искусства, а также через способы прочтения символов и обрядово-ритуальные действия, включающие вкусовые, тактильные ощущения, запах. Такая модель-конструкт праздничного события фактически является целостным информационным сообщением, в котором транслируются базовые ценности культуры и сохраняются как в индивидуальной, так и социальной

памяти. Модель праздника, рассматриваемая нами через призму системы сакрализации, является новым исследовательским приемом. Благодаря такому подходу любой организованный праздник предстает не только как информационное сообщение, но и как условие для формирования базовых идеалов культуры и мировоззренческих установок, находящихся в структуре нашей памяти и функционирующих уже как системы оценки мотивов и социального поведения человека. Таким образом, при условии, что праздничное событие моделируется как система сакрализации (и движение, и обстановка, и знаки, и эмоции), оно выступает как условие для формирования у реципиента, участника события, целостного образа, входящего в структуру СКПР (социокультурной призмы реальности).

На сегодняшний момент очевидным является противопоставление, с одной стороны, христианской (а также любой другой религиозной) модели праздника и праздничности, с другой стороны – праздничности в культуре потребителя. Поэтому сравнение этих моделей позволит выделить особенности формирования СКПР, а также специфику соотношения «праздничного и повседневного» в современном мире как методологическую модель для описания современной культуры.

В христианском празднике система сакрализации ориентирована на антропологическую идею построения иерархии тела–души–духа. Поэтому «повседневное» ориентировано на напряженную физическую работу тела, а «праздничное» на коммуникативное пространство для духовной деятельности и словесно-логической. То есть перед любым христианским праздником обязательно предусмотрен период напряженного труда, что составляет сущностную основу подлинной «повседневности», но и сама праздничная литургия предполагает напряжение тела в длительном стоянии. В то же время эпоха глобализации именно «напряженный» труд стремится заклеить как «рабский» и «несвободный», пропагандируя телесную расслабленность. Тем самым подрываются сами основы телесного напряжения «повседневности», без которого невозможна подлинная «праздничность» как опыт трансценденции.

Отсутствие труда и практика телесного расслабления на сегодняшний момент наиболее ярко демонстрируется в массовой туристической деятельности (за исключением экстремального туризма). Деятельность как таковая есть, но при этом человек даже на законодательном уровне не имеет права трудиться, а обязан только тратить накопленные сбережения. Поскольку для системы потребления важна коммерческая оценка события, то туризм ценен получением прибыли. Согласно информации Всемирного совета по туризму²²⁵ темпы роста дохода от туристической деятельности превысили доходы от производства, торговли, финансовых услуг. Такая популярность туризма не случайна и объясняется массивной рекламой, сакрализующей ценность путешествия. Эта система ценностей непосредственно поддерживает «культ потребления», обеспечивается финансовыми потоками и определяет экономику хозяйствования.

Основная идея туризма – это потребление новых чувств, эмоций и ощущений, которые призваны, по мнению идеологов «культа потребления», сделать человека свободным в его «единичности». Антропологическая модель человека характеризуется через призму пирамиды потребностей Маслоу. Чем выше уровень потребностей человека, тем сложнее запрашиваемые эмоции и ощущения в туристическом путешествии.

В то же время и религиозные праздники, и туризм как праздник имеют общее основание, подтверждающее их «сакральность» для культуры и потенциал моделирования «праздничности»: наличие идеи «перехода» из одного мира реальности в мир экзистенциального опыта трансценденции. Но если этот «трансцендентный переход» обеспечивается в религиозном празднике за счет ритуальной практики и создания художественного образа в системе храмового синтеза искусств²²⁶, предполагающего организацию эмоционального фона для восприятия духовных текстов, то туризм тоже обеспечивает своеобразный «переход», но только в реальном мире на основе физического перемещения из од-

²²⁵ Показатели глобального сектора туризма превысили темпы роста мировой экономики. // [Электронный ресурс]. URL: http://www.ratanews.ru/news/news_23032018_6.stm (дата обращения 3.08.2018)

²²⁶ *Флоренский П.А.* Храмовое действо как синтез искусств// Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. С.199–215.

ного пространства в другое. Смена окружающей обстановки, повседневного быта, привычной культурной среды не затрагивает антропологические изменения, связанные с иерархией духовного и душевного развития. В этом туристическом «путешествии-празднике», которое можно отнести к динамической форме праздника, доминирует технология сакрализации идеалов потребительской культуры, поскольку человек чувствует себя свободным как «единичность» в зависимости от количества финансовых средств, находящихся в его распоряжении. А поэтому туристический бизнес на сегодняшний момент активно развивается и захватывает все большее количество населения в свою орбиту. Феномен такой популярности туризма кроется именно в технологиях сакрализации его как «праздничности» для человека - потребителя. Но, как следствие, происходит опустошение календарной праздничной культуры, замены ее на досуговую деятельность, вытеснение подлинной «праздничности». Новая «праздничность» связывается только с миром чувств и ощущений. При этом современными философами теоретиками и идеологами глобализма акцент ставится на актуализации «постмодернистской чувственности» (А.С. Панарин). Этот термин имеет непосредственное отношение к главной идее «праздничности» – поиске свободы, но свобода в современной культуре постмодернизма рассматривается как свобода чувственности и «единичности». И к чувственности, как к эталону, стремится культура потребления. В то же время народная культура, основанная на религиозной праздничности, ориентирована на жесткое разграничение праздничного и повседневного. При этом в народной культуре высоко оценивается сама практика трудовой деятельности. Не случайно А.С. Панарин отмечает, что современные взаимодействия элиты и народных масс скорее напоминают мировую гражданскую войну²²⁷. Такое заключение можно сделать и на основании принципиально различных подходов в отношении «праздничности / повседневности» в культуре потребления и культуре религиозных патерналистских праздников.

²²⁷ Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Русский Национальный Фонд, 2000. 381 с.

Идея новой «праздничности» для культуры потребления распространяется в СМИ и транслируется как ценностная основа, популяризируемая в массовой культуре. Такого рода навязывание ценностей потребления называют информационной пропагандой или информационными войнами. Еще Герберт Маркузе²²⁸ выдвигает концепцию «культурной революции», в которой принципиальным считает «сексуальное освобождение» – а это на сегодняшний момент провозглашено как форма «праздничности», дающая иллюзию свободы, но при этом разрушающая основы соборности. Идеологи новой элиты делают ставку на иррациональную чувственность, обличая рациональность как признак буржуазности; тем самым «праздничность» связывается с сексуальными отклонениями, употреблением наркотиков, групповыми формами карнавализации сознания²²⁹, что непосредственно характерно для мнемно-нейтральных праздников. Для мировой практики коллективные формы алкоголизации, а также карнавальность стали очень популярны, что и доказывает заинтересованность элит в распространении новой «праздничности» в массовой культуре и коммуникативном пространстве СМИ. Поскольку именно эта форма ориентирована на чувственную свободу и максимально экономически прибыльна для продавцов «празднично-праздной» атрибутики. «Новая “праздная” праздничность» подразумевает расслабление и стихийность «повседневности», не подчиняющейся рациональным ценностным мотивам. Чувственная праздничность формирует человека потребителя, который стремится превратить «повседневность» в досуг. «Обыденность» праздника означает доминанту экономической ценностной системы в праздничном событии и соответствующую экономическую выгоду от такого рода праздников. Эта праздничность способствует, с одной стороны, раскрепощению эмоциональной сферы и актуализации прав на индивидуальную чувственность (что составляет концептуальную основу индивидуализма), а не прав социальных и политических. С другой стороны, акцент на чувственности и эмоциональности вытесняет сакральную идею праздничности как транс-

²²⁸ Маркузе Г. Разум и революция. С-Пб.: ВЛАДИМИР ДАЛЬ, 2000. 541 с.

²²⁹ Панарин А.С. Искушение глобализмом. 381 с.

цендентной коммуникации, а концентрируется на получении «удовольствия», которое человек испытывает в процессе отдыха, досуга. То есть праздник становится праздным и пустым досуговым мероприятием, сменяющим рутину обыденности повседневного досуга или рутину бессмысленного труда, направленного на получения финансов для обеспечения досуга. Трансцендентность «праздничности» как опыт, требующий усилия и напряжения «повседневности», перестает быть массовым и остается только в практике религиозных праздников.

С другой стороны, в такого рода «праздном празднике» укрепляются ценностные установки на материальный комфорт и чувственность, на которые люди стараются ориентироваться в повседневности. Соответственно, человек начинает видеть цель повседневной практики в удовлетворении чувственных потребностей не только в праздник, но и в условиях повседневности. Ценность чувственности ставится выше норм морали, а поэтому социальную и политическую неудовлетворенность пытаются «снять» чувственным праздником (карнавал, фестиваль фейерверков, праздник пива, день варенья, массовые «гулянья»).

С одной стороны, формирование чувственности как ценностной доминанты осуществляется посредством технологии праздников, поддерживаемой идеалами мультикультурализма. Все меньше остается общенародных и национальных праздников, а создаются и поддерживаются локальные этнические и религиозные традиции, способствующие дифференциации общества на мелкие и разрозненные группы, в которых чувственные интересы ставятся выше рациональности. «С крушением крупных суперэтнических государств и суверенитетов возникает тенденция подмены социального дискурса, направленного на решение социальных проблем, этноцентричным дискурсом, касающимся проблем расы и цвета кожи, племенных счетов и застарелых обид, ...языческих эмоций»²³⁰.

С другой стороны, в самой праздничной технологии культуры потребления происходят существенные изменения, и праздничный обряд лишается са-

²³⁰ Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Русский Национальный Фонд, 2000. 381 с.

крального ядра, способствующего построению ценностной иерархии, а также способности к альтруизму и жертвенности. Сакральный центр «праздничности» как «всеобщего» замещается «единичным» индивидуализмом и эгоцентризмом, проявленными исключительно в стремлениях к богатству, благополучию, благоденствию и здоровью. «Там, где подорваны морально-религиозные, ценностные основания жертвенности как таковой, невозможны ни экономика накопления, ни культура, вынашивающая долгосрочные идеи и замыслы. Культ чувственных удовольствий неизменно означает культ сиюминутного и принесение ему в жертву истинных стратегических интересов»²³¹. В глобальном коммуникативном пространстве глобалисты взамен суверенитета народа предлагают ему различные средства символического удовлетворения чувственности, прежде всего сексуальной. Таким образом, основной манипулятивный механизм, осуществляющий в современных праздниках подмену праздничности на праздность – это провокация конфликта между «социальной, гражданской ипостасью личности и ее телесной ипостасью».

Возвращаясь к теме туризма как праздничности, проанализируем технологию сакрализации туризма в сопоставлении с христианским праздником. Уже на первом этапе поражает статистика путешествий. Так, если в 1950-е годы количество туристов в мире составляло 25 млн. человек, а оборот туристской индустрии – 2,1 млрд. долларов США, то, согласно данным Всемирной туристской организации (ЮНВТО²³²), в 2007 году было зарегистрировано уже 898 млн. поездок с оборотом около 733 млрд. долларов, а к 2020 году (согласно прогнозу ЮНВТО), количество путешественников достигнет 1,6 млрд. человек. Распространение идей и идеалов глобализма и культ человека-потребителя осуществляется благодаря сакрализации туристической деятельности как особой формы праздника, которая в большей степени мотивируется идеей чувственной раскрепощенности и чувственной свободы. Туризм с идеей праздности подменяет праздничность. Как специфическая деятельность, туризм постулиру-

²³¹ Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Русский Национальный Фонд, 2000. С.80

²³² <http://www2.unwto.org/ru/search/node/статистика>

ет отсутствие прагматической и целенаправленной деятельности, связанной с временными переездами людей на новые территории с целью получения отдыха, оздоровления, обучения, карьерного роста, но при условии собственного финансирования и без получения дохода или прибыли. Данное определение свидетельствует о доминантной практике во время туризма, а именно – потреблении, а также праздном времяпрепровождении.

Очевидно, что выбор туристического направления в большинстве случаев продиктован максимальным желанием граждан реализовать полноту чувственных ощущений (O1-inclusiv), что подтверждает идею массовой популяризации и раскрепощении чувственности. Особо показательной была ситуация с открытием в июле 2016 года турецких пляжей для россиян после отмены президентских санкций на отдых в Турции. С одной стороны, в прессе активно шла пропаганда гражданской солидарности и возмущения убийством российских летчиков турецкими военными, с другой – перевешивало желание комфортно, чувственно и недорого отдохнуть. Поэтому российских туристов, уехавших в Турцию несмотря на общественные призывы не посещать страну было много. Даже декларация уехавшими туристами своей аполитичности свидетельствует о низкой иерархии гражданских ценностей по отношению к частным и повседневным интересам. А значит, и подлинная праздничность, требующая соборности, также утрачивается. То есть очевидным становится конфликт частных и политических интересов, в котором политические идеалы проигрывают.

Проводя аксиологический анализ туристической культуры как системы идеалов, приходим к выводу, что в этой сфере предлагаются следующие ориентиры: культ денег, культ благосостояния, ценность здоровья, ценность путешествий и комфорта, ценность самореализации и индивидуализма, ценность конкуренции и соревновательности, ценность свободного времени за счет уменьшения трудового времени, что непосредственно ярко демонстрирует теорию А. Маслоу об иерархии человеческих потребностей в структуре концепции «человек-потребитель».

В то же время, учитывая модель праздника как «перехода» на новый этап развития, связанный с обновлением или закреплением ценностных ориентиров, проведем сравнительный анализ технологий туристического путешествия как праздника и обрядовой стороны христианского праздника.

В христианском празднике конструирование СКПР (социокультурной призмы реальности) в памяти человека связано с антропологической идеей построения иерархии тела–души–духа, контролируется духовное развитие личности, удерживается также и социальный аспект, предполагающий социализацию и инкультурацию в определенное сообщество. Благодаря технологии праздника конструируется модель символического «перехода» в «Небесное Царство» – духовный мир в ситуации «здесь и сейчас». Туризм, построенный на идеологии «человека-потребителя», ориентированного на материальные ценности, также обеспечивает переход, но только фактически на основе телесного перемещения, этот переход не затрагивает антропологические изменения, связанные с иерархией духовного и душевного развития, а связан с переездом человека в «райское место».

Сравним христианский праздник-переход и туристическую поездку как праздник по следующим критериям, вытекающим из структуры формирования запоминающегося сообщения в памяти человека: 1) последовательность действий, 2) базовые транслируемые ценности, 3) способ построения иерархии ценностей, 4) цель обрядов и ритуалов, 5) наличие и цель соборной коммуникации, 6) вербальные и визуальные тексты, знаковая символика, 7) способы эмоционализации и воздействия на веру.

Рассмотрим первое действие – подготовку к празднику. Обрядовая сторона туристической поездки на сегодняшний день складывается из следующих составных частей: подготовительная часть – выбор пункта назначения, обеспечение финансовой базы для поездки, приготовление вещей, которые человек собирается использовать в поездке. Повседневность особо не регламентирована с единственным исключением, что человек может ограничить чувственные удовольствия, если на них необходимо затратить дополнительные финансы,

предпочитает сберечь денежный ресурс, чтобы потратить его в поездке. Таким образом на данном этапе доминирует финансовый интерес, поскольку, исходя из этого, происходит «оценка» и выбор того места, куда человек желает отправиться. На этапе общения с туроператором базовыми критериями при выборе места чаще всего являются финансовые возможности заказчика и уровень предлагаемого комфорта, то есть поведение полностью мотивировано установкой человек – потребитель услуг. При подготовке к поездке обыватель также изучает информацию, связанную с особой привлекательностью пункта назначения, а также тех чувственных удовольствий, которые можно там получить. Таким образом, человек моделирует в своем сознании будущую реальность и предвкушает чувственные ощущения, фактически выстраивая коммуникативную символическую связь с чувственным миром телесности. Происходит процесс самосознания через чувственный аспект.

Подготовка к христианскому празднику также начинается задолго до самого события, а поэтому здесь уместно говорить об изменениях в повседневности, организованной ритмами праздника. Своеобразная предпраздничная повседневность строго ритуализирована правилами «поста». Не случайно слово «пост» используется во многих значениях: внимательная напряженная работа, дежурство, военный караул.

Пост – это особый устав для ограничений бытовой культуры повседневности, более того, в году больше половины дней, организованных по уставу поста. Постные дни предполагают наличие ограничений в различных коммуникативных практиках. Под запретом в пост находятся практики, ориентированные на излишнюю чувственность и телесную расслабленность: увеселительные мероприятия с повышенным уровнем эмоциональности и зрелищности, пища животного происхождения, секс. То есть фактически речь идет о практике контроля над чувственностью. В то же время в пост предлагается участвовать в делах милосердия и благотворительности: финансы, которые появились в результате экономии на увеселительных мероприятиях и дорогих продуктах, отдавать в пользу малоимущих в том или ином виде помощи и поддержки. Таким обра-

зом, если при подготовке к туристической поездке дополнительные финансовые средства необходимы для будущих увеселений, то в случае христианского праздника дополнительные финансовые средства направлены на дела милосердия, и все отдаются другим людям, что способствует консолидации социума, а также осознанию своей причастности ко «всеобщему» коллективному началу.

В пост также рекомендуется усилить чтение Священных книг и практиковать опыт молитвы, в которых помимо трансцендентного «выхода» присутствует рациональное объяснение принципов повседневной практики. Фактически задача поста заключается в максимальной концентрации сознания на анализе опыта построения повседневности в соответствии с духовными законами бытия. В пост также происходит моделирование коммуникативной связи с Абсолютным началом посредством чтения специальных духовных текстов. Человек в процессе самоотвержения настраивается на коммуникацию с трансцендентной реальностью. Происходит процесс «самоосознавания», самоидентификации благодаря оценке собственных поступков через призму священных законов. Этот процесс построения повседневной практики на основе священных законов и отказ от действий, нарушающих эти законы, называется в религиозной христианской практике покаянием, то есть осознанным изменением своих духовных ориентиров и соответствующей телесной деятельности. Таким образом, пост – это коммуникативный опыт осознанной повседневности как бытийственной структуры. Поэтому именно в пост человек осуществляет соединение различных слоев бытия, связанных с трансцендентной, социальной и личностной практикой. Сложный труд по синхронизации этих составляющих и осуществляется в период поста. Все ограничения поста ориентированы на энергетическую концентрацию человека и целенаправленное использование всего энергетического потенциала для реализации поставленной цели. При этом эта энергия непосредственно связана с самим человеком, в то время как в празднике-туризме энергия, которая сохраняется для того чтобы ее потратить в поездке, материализована исключительно в денежном эквиваленте.

Второй этап в празднике-путешествии – сама поездка, ожидать которую человек может в течение года, а поэтому ожидание мотивирует финансовую деятельность в течение года, вершиной которого становится своеобразный «переход» в новую реальность. Ритуал перемещения на транспорте – это своего рода необходимый элемент перехода в «райское место». Не случайно, что самыми востребованными местами туристических поездок являются морские курорты или природные заповедники. Образ природного «рая» является вожделенным пунктом назначения, а потому и реклама таких поездок строится на представлении и демонстрации «райской жизни» в полноте её телесности, полной комфорта и удовлетворения первичных потребностей. Человека в «райском месте» встречают услужливые работники отелей, комфортные условия проживания, чистая природа, все возможности для получения питания и восстановления физического здоровья. Организацией отдыха занимаются специальные службы, которые, с одной стороны, предоставляют свободу выбора мероприятий для отдыхающих, с другой стороны, эту свободу ограничивают возможностями перемещения туристов, финансовыми возможностями, а также набором мероприятий, в которых отдыхающие получают разнообразный чувственный опыт и ощущения. Но сохраняется иллюзия свободы выбора в очередности получения чувственных удовольствий.

В христианском празднике обрядовость не предполагает выбор очередности событий. Ритуал канонизирован, и его последовательность сохраняется более полутора тысяч лет. В рамках литургийного действия и церковных служб все движения строго предписаны по времени. Вечерняя служба может длиться от 2-х до 5 часов, а утренняя от 1,5 до 3 часов в зависимости от статуса храма: приходской (городской) или монастырской. Коммуникативное пространство формируется как сакральный диалог между соборным коллективом церкви и трансцендентной реальностью Бога. Поэтому вся вербальная составляющая праздника организована как обращение к Богу, а ответные реплики от Бога моделируются через чтение Священных текстов и саму символическую жертву Евхаристии, явленную в ритуале алтарного священнодействия.

Религиозный праздник предполагает варианты бифуркационного перехода либо действенного формирования новых ценностей. Бифуркационный переход связан с переосмыслением собственных поступков по отношению к базовым религиозным ценностям и появлением мотивации для изменения повседневной практики уже в соответствии с религиозной системой идеалов. «Подарком» в таком случае выступает само состояние уверенности в истинности выбранного пути и внутренняя гармония с миром.

Туристическая поездка также влечет за собой определенные изменения. С одной стороны, запечатлены в фотографиях моменты радости от отдыха и чувственных наслаждений. Эти фото или декоративные сувениры становятся знаками «иной», райской свободы и чувственной раскрепощенности. Но при этом повседневность становится еще более неприятной и серой на контрасте с чувственной свободой, что приводит к корректировке повседневности и поиску чувственных наслаждений в быту через использование привлекательных вещей и гаджетов. Таким образом, укрепляется в сознании идеология человека-потребителя.

Надо отметить, что экономически-хозяйственная и поведенческая сторона праздника как своеобразная «повседневность праздника» способна трансформировать представление людей об опыте коллективной коммуникации как формы трансцендирования. Например, в ритуале православного праздника предполагается телесное напряжение в статичной молитвенной позе. В туристической поездке, напротив, предполагается чувственное расслабление.

Христианский праздничный ритуал организует возможность получения опыта трансценденции посредством символической интерпретации праздничных событий по отношению ко «всеобщему», при котором человек осознает свою включенность в общий символический коммуникативный процесс богособщения. В туристической поездке чувственное удовольствие оплачивается клиентом, тем самым акцентируется его финансовая состоятельность как основа чувственной телесной раскованности-свободы, часто выходящей за рамки

моральных норм, что приводит к потере ценностей патриотизма, жертвенности, альтруизма. Для человека значимым становится его «эго».

В то же время внедрение в бытовую культуру религиозной жизни практики торговли и «паломнического» туризма приводит к замене «праздничного» опыта трансценденции на опыт туристического чувственного перемещения из одного места в другое, с сопутствующей покупкой символических сувениров, привозимых из «святого места». И, как следствие, происходит потеря практики «соборности» – необходимого условия для переживания трансцендентного опыта в процессе коллективного коммуникативного единения «во всеобщем» или синергии.

Вопросы реализации первичных потребностей находятся в сфере интересов организации хозяйственной стороны жизни, а соответственно и экономических интересов, поэтому надо сказать, что доминанта экономических ценностей в празднике–путешествии фактически «оповседневнивает праздник». Моделируя симулякр «праздничности», человека погружают в более комфортную повседневность, при этом происходит трансформация СКПР в сторону ценностей человека-потребителя и уход от трансцендентной составляющей праздничности. Таким образом, туризм – это «праздник эпохи глобализма», несущий ценности потребительской культуры и находящийся под влиянием экономики. Сфера хозяйствования как некоторое энергичное пространство, обеспечивающее телесную жизнь, является основополагающей структурой повседневности. Доминанта ценностей материальности в празднике свидетельствует о его «оповседневновании», то есть потере духовной сакральной практики, ориентированной на ценности «всеобщего», в рамках которого происходит нравственное становление и социализация личности.

Праздничный календарь христианской традиционной культуры представляет собой образец диалектического тождества праздничности и повседневности. В ритуалах повседневной практики предлагается строгая координация энергетических затрат, необходимых для обеспечения жизни и рационального осмысления мира, в то время как в праздник допускается иррациональность и

эмоционализация как способ усиления рациональной коммуникации для получения трансцендентного опыта и обновления системы культуры личности и культуры социума. Таким образом, праздничная христианская традиция, гармонизируя праздничное и повседневное, позволяет соединить рациональное и иррациональное познание, тем самым создает устойчивость и обеспечивает стабильное развитие культуры социума и личности.

При этом надо отметить, что ценности, навязываемые туристической пропагандой (любовь к развлечению и стремление к комфорту), приводят к эрозии трудовых и бытийных ценностных установок этноса, никогда не ставившего эти идеалы на первое место. Это способствует разрушению и размыванию традиционных ценностей и, как следствие, уничтожению духовных скреп национальных и этнических культур, исторически сформированных в процессе хозяйственно-трудовой деятельности (функция «повседневности»), осмысленной с точки зрения общих духовных целей (функция «праздничности»).

Глобализационная тенденция «овеществления» всех ценностей распространяется и на экзистенциальные потребности человека в познании трансцендентного пространства, которые непосредственно реализуются в традиционном празднике. Этот духовный экзистенциальный порыв к трансцендентности замещается идеей «смены места». Человеку предлагается выйти за рамки повседневности, но при этом не актуализировать трансцендентные потребности и способности, а удовлетворить свой познавательный интерес новыми чувственными впечатлениями и ощущениями от смены визуальной картины повседневности. Таким образом, происходит «овеществление» идеи трансцендентной реальности, которая теперь явлена в чувственном опыте. При этом большей популярностью пользуются туры на море и в тропические страны, эти путешествия представляются как обретение «потерянного рая», что непосредственно основано на архетипах человечества, символизирующих трансцендентное стремление в «райское место». Именно архетипичностью мышления можно объяснить такую тягу людей к морскому отдыху, если учесть, что процент оздоров-

ления не так уж и высок, напротив, люди получают множество других незнанных заболеваний. По данным врачей, существует более 12 позиций противопоказаний для морского отдыха. Таким образом, туризм предлагает симулякр праздника, на практике оборачиваясь праздностью. Духовная гармонизация человека и его личностное начало замещается ценностями здоровья и релаксации. Происходит подмена традиционных идеалов ценностями глобализированного мира, живущего по принципу денежного товарообмена. А в этом случае границы праздника размываются, он действительно становится духовно пустым, формой манипуляции и экономической выгоды, а человек в нем – «праздным» или биосоциальным существом.

Современные тенденции увеличения экономической прибыли от сферы туризма более убедительно доказывают правомерность рассмотрения экономических ценностей и идеалов глобализации в качестве доминирующих и определяющих субкультуру туризма. «Праздность» как характеристика сферы отдыха в культуре глобализма предполагает «овеществление» в чувственном опыте трансцендентных экзистенциальных потребностей человека, тем самым происходит манипуляция людьми посредством чувственных наслаждений, заменяющих человеку стремление к духовной самореализации. Феномен праздника в глобальной культуре воспринимается как очередная форма отдыха или симулякр, лишенный сферы трансцендентной коммуникации. Таким образом, характерной чертой развития культуры в эпоху глобализма может быть названа «праздность» как материализованная или «овеществленная» форма трансцендентности, предполагающая наличие внешнего управления в рамках экономической системы. Также популярна мнимо-нейтральная модель праздника, предполагающая доминанту сиюминутных интересов и потерю социальной памяти. В эпоху глобализации изменяется сама антропологическая парадигма, поскольку в трансгуманизме ведущим признается биологическое начало в человеке, а поэтому чувственность признается как высший принцип свободы.

Фактически потеря «праздничности» приводит к опустошению повседневности как ценностно ориентированного труда, понимаемого как творчест-

во. Повседневность наполняется иллюзорными знаками и символами праздничной культуры, при этом транслируется только чувственная модель восприятия мира. То есть, если подлинная праздничность, ориентируясь на идеалы вечности и константности, задает цель и проект будущего, то в случае псевдопраздничности акцентируется внимание на сиюминутных интересах и локальных практиках повседневности. Подлинная же праздничность призвана способствовать «экзистированию»²³³ в будущее, а тем самым и формировать ощущение полноты бытия. Полнота бытия здесь рассматривается как образ человека или культуры как энергетической системы, которая наполняется за счет энергии «всеобщего» в процессе взаимодействия «единичного» или личности и «всеобщего» или коллективного духа, или Абсолютного начала. В противном случае энергетическая система культуры замыкается, изолируется, а люди становятся донорами, стремящимися, подобно наркоману, получить немного чувственного удовольствия, отдав за это свои силы, время и жизнь.

Результатом такой гонки за удовольствиями становится разрушение разумной рациональности, формирование индивидуализма и осознание себя через чувственность, а не через духовные качества. При этом гипертрофируется идея ценности частной жизни, а по существу происходит популяризация индивидуализма как культа глобализации.

Противопоставить такой модели возможно только централизацию власти и придание более высокого статуса общественным духовно-патриотическим интересам перед частными чувственными интересами повседневности. Процесс культуuroобразования не может находиться в частных руках. Пагубность этой практики уже сказалась в России в период Серебряного века, идеологически подготовившего революционный переворот. А также в период 90-х годов XX века.

На сегодняшний момент православная аскетика поста пугает многих сторонников эмансипированной чувственности, тем не менее эта аскетика лишь одна сторона процесса. Задача христианской традиции состоит в гармонизации

²³³ *Хайдеггер М.* Бытие и время. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. 332 с.

рационального и иррационального. При этом свобода осознается на пересечении этих двух составляющих. Свобода декларируется в духе, при этом тело освобождается от чувственной зависимости. Соотношение праздничности и повседневности в какой-то степени может быть представлено и метафорически в образе соотнесенности духа и тела. Своеобразным коммуникативным пространством выступает человеческая душа, определяющая интересы духа и плоти и ставящая их в иерархически подчиненные отношения в процессе внутреннего диалога. Если тело как символ повседневности есть пространство, обеспечивающее жизненной энергией и связывающее дух с окружающим материальным миром, то праздничность как символ человеческого духа, соединяет человека с миром реальным и трансцендентным, то есть миром вечных и константных истин, обеспечивающих стабильность и устойчивость всех функций организма и повседневности. Принимая эту образность, можно увидеть праздничную христианскую традицию как иерархически строгую систему правил, создающих основу и целеполагание для жизненной практики и развития бытовой культуры как системы. Христианские праздники (как и любой религиозный праздник) выполняют функцию сакрализации и стимуляции процесса символического богообщения в пространстве повседневных телесных практик. Коммуникативное пространство религиозного праздника – это личностный и соборный трансцендентный диалог с Богом, который должен распространяться на всю повседневную практику в процессе символического обоснования всех практико-телесных действий. В то же время в культуре потребления, напротив, воссоздается личностный диалог со своим «Я» через посредничество вещей и технологий.

Повседневность как практика реализации религиозных ценностей в бытовой хозяйственно-трудовой деятельности фактически становится элементом единого процесса, в котором праздничность в своем кульминационном моменте – таинстве, привносит эти ценности в культуру. Внешняя декоративно-символическая атрибутика бытовых предметов сохраняет в памяти основные ценности, картину мира, высшие смыслы бытия.

И телесность и духовность одинаково ценны и значимы практически во всех религиях, но при этом акцент ставится на доминанте духовных ценностей, актуализирующих духовное начало в человеке. В современной же картине глобализма и в культуре потребления наблюдаются прямо противоположные тенденции: материальные ценности затмили духовные. Более того, плоть или телесность рассматривается как темница чувственности. Поэтому чувственность выпускают на свободу, но цена этой свободы – максимальная растрата телесной энергии, при отсутствии практики, ориентированной на преобразование потенциальной энергии, объективации ее в духовно-ориентированной деятельности. Другими словами, человек растрчивает свой творческий и физический потенциал на актуализацию своей телесности и чувственности, при этом нравственно деградирует, поскольку не получает опыта духовной жизни как объективации духовных ценностей в повседневности.

Если рассматривать «праздничность» и «повседневность» в эпоху глобализма, то отметим, что доминирующий приоритет чувственности, распространившийся как на праздничность, так и на повседневность, приводит к необратимой потере практики духовной жизни, которая построена на максимальном ограничении чувственных желаний. Программа раскрепощения чувственности началась еще в эпоху Ренессанса, что стало основой для развития буржуазной экономики и системы хозяйствования – частнособственнической, индивидуалистской. То есть индивидуализация чувственности человека привела к изменению повседневности и появлению нового экономического и политического строя. В пределе развития этой индивидуальной чувственности общество пришло к концепции трансгуманизма, где человек является «биосоциальным существом», лишенным духовного начала.

В российской культуре благодаря строго контролируемой системе соотношения «праздничного / повседневного» чувственность всегда находилась в подчинении моральному и нравственному долгу, а принципы социальности и интересы социума ставились выше частных интересов. В интересах глобализма, напротив, актуально формирование чувственного космополита с активным

«либидо». В этом случае происходит атомизация социума, который уже легко управляется экономическими элитами посредством расширения сферы чувственных удовольствий. Таким образом, проект глобализации предполагает осуществлять управление людьми средствами низведения их на уровень «животной нравственности» и манипуляции посредством предоставления или лишения чувственных удовольствий. Таким образом, технология смешения границ праздничности и повседневности для глобализма является инструментарием власти и манипуляцией сознанием. Праздничность становится «симулякром», праздностью, а повседневность стремятся сделать «праздной» либо загнать в ритуал «обыденности», актуализируя ценность досуга.

Технология манипуляции чувственностью строится на виртуализации восприятия мира. Человек максимально привязывается к технологическому процессу, абстрагируясь от связей с той природной и окружающей социальной средой, в рамках которой происходит его становление и формируется повседневность. Современное виртуальное пространство – это по сути подмена опыта трансценденции.

Формирование праздничных симулякров осуществляется за счет лишения языка национальной ментальности, содержащейся в литературных текстах, а также за счет лишения праздничного мироощущения, получаемого в гармонизации чувственного и рационального. Для этого главным образом изменяется коммуникативное пространство современной культуры. Так, согласно А.С. Панарину, доминируют новые средства коммуникации, исключаяющие возможность внутреннего сосредоточения, рефлексии и интерпретации увиденного через слово. И этим критериям соответствуют детективные сериалы, мыльные оперы, само телевидение, современная дискотека и все виды развлечений. При этом перечисленные формы непосредственно связаны с «праздностью». Соответственно противостоянием чувственности может служить только восстановление подлинной «праздничности», гармонизирующей рациональное и иррациональное начало в человеке и способствующей стабилизации коммуникативной связи с внешним миром.

Современная глобализационная экономика повседневности ориентирована на дифференциацию мирового пространства таким образом, что максимальное количество телесно потребляемой жизненной энергии должно быть сосредоточено в странах «первого мира». Остальные страны объявляются отстающими и, соответственно, научный потенциал этих стран не включается в общую мировую «копилку». Фактически страны «первого мира» стремятся к «праздности», но теряют тем самым подлинную технологию «праздничности», а жизнь в странах «третьего мира», во многом напоминая рабский труд, более близка к принятию технологии архаического (религиозного) типа «праздничности». Не случайно именно религиозная концепция праздника в странах «третьего мира» становится наиболее актуальной, поскольку опыт трансценденции не зависит от уровня благосостояния человека, а, напротив, проявляется в сложных и напряженных условиях жизни. В то же время популяризация ценности потребления искажает культуру стран «третьего мира» и дифференцирует население по экономическому признаку, а также по религиозно-конфессиональной принадлежности, разрушая социокультурную стабильность.

В этих условиях сохранению социокультурной системы может помочь только консолидация людей относительно собственных традиций и праздников, в которых присутствует элемент «праздничности», предполагающий собранность и коллективную синергию, способствующую формированию общей цели развития.

Вернуться к подлинной «повседневности» как творческому труду, дающему ценность будням, возможно только через восстановление подлинной «праздничности», в основе которой находится сакральный опыт трансцендентной коммуникации с Высшим смыслом культуры. Глубочайший парадокс культуры в том, что «для готовности воспринимать объективную истину нужна вера, верующий тип сознания является социокультурной базой науки»²³⁴.

²³⁴Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Русский Национальный Фонд, 2000. 341 с.

Особенность псевдопраздничности и псевдоповседневности в том, что и та и другая сфера построены на базе виртуальной коммуникации. Символическая удовлетворенность потребностей и символическая удовлетворенность праздничностью конструируется в пространстве информационных технологий. В то же время именно реальные действия и коллективная практика способствуют формированию подлинной праздничности и подлинной повседневности. Отсутствие в человеке вечных и фундаментальных истин, веры, связывающих его с идеей вечности и вечной жизни, способствует погружению в виртуальный мир и страху перед миром реальным. Потребность синтеза веры и знания с новой силой актуализируется в эпоху глобализации. И этот синтез находится в основании восстановления подлинной праздничности, предполагающей наличие культуротворчества, а также своеобразных культурных взрывов. Стабильность государственных систем, построенных на синтезе рационального и иррационального, подтверждается историческими примерами – Древний Рим (500 лет), Византия (1000 лет). Удержание системы в координатах «праздничности / повседневности» предполагает наличие контроля над чувственной сферой, которая в повседневной практике осознанно ограничивается жесткими рамками символического детерминизма, а в период праздника высвобождается, но в строгом иерархическом подчинении сакральной чувственности и духовности. Таким образом, в процессе управления биологическим и животнотелесным началом человека объективируется матрица «праздничности / повседневности».

Коммуникативное социокультурное пространство праздника регулировалось благодаря организации событий, позволяющих на знаково-символическом уровне объединить усилия всех граждан в единое смысловое пространство. Примером тому символический язык конструкции Колизея, в основе которой геометрическая форма овала как гармонии двух центров. В то же время Колизей являлся, по сути, сакральным местом, в котором осуществлялось зрелищное жертвоприношение во благо государства. Таким способом уравнивалась чувственно-эмоциональная потребность, коммуникативная потребность и система духовных ценностей культуры как идеи служения богам и Юпитеру (сим-

волицеский знак Юпитера – круг – был воссоздан на тенте, покрывающем арену Колизея). Но самым важным в этом событии было собрание в одном месте большого количества людей, которые в переживании совместной синергии получали трансцендентный опыт праздничности.

Современная культура, частично воспроизводя технологии древних языческих празднеств, воссоздает средствами массовой информации праздничное коммуникативное пространство. Но это пространство уже предлагает виртуальную общность, поскольку в реальности люди находятся в своих локальных точках, хоть и все смотрят на общее зрелище. В том же Колизее существовала и обратная связь зрителей и выступающих: зрители управляли судьбами гладиаторов. Этот судьбоносный акт объединял народ и давал дополнительный синергийный эффект, который никакими средствами в цифровом пространстве невозможно воссоздать.

СМИ также «питают» народ зрелищно-жертвенными темами для объединения людей на смысловом и символическом уровнях, при этом анализ программ телепередач вполне доказывает, что по сию пору актуальна древнеримская идея «хлеба и зрелищ»: много юмористических программ, зрелищных фильмов с кровавыми жертвами и кулинарных программ. При этом физически и материально все коммуниканты остаются разрозненными и анонимными. Коммуникация осуществляется в иллюзорной реальности, оторванной от действительности, что в свою очередь усиливает центробежные силы, разрывающие материальную структуру социокультурного пространства на изолированные части. Таким образом, современные СМИ создают иллюзию вечного праздника, лишая его основных коммуникативных и синергетических функций, превращая реальную повседневность в «псевдоповседневность». Другими словами, человек лишается реального телесного участия в празднике, лишается коллективной синергии, поглощаемый виртуальной реальностью.

В то же время использование технологий языческих массовых праздников известно как манипулятивная стратегия. Тут-то и возникает праздник как массовое действо времен Рима, Парижских коммун, нацистской Германии и т.д.

В этот список можно включить и массовые спортивные зрелища, на которые при современном дефиците бюджета закладываются немалые суммы, сравнимые с расходами на СМИ (90 млрд. рублей на спорт и 77 млрд. рублей на СМИ в гос.бюджете 2017 года (99 млрд.р на культуру и кинематографию сравнимо с затратами на спорт)). Особо финансово затратным мероприятием была организация Всемирного чемпионата по футболу в 2018 году (Мундиаль).

В последние годы в России возрастает стремление создавать гигантские торжества и гуляния, особенно в Москве, а также парады, приуроченные к памятным датам 1 мая, 9 мая. С одной стороны, эти праздники оживляют жизнь городов как в культурном, так и в экономическом плане, но при этом в них много искусственности, которая находится в отрыве от реального субъективно-личностного опыта молодежи, его духовного мира и шкалы ценностей. Сильный эффект акции «бессмертный полк» объясняется тем, что смыслы, передаваемые в акции, затронули каждого гражданина, были всем понятны, но помимо этого здесь был опыт трансцендентности как праздничного ритуала поминовения ушедших в «иной мир». То есть момент перехода из одной реальности телесности (семиосферы) в другую семиосферу духовности, сконструированную в празднике, еще раз свидетельствует, что у людей велика потребность переживания «праздничной коммуникации» как формы осознания границы духовного и материального мира в любых трактовках понимания духовности. Более того, особенно важным становится процесс культурного со-творчества, когда каждый из участников праздника осознает вложенную им лепту в общее пространство и ощущает свою сопричастность. Напротив, виртуальная реальность лишает человека именно этой со-бытийности и со-причастности к сакральному и синергийному торжеству. Человек лишается того энергийного наполнения, а как следствие, и обновления жизни в гармонии с общей социальной системой. В случае виртуальной реальности интересы общего никаким образом не могут стать выше интересов частных. Исключительно совместная праздничная синергия позволяет добиваться такого эффекта единения в совместном действии, которое регулируется в едином ритме и в общем символиче-

ском пространстве. Отсутствие опыта приобщения к культуuroобразующим константным ценностям-идеям, нивелирует праздничность коммуникации, придает ей характер повседневности или «псевдопразднично» праздной пустоты даже при всей ярко-красочной символической атрибутике.

Рассуждая о возможных путях развития культуры, в которой телесно включенная праздничная коммуникация заменяется на искусственную внетелесную виртуальную модель коммуникации – «симулякр», вероятнее всего можно будет наблюдать процесс усиления зрелищной и манипуляционной компоненты, позволяющей объединять массы на уровне как сознательного, так и бессознательного чувственного восприятия.

В то же время, говоря о моделировании управляемого бифуркационного перехода, надо сказать, что пассионарии культуры, по ёмкому выражению Л.Н. Гумилёва, ориентированы на организацию локальных праздников, в которых масса участников не превышает возможностей коммуникативного пространства, в котором возможно обеспечить когерентность коммуникативных каналов для создания синергийного эффекта.

В бытующих социологических концепциях, определяющих «Индекс развития человеческого потенциала», в качестве одного из коэффициентов предлагается рассматривать коэффициент дифференциации индекса дохода, который определяет степень экономической дифференциации стран или регионов. Согласно этому индексу, важное значение уделяется подсчету процента от дохода, который человек может потратить на проведение отдыха и досуга, то есть предполагается потратить деньги на организацию своей праздничной культуры, одной из функций которой является релаксация как условие восстановления здоровья, о котором также указывается в «ИРЧП». Акцент здесь ставится именно на физическом здоровье, которое человек стремится поправить в минуты отдыха. Таким образом, целью современных праздников в большей мере становится получение развлечения, разрядка, восстановление здоровья. Возвращаясь к значению «пустой», отметим, что незаполненной и действительно «пустой» остается область духовной коммуникации, которая является необхо-

димым структурным элементом праздника, а поэтому в праздновании наблюдается феномен «праздности» в значении «безделие» и релаксация физического тела при полном отсутствии интеллектуальной работы и символического конструирования трансцендентного пространства.

Но, согласно народной мудрости, «свято место пусто не бывает»: духовная пустота праздника замещается предлагаемыми идеалами глобализма, которые устроители праздников и организаторы предоставляют потребителям в качестве услуги. На первый план выходит манипуляционная составляющая праздничной культуры, а праздник становится формой популяризации ценностей глобализма.

В современных условиях глобализационных процессов, влекущих за собой размывание национальных и этнических идентичностей, необходимо решать безотлагательно вопросы духовно-нравственного воспитания молодого поколения. Формирование патриотического самосознания осуществляется в процессе национально-культурной идентификации, которая непосредственно должна быть под пристальным вниманием культурной политики России, поскольку составляет основу стратегии развития на ближайшую перспективу в условиях информационной войны²³⁵.

Изучение специфики процесса инкультурации в пространство отечественной культуры и его сущностных составляющих позволяет выделить наиболее эффективные формы идентификационных процессов, которые могут быть востребованы в современных условиях развития России. Так, в трудах У. Коннора указано, что идентичность в границах нации неотделима от идеи свободы, символ которой представляет суверенное государство²³⁶. Опираясь на ранее изложенные теоретические модели, рассмотрим коммуникативное пространство культуры как процесс идеалообразования. Напомним, что человек конструирует свою семиотическую реальность, через призму которой уже непосредственно

²³⁵ Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года. Утверждена Указом Президента Российской Федерации от 12 мая 2009 г. № 537

²³⁶ Коннор У. Нация – это нация, это государство, это этническая группа, это ...//Этнос и политика. М.: УРАО, 2000. С. 61.

входит в контакт с миром. Таким образом, личность одновременно осознает существование двух коммуникативных пространств: чувственно-осязаемого и духовного, а основной задачей, которую он решает на протяжении жизни в рамках культуротворчества, является соединение этих двух миров посредством конструирования семиотического коммуникативного пространства. Амбивалентность личности как духовно-телесного существа снимается в процессе символизации. Именно символотворчество позволяет человеку в знаково-символической форме снять противоречие между реальным и идеальным, а потому можно сказать, что это и есть процесс гармонизации личности в пространстве семиосферы²³⁷ культуры, который является итогом идентификационных процессов и их главной целью. Так, согласно В.А. Ремизову, целостность, понимаемая как гармония, конструируется «с целью преодоления противоречий, которые рождаются из многомерности всего сущего»²³⁸. Целостность осознается человеком в рамках коммуникативно-семиотического пространства посредством символического языка, репрезентирующего человеку сущностные основы бытия, которые он «узнаёт» в материальном мире и фиксирует в символах и знаках. Именно эти символы положены в основание идентификационной системы, обеспечивающей духовную связь между всеми членами социума, поэтому для любого социума механизм идентификации необходим как процесс, запускающий кристаллизацию целостной структуры, основанной на семиотической общности. Подобный вывод можно встретить и в высказываниях П.С. Гуревича²³⁹, характеризующего идентичность в качестве психологического механизма, который непосредственно позволяет сформироваться чувству «тождественности человека самому себе, а также ощущению целостности человека»²⁴⁰.

²³⁷ *Гриненко Г.В.* Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М.: МГУ, 2000. 346 с.

²³⁸ *Ремизов В.А.* Социальная экология культуры личности. М., 2004. С. 27.

²³⁹ *Гуревич П.С.* Проблема идентичности человека в философской антропологии (Идентичность человека как философская и научная проблема) // Вопросы социальной теории. 2010. Том. IV. С. 63-87.

²⁴⁰ *Коннор У.* Нация – это нация, это государство, это этническая группа, это ...//Этнос и политика. М.: УРАО, 2000. С.83.

При этом им отмечается, что этот механизм непосредственно актуализируется в процессе восприятия людьми образа своей страны как социальной общности или идеала патриотизма.

Особое внимание в этом контексте уделяется молодому поколению, на которое и направлена культурная политика по формированию патриотических ценностей. Именно этот возрастной период характеризуется высокой степенью нравственных исканий, а поэтому именно в данном возрасте идея патриотизма должна быть раскрыта как нравственная концепция, и не только в особой эмоционально-образной форме, но и в хозяйственно-практическом созидательном труде.

Патриотизм проявляется как нравственное чувство, о котором принято говорить, как о любви к Родине, отечеству, преданности его идеалам, стремлении служить его интересам. В то же время, по мнению, В.М. Межуева, патриотизм – есть «защита правового государства». Но в современных исторических условиях развития России и информационной войны с Западом такая концепция, как идея защиты «справедливого законодательного государства», приобретает значение неоднозначности. Если, согласно В.М. Межуеву, рассматривать патриотизм как идею защиты правового государства, то становится очевидным, что в условиях глобализации именно Европейское общество и США демонстрируют такого рода патриотизм. Соответственно, в ситуации противостояния России и Европы этот образец не сможет быть реализован в силу национальной ментальной особенности – объединяться духовно и организационно в условиях внешней агрессии. Таким образом, для России идея патриотизма более корректно была обоснована философами Серебряного века, поскольку историческая ситуация информационного противостояния России и Запада наблюдалась и в тот период.

Патриотизм на рубеже XIX–XX веков воспринимался как защита духовных ценностей России, сложившихся за её многовековую историю. На сегодняшний день исторический путь Российского государства включил еще формы патриотического воспитания, созданные в Советском Союзе. Более того,

коммунистические идеалы, доминирующие в культуре советского периода и зафиксированные в законодательстве и «кодексе строителя коммунизма», большей частью были основаны на нравственных библейских заповедях: «не убий», «не укради», «почитай отца и мать», «не прелюбодействуй», «возлюби ближнего», «не пожелай дома ближнего своего», «не лги». Поэтому и традиционные обряды, праздники, ритуалы советской культуры были созданы под влиянием христианских религиозных ценностей. Российская ментальность, спецификой которой является восприимчивость русской культуры и способность вбирать лучшие мировые достижения, не уничтожая христианских нравственных основ, в свою очередь вобрала в себя и советские идеалы, создавая высокий нравственный идеал. Именно это наследие, как исторический опыт формирования и идентификации личности, необходимо оберегать и сохранять в современном мире.

Продолжая рассуждения о синтетичности нравственных идеалов России, необходимо рассмотреть праздники советского периода как образец эмоциональной визуализации системы нравственных ценностей. Так отметим, что советские праздники во многих элементах ритуала можно сопоставить с религиозными праздниками. При этом сходные обрядовые формы используются для визуализации и актуализации схожих идеалов и ценностей, в частности ценности соборности или коллективизма. Например, рассмотрим демонстрацию трудящихся, ежегодно проводимую 1 Мая – праздник солидарности трудящихся. Уже в самом названии звучит акцентируемая в празднике ценность. Технически этот идеал разворачивается в активной деятельности, предполагающей движение людей плечом к плечу в колоннах, представляющих профессиональные объединения. Движение процессии, визуализирующей единство верующих, предполагается и в обряде Крестного хода в христианстве. Сходные ценности реализуются в близких по форме ритуалах. Разница только в знаковой символике, которую демонстрируют люди, идущие в колоннах. Более того, еще в древности, например в античном мире, было популярно проведение торжественных шествий, визуализирующих идеалы социального единства, иерархиче-

ской структуры социума. Социальная иерархия или статусная структура социума демонстрировалась посредством системы символов и места, занимаемого в праздничной процессии. Так в древности процессия возглавлялась жрецами, а в советское время процессия возглавлялась деятелями партии; то есть главные идеологи культуры всегда были открыты обществу и ориентировали людей в системе нравственных идеалов. Таким образом, традиция шествия людей в колонне в праздничном действии всегда сохраняла символику и идеал социальной общности и социального единства. Система знаков и символов, которые демонстрировали люди, идущие в процессии, содержала идеи, относительно которых был собран социум в духовную общность единомышленников.

В процессе такого рода деятельности и формируется идентичность²⁴¹, поскольку данные обрядовые действия позволяют воспроизвести эмоциональные связи, необходимые для уподобления себя значимому другому. Также такого рода ритуалы позволяют осуществить отождествление человека с социальной группой через принятие ее ценностей и целей, освоение ролей, оценивая эту деятельность как реализацию глубинной потребности человека быть частью какой-то социальной группы.

Учитывая современные условия информационной атаки на сознание людей в контексте рассматриваемого нами Вавилонского строительства глобальной системы, необходимо распространять опыт внедрения различных форм патриотического воспитания молодежи, которое должно строиться на идее соборности и целостности государства, как социальной общности. Эти ценности всегда были актуальны в русской культуре, и поэтому сохранялись в праздничных традициях как религиозных, так и светских. Праздник, эволюционируя в своих формах, в то же время сохранил обрядово-эмоциональную репрезентацию ценностей соборности и социальной общности. Поэтому на сегодняшний день он является одной из самых актуальных форм репрезентации и популяризации соборных ценностей, а также ценностей социального единства, в более доступной

²⁴¹ Краткий психологический словарь /Л.А.Карпенко, А.В.Петровский, М. Г. Ярошевский. Ростов-на-Дону: ФЕНИКС, 1998. С. 178.

эмоциональной форме способствующей процессу идентификации молодежи и формированию ценности патриотизма как идеи социальной общности россиян в целом.

Резюмируя выводы параграфа, отметим следующие важные моменты:

Маркеры «праздничное / повседневное» указывают на иррациональное и рациональное восприятие мира. Иррациональный трансцендентный опыт как признак «праздничности» востребован в процессе формирования ценности и непосредственно является условием для ее сакрализации. Сакрализованные ценности становятся рациональными ориентирами для повседневной деятельности и наполняют ее смыслом «всеобщего», тем самым формируя целостную картину мира. Размывание границ «праздничности и повседневности» приводит к неконтролируемому выплеску чувственности, которая акцентирует «единичное» начало, вводя повседневность в хаос потребления. При этом идея трансцендентной коммуникации «праздничности» замещается коммуникацией символического виртуального интернет-пространства, а также опытом «новых впечатлений», получение которых обеспечивается за счет туристических поездок. В качестве практики восстановления соотношения «праздничного / повседневного», способной противостоять атомизации людей, является классическая форма трудовых праздников-субботников или любой другой альтруистической, осуществляемой ради высших целей, коллективной хозяйственно-трудовой деятельности, активная поддержка которой со стороны государства очень востребована в современном социуме.

Выводы по главе III

Современная культура глобализации, в том числе и праздничная культура современной России, ориентирована на раскрепощение чувственности, что приводит к дестабилизации системы «праздничное / повседневное». Во многом на формирование социокультурной призмы коммуникативной реальности влияют средства массовой информации, максимально использующие механизмы сакрализации для распространения материальных ценностей. Помимо этого современные праздники лишены «динамического» и «взрывного» качества,

обеспечивающего формирование духовных ценностей в пространстве соборной или коллективной синергии. При этом процесс хозяйственно-трудовой деятельности как повседневная практика объективации ценностей дескредитирован и рассматривается как условие «несвободы» в противовес свободе досуговой деятельности. Ценность «чувственной свободы» лишает «праздничность» опыта трансценденции, а «повседневность» приобретает «праздную» направленность и доминанту стихийного ожидания «чудес» как своеобразного «взрыва» чувственности.

Коммуникативная «свобода» виртуального пространства замещает опыт «праздничной» трансценденции опытом приобщения к «виртуальному всемирному знанию». Фактически, таким образом, теряется ядро «праздничности», а «повседневность» лишается своего сущностного начала «напряженности» как осознанной творческой объективации сакральных ценностей. Виртуальная «праздничность», воздействуя на эмоции, изменяет структуры повседневности, в которой люди отказываются от физической сложной работы или воспринимают ее как насилие над собой, а стремятся к чувственному наслаждению. Одной из форм современной «праздной» чувственности может быть назван развлекательный туризм. Культура повседневности «опраздничивается», опустошается сакральное ядро национальных культур, ориентированных на социальную солидарность и сформированных в процессе коллективной хозяйственно-трудовой деятельности, осмысленной как опыт объективации духовных ценностей. Размывание границ «праздничности / повседневности» приводит к размыванию патриотических и национальных консолидирующих идей и ценностей. Общество лишается опыта соборной синергии, получаемого в праздничной культуре, и, как следствие, происходит атомизация человеческого социума, связанного между собой исключительно через систему посредников: коммуникационных технологий, денег, вещей-гаджетов и т.д., ориентирующих вектор коммуникативного энергоинформационного пространства в сферу материальных ценностей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертационном исследовании основной познавательный интерес сконцентрирован на изучении сущности, содержания и функциональности праздничного и повседневного в коммуникативном пространстве культуры. Для доказательства гипотезы работы разработан методологический аппарат, обосновано использование концепции синергии для раскрытия темы, а также сделан акцент на аксиологическом и энергоинформационном аспекте трактовки культуры и коммуникативного пространства культуры.

Методологически значимым было введение понятия «социокультурная коммуникативная призма реальности», позволяющее определить онтологический статус концептов «праздничность» и «повседневность» по отношению к категориям «всеобщее» и «единичное», а также способы маркировки праздничного и повседневного в коммуникативном пространстве культуры с точки зрения процесса формирования ценностного отношения к миру. Анализ полифонии праздничного и повседневного в коммуникативном пространстве Российской культуры рубежа XIX–XX веков, XX века и в начале XXI века, а также пример полимерного жизненного пути В.Ф. Войно-Ясенецкого, позволили раскрыть особенности маркировки коммуникативного пространства личного бытия через матрицу «праздничное / повседневное», как опыт трансформации реальности, данной человеку, в субъективный мир культуры.

Дихотомия «праздничности / повседневности» последовательно раскрыта во всех главах, благодаря чему выделены практические способы ее интерпретации и применения в качестве методологической модели для структуризации коммуникативного пространства культуры.

Последовательное изучение коммуникативного пространства культуры в его сущностно-функциональном аспекте и с точки зрения энергоинформационной картины мира в первой главе диссертации осуществлено на теоретическом материале культурологических, философских, социологических, естественно-

научных текстов. Базовые характеристики объекта исследования позволили описать модель коммуникативного пространства культуры как «социокультурную призму реальности». Содержание данного понятия раскрывается в описании «праздничности» и «повседневности» как своеобразных маркеров, обозначающих внутреннюю динамику коммуникативного пространства культуры через призму созданной модели. В диссертации описаны формы проявления «праздничности» и «повседневности» в структуре социокультурной призмы реальности, а также представлена функциональность самой модели «праздничности / повседневности».

Наибольшей научной эффективностью для изучения специфики «социокультурной призмы реальности» обладает теория синергии, благодаря базовым концептам которой одними из ключевых категорий в научной работе становятся понятия «энергия» и «биоэнергоинформационное» пространство. При этом именно синергичная методология позволяет снять противоречие диалектического и метафизического подходов к анализу объекта исследования. Помимо этого, анализ таких категорий, как «культура», «пространство», «коммуникативное пространство», «энергия», «язык», «память», «ценность» позволяет сформулировать рабочее определение культуры как коммуникативного пространства, в котором ценностные ориентиры задают направление для творческого развития человека и социума и обеспечивают непосредственную связь с Первосмыслами бытия данной культуры. Акцент на изучении структуры памяти человека позволяет рассматривать коммуникативный процесс, направленный на чувственно-образно-логическое и осознанное запоминание события, как на практику формирования ценности, фиксируемой в знаках языка, составляющего основу «социокультурной призмы реальности». Дальнейший анализ коммуникативного пространства культуры в соотнесении с моделью «социокультурной призмы реальности» позволяет выделить своеобразные маркеры коммуникативного пространства, определяющие специфику «социокультурной призмы реальности». Основными маркерами коммуникативного пространства являются множественность реальностей (каждая из которых зависит от базовой

ценности); наличие центра или единого смыслового источника (основная смысло-жизненная ценность); упорядоченные особым образом части (иерархия ценностей); многослойная структура пространства, подобная матрешке, состоящая из кругов коммуникации, уменьшающихся по степени приближения к сакральному центру (зависит от степени ценностного отношения к объекту); наличие специфического хронотопа и темпоральность пространства.

Необходимость рассматривать базовую ценность или основную смысло-жизненную идею, или Первосмысл обоснована теорией Г.В.Ф. Гегеля, выводящего структуру существующего мира из логики процесса объективации Абсолютной идеи. Согласно гегелевской диалектической концепции, логика построения культуры определяется принципами объективации Абсолютной идеи на различных уровнях бытия материи, процесс этой объективации непосредственно отражен в понятии «повседневность». Соответственно, «повседневность» представляет собой акт рефлексии Абсолютной идеи в объектах материального мира. Свойством материи является стихийность, а логика реализации идеи состоит в упорядочивании материи и ограничении стихийных проявлений рациональной системой. Категории «повседневность» и «праздничность», понимаемые в рамках гегелевской логики, обозначают принцип стихийности материи, упорядочиваемый рациональным проектом Абсолютной идеи. Поэтому «праздничность» представлена через категорию «константности», а «повседневность» через категорию «динамичности». «Праздничность» рассмотрена через категорию «всеобщего» и полагается как репрезентативность Абсолютной идеи, а «повседневность» сопоставлена с категорией «единичного» как формой объективации Абсолютной идеи как особой энергии в постоянно меняющейся материальной среде.

В рамках данного методологического подхода становится очевидным присутствие аксиологического центра в коммуникативном пространстве культуры и, как следствие, определяющая роль базовой ценности в социокультурной призме реальности. Модель «социокультурной призмы реальности» получает в работе свой онтологический статус благодаря обоснованию феномена

памяти, как подобной ей структурной модели, состоящей из нескольких разделов памяти, дифференцированных в зависимости от различных знаковых структур и специфики восприятия информации (образного, словесно-логического, телесно-деятельного, аффективного и раздела самоидентификации). Синергический подход (С.С. Хоружего, В.А. Жебита) позволяет развить данную модель и обосновать функциональное значение социокультурной призмы реальности, состоящее в том, чтобы обеспечить координацию всех коммуникативных энергоинформационных потоков в процессе формирования ценностного отношения к миру и фильтрацию поступающей информации на предмет соотнесения с базовой ценностью. Иными словами, задача социокультурной призмы реальности состоит в координации энергетических взаимодействий человека с миром посредством конструирования символически знаковой структуры мира как своеобразного фильтра реальности или «окна энергетического перехода». Под «окном энергетического перехода» подразумевается момент вербального или невербального оформления идеи, символическая объективация энергии мысли. В этой модели «праздничность» выступает как маркер формирования ценности, а «повседневность» как маркер контроля коммуникативного процесса через призму ценности.

Дальнейшее уточнение структуры модели «социокультурной призмы реальности» происходит на основании теории Д.В. Пивоварова и В.И. Жуковского, позволяющей дифференцировать ценности в зависимости от ориентации духовных ценностей на ту или иную форму Абсолюта, а именно космо-социо-эгоцентричных духовных систем, определяющих принципы построения иерархии ценностей внутри социокультурной призмы реальности. В рамках каждой культурной системы формируется ядро сакральных ценностей, трансляцию которых обеспечивает группа людей, максимально заинтересованных в сохранении данной модели. Система сакрализованных ценностей способна в целом обеспечить стабильность уровня культуры, необходимого для консолидации людей в различные социальные группы. Таким образом, выделены следующие основные признаки модели «социокультурной призмы реальности»: наличие иерархии

ценностей, постоянно возобновляемой посредством сакрализации базовых идей в культуре, через актуализацию их в социальной и индивидуальной памяти; трансцендентный характер процесса формирования ценностей как «окно энергетического перехода»; формирование хронотопа за счет ритмического чередования праздника и повседневности. При этом «праздничность» в празднике характеризуется наличием коллективного синергийного опыта формирования ценностного отношения к Первосмыслам культуры, а «повседневность» осуществляется как процесс контроля над практической деятельностью, соотнесение практики и ценностей. В рамках энергоинформационного пространства критерием ценности становится ее энергоемкость или высокий энергетический потенциал, определяющий в дальнейшем и мотивирующий практическую деятельность в структуре повседневности. В культуре праздника ценность раскрывается посредством эмоционализации сообщения, тем самым создаются условия для «окна энергетического перехода». Другими словами, эмоциональный фон коммуникативного пространства поддерживает процесс осознания ценности как личного опыта, определяющего субъективный мир культуры личности.

Исходя из обозначенных признаков, выведена основная функция «социокультурной призмы реальности», которая актуализируется в процессе идеолообразования и формирования эмерджентов – знаков объективной реальности. Эта функция призвана сохранить баланс между идеалами, которым придан статус сакральных ценностей, определяющих картину мира, и способом их реализации в процессе взаимодействия человека с объективной реальностью в процессе коммуникации.

В структурах памяти сохраняются знаки языка, как эмердженты идеального процесса в определенной иерархии образов, зависящих от синергии коммуникативного процесса, в рамках которого сформировалась ценность. Сила синергетического воздействия на человека (эмоциональный взрыв) и трансцендентный опыт коммуникации определяет место ценности в иерархии как индивидуальной, так и социальной памяти.

«Социокультурная коммуникативная призма реальности» может проявляться как функция памяти, а, соответственно, корректно рассматривать при ее описании структурные элементы памяти, такие как: образный, аффективный, семантический, моторный и сознание как отдельный структурный элемент памяти. Поскольку эта структура определяет разнообразие коммуникативных каналов, то можно выделить системы знаков, определяющих формирование той или иной ценности.

В первом параграфе первой главы раскрыт сущностный и содержательный аспект коммуникативного пространства культуры, представленный в модели «социокультурной призмы реальности». Сохранение энергетического баланса коммуникативной системы осуществляется благодаря принципам функционирования призмы, а именно: принцип сакрализации идеалов, составляющих целевое коммуникационное ядро призмы; принцип иерархии идеалов, зафиксированных в знаках-эмерджентах языка коммуникативно-познавательного процесса; принцип синхронизации всех разделов памяти в процессе восприятия информационных потоков.

Благодаря уточнению понятия «социокультурная коммуникативная призма реальности» (СКПР) проявляются отличительные признаки «праздничности» и «повседневности» в структуре функционирования призмы.

В рамках модели СКПР «праздничность» и «повседневность» выступают, во-первых, как обозначение ритмичного цикла трансцендентного опыта формирования ценностей и периода их воплощения в объективной реальности; во-вторых, как маркеры коммуникаций, направленных на формирование системы ценностей и форм сакрализации смысложизненных идеалов. Праздничность рассматривается как практика синхронизации всех коммуникативных каналов, по которым человек воспринимает сообщение и взаимодействует с собеседниками на высоком энергетическом подъеме (эффект синергии), повседневность же отличается отсутствием поиска такой синхронизации в обыденной жизни.

Согласно концепции «бифуркационного перехода», точка «невозврата» наступает в момент синхронизации информационных сообщений, поступаю-

щих по всем коммуникативным каналам в условиях «теплого» или информационного хаоса, что для культуры означает формирование новой ценности, способствующей созданию новых форм гармонизации с миром. Такой подход может быть выражен триадой «жизнь–смерть–новая жизнь», то есть старая ценность теряет свою актуальность в силу утраты ею энергетического потенциала, а целеполагание происходит уже через новую ценность. Отмечено, что маркером подлинной «праздничности» является наличие «бифуркационной точки», фиксирующей факт формирования новой ценности как нового источника энергии, необходимой для трансформации повседневной жизни. В этом случае маркером подлинной «повседневности» становится осознанная деятельность, ориентированная на преобразование окружающей реальности.

Помимо названных характеристик в философской системе категорий, «праздничность» рассматривается как «константность», а «повседневность» как «динамичность», что непосредственно определяет «праздничность» как выход за пределы границ в сферу бесконечного – энергийного, а «повседневность», как «оконечивание бесконечности» или объективация идеи, а потому раскрывается в деятельности по отношению к объективной реальности и динамичности сменяемых процессов деятельности, задающих хронотоп повседневности. Праздничность и повседневность обладают каждый своим хронотопом. Временные рамки «праздничности» задаются субъективными ощущениями эмоционального восприятия коммуникативного пространства, в то время как хронотоп «повседневности» зависит от материальных условий и процесса деятельности по отношению к объектам окружающего мира. Соответственно, признаками «праздничности» являются: хронотоп, определяемый психологическим временем и особым образом организованным пространством; синхронизация коммуникативных каналов, структурированных в ритуально-обрядовых действиях, направленных на создание эффекта синергии; наличие (по возможности) точки «бифуркации», фиксирующей новую ценность или закрепляющую правила, ценности и установки, используемые впоследствии в качестве ориентира для последующей организации повседневного коммуникативного пространства

с целью получения нового опыта и развития; эмоционализация коммуникативного пространства; «свобода» как всеобщее; наличие коллективной синергии; наличие единой сакральной цели коммуникативного процесса. Праздничность визуализируется схематически знаком координатной оси «Y» (вертикаль), апеллирующая к идее Абсолютной свободы (полноты энергии) и бесконечности.

Для описания «повседневности» принципиальны следующие позиции: осознание внешней реальности как объективной; конструирование множества реальностей в зависимости от символически знаковых систем, используемых в коммуникации; «напряженное отношение к жизни» как переживаемый опыт энергообмена с окружающим пространством; заданная структура повторяемых ежедневных действий, обеспечивающих формы стабилизации и оценку хронотопа; наличие ситуаций спонтанности и неожиданности, возникающих в процессе практической деятельности; деятельность как процесс познания и преобразования объективной реальности. В системе координат матрицы «праздничное / повседневное» ось «повседневность» – «X» – направлена по горизонтали. «Праздничность» и «повседневность» предстают как система координат, маркирующая индикаторы развития социокультурной системы. А праздничный календарь фиксирует цикличность исторических событий – бифуркационных точек, как своеобразный ориентир для социальной памяти, определяющий социокультурную призму реальности и способствующий стабилизации социокультурной системы.

Во второй главе «Функциональность праздничного и повседневного в коммуникативном пространстве культуры» представлен содержательный аспект праздничности и повседневности. Формы репрезентации праздничности рассмотрены на примере художественного языка искусства. Для доказательства одной из основных идей диссертационной работы – синхронизации коммуникативных каналов, ориентированной на коллективную синергию, – был проведен философско-культурологический анализ художественных образов архитектурных сооружений и проводимых в них праздничных ритуалов (Софии Констан-

тинопольской, Парфенона из Афин, Гранд-Опера в Париже). Выделена праздничная концептуальная идея, признаваемая социумом в качестве сакральной ценности, по отношению к которой моделируются процессы повседневной коммуникативной практики.

Семиосфера праздничного события раскрывается в символике визуальных форм и коннотации проводимых обрядово-ритуальных действий. Язык художественных форм рассматривается как способ синхронизации различных коммуникативных сообщений, транслирующих общую идею или представление о «всеобщем». Формы синхронизации всех художественных элементов являются необходимым условием для обеспечения коммуникативной синергии в праздничном коммуникативном пространстве: синхронизация ритма, представленного в визуальных элементах конструкции, движение людей в архитектурном пространстве, согласованность геометрии пространства и траектории движения, словесного текста и способов аффектации восприятия.

Такого рода синхронизация элементов художественных форм позволяет в процессе праздничной деятельности сориентировать коммуникативное пространство в векторном направлении к базовым ценностным установкам, сохраняемым в индивидуальной и социальной памяти, и призванным впоследствии координировать повседневную деятельность.

Благодаря символике художественных форм, языку произведений искусства в сознании празднующих запечатлевается образ устойчивой иерархизированной картины мира. В праздничном коммуникативном пространстве используются художественные символические образы, обозначающие идеи Первосмысла культуры. Декоративно-прикладное искусство транслирует эти символы в бытовую повседневную практику. Например, декор предметов обихода указывает на ценностно-смысловую составляющую трудовой деятельности в соотнесении ее с Первосмыслами культуры, тем самым обеспечивая стабильность и ритмичность повседневной практики. Таким образом, через декоративное оформление предметов быта в повседневной деятельности транслируются базовые ценности «о вечном», передаваемые в праздничной коммуникации.

На примерах конструирования праздничного коммуникативного пространства обозначены ключевые идеи, которые в процессе сакрализации признавались социумом как Первосмысл культуры. На Афинском Акрополе в IV веке до н.э. происходила сакрализация социальной иерархии, управляемой богами Олимпа. В Софии Константинопольской в VI веке предполагалась сакрализация синергии коммуникации социума с Богом. А в театре Гранд-Опера в Париже с XIX века и по сию пору осуществляется сакрализация идеалов капиталистической элиты и ценностей материального мира.

Анализ таких архитектурных элементов-знаков, как лестница, алтарь, купол, сцена позволяет выделить коммуникативные акценты, структурирующие процесс праздничной церемонии. Синхронизация всех декоративных, вербальных, аудиальных текстов способствует моделированию эффекта синергии, что может быть пережито как опыт трансценденции. Такого рода практика синергии, позволяющая переживать ценностное отношение к коммуникативному процессу, составляет основу «праздничности» в коммуникативном пространстве.

Исследование содержательного аспекта повседневности в параграфе «Повседневность как фактор коммуникативного пространства культуры» позволило обозначить принципиально важные формы ее проявления, состоящие в определяющей функции ценностей, транслируемых в организации процессов повседневности. Следовательно, повседневность рассматривается как деятельностный процесс получения жизненного опыта и поиск энергичных практик во взаимодействии с материальным миром. Этот процесс характеризуется свойствами динамичности и стихийности, вместе с тем он ориентирован на целерациональную, ценностно-рациональную практику.

На примере анализа ценностей культуры рубежа XX–XXI веков обозначены признаки повседневности: ориентация на чувственное восприятие мира и чувственный опыт; деятельность, ориентированная на процесс потребления; доминанта индивидуалистического понимания «свободы» в аспекте «единичности»; множественность субъективно переживаемых реальностей, в большей

степени мифологизированных или «персонально-культурно определенных». Повседневность характеризуется установкой сознания на принятие действительности как данности, на земной материальный статус повседневной жизни, прагматизм целей, рутинность, как ориентация на добывание «хлеба насущного», на спонтанность чувств. Поэтому наиболее концептуальной для описания повседневности является категория «потребление». Процесс потребления, согласно философской концепции хозяйства С. Булгакова, напоминает процесс питания, что с точки зрения физики соответствует категории «энергия», а точнее, получения энергии из окружающего пространства. Повседневность здесь предстает как форма получения жизненно-важной энергии посредством взаимодействия с объективной реальностью в процессе хозяйственной практики. «Праздничность» отличается от повседневности лишь тем, что предполагает нематериальный (даровый) способ получения такой энергии.

Диалектика праздничности и повседневности отчетливо обозначена в знаках языка декоративно-прикладного искусства. Основные орнаментальные мотивы обозначают базовое представление людей о структуре космоса, «встроенности» социума в гармонию миров. Демонстрируется центральная роль человека на пересечении духовного и материального миров. Сакральная картина мира, представленная в форме декоративных элементов, многократно повторяется в декоре всех бытовых предметов, тем самым организует пространство повседневности. Наибольшей популярностью пользуются такие элементы, как круг, квадрат, спираль, зигзаг. Круг символизирует собой идею (идеал) целостности, защиты, границ мира, связи человека и окружающего мира, от которого человек получает энергию, «всеобщее», принцип целостности и иерархии: центр и периферия. Квадрат – статичность и подчиненность правилам. Спираль означает развитие относительно единого центра, единение и соподчинение. Зигзаг – ритмичность жизненных циклов, представление о времени и его длительности. Фактически весь основной орнаментальный узор визуализирует принципы социокультурной призмы реальности как «окна энергетического перехода».

Хронотоп современного календаря моделируется в чередовании праздничных и рабочих дней. В большей своей части повседневная деятельность направлена на добывание «хлеба насущного», а также обеспечения праздничного периода достаточным количеством энергии, получаемой как из еды, так и из чувств и эмоций. Поэтому «социокультурная коммуникативная призма реальности» в повседневности выполняет функцию координации основных практических рутинных действий в их векторной направленности к «праздничности». Любой коммуникативный акт повседневности как проявление «единичности» способен сместить акценты от «всеобщего» к «единичному» и от стратегии ценностей и целей к тактике. Таким образом, происходит «забывание» «всеобщей» идеи, базовой ценности, определяющей векторную направленность деятельности. Поэтому, с точки зрения физических категорий, природу повседневности можно описать как «центробежную» в противовес «центростремительной» функции праздника.

Повседневность мифологична и индивидуалистична, праздник раскрывает границы личностного мифа и актуализирует альтруистическое отношение к миру. В повседневности актуальна множественность реальностей, а праздник благодаря когерентному коммуникативному пространству создает общее синергичное поле для формирования общих смыслов и целей в рамках единой для всех модели повседневности.

В третьем параграфе «Полифония праздничности и повседневности в культуре Серебряного века» решены задачи определения форм полифонии праздничного и повседневного на рубеже XIX–XX и XX–XXI веков, проведено исследование репрезентации праздничности / повседневности как маркеров формирования культуры личности на примере биографического исследования эталонной личности эпохи. При этом акцент сделан на изучении «праздничности / повседневности» как маркеров коммуникативного пространства культуры в историческую эпоху Серебряного века. Помимо этого, рассмотрены биография и творчество В.Ф. Войно-Ясенецкого как эталон координации «праздничности / повседневности», способствующей формированию духовной личности.

Модель взаимодействия «праздничности / повседневности» представлена как метод анализа «социокультурной призмы реальности» или коммуникативного пространства культуры. На основе анализа высказываний философов Серебряного века сделан вывод, что в ситуации религиозного напряжения и поиска новых ценностей культуры произошло «размывание» праздничной традиции, увеличилось количество новых религиозных групп, а старый календарный ритм перестал соответствовать новым открытиям эпохи, что привело к открытому идеологическому противостоянию различных ценностных систем (христианство и социализм). Такой разрыв ценностных ориентиров стал предтечей революционных событий. Прохождение российской культурой бифуркационной точки в 1917 году обозначил начало формирования новой социокультурной призмы реальности и послужил основанием для появления нового праздника советской культуры и кардинального изменения календарного цикла праздников.

В координатах «праздничности / повседневности» изучены наиболее значимые события, а также трансцендентные «откровения», описанные в автобиографии В.Ф. Войно-Ясенецкого, повлиявшие на формирование его мировоззрения. В текстах В.Ф. Войно-Ясенецкого маркер «праздничности» проявлен в описании трансцендентного опыта, а маркер «повседневности» фиксируется в описании жизненных испытаний и преодоления трудностей хозяйственно-бытовой жизни благодаря ценностной мотивации. Войно-Ясенецкого интересуют вопросы гармонии духовного и материального, религии и науки, что нашло свое широкое отражение в предлагаемой модели «праздничного / повседневного». В книгах Войно-Ясенецкого выделена идея «праздничности» как форма гармонизации «единичного» в контексте «всеобщего», она же – сакральная идея синергии с Богом. Анализ маркеров «повседневности» в автобиографии Войно-Ясенецкого акцентирует внимание на высочайшем напряжении физических и моральных сил, направленных на реализацию сакральных ценностей или Первосмыслов христианской культуры, которая стала базовой ценностной системой Войно-Ясенецкого.

Специфика трансцендентного опыта «праздничности» раскрыта у Войно-Ясенецкого как опыт «сердечного» откровения. Войно-Ясенецкий представил «сердце» как орган высшего познания, принимающий «вибрации» или «интуиции» (энергии), что непосредственно связано с трансцендентным опытом «праздничности». Подлинная «праздничность», раскрывающая для человека понимание «всеобщего» и соответствующего понимания свободы в контексте «всеобщего», призвана формировать ориентиры для духовного развития человека, его патриотические ценности. Поэтому потеря трансцендентного «сердечного» опыта в праздничной культуре может привести к духовному опустошению личности. Модель «праздничного / повседневного» применена также к анализу текстов проповедей Войно-Ясенецкого. По аналогии с технологией конструирования праздничного коммуникативного пространства, рассмотренного на примере больших праздников древности (во 2-ой главе), в тексте проповеди выделены различные формы подачи сообщения, способствующие запоминанию основной идеи текста, а также ориентации на «сердечное» (эмоционализированное) восприятию передаваемой идеи.

Жизненный опыт Войно-Ясенецкого предстает как путь тяжелых испытаний, самоотверженного труда, гонений от власти, предательства коллег и близких, многолетних ссылок и концлагерей и в то же время, окрашен благодарностью вылеченных и спасенных им людей, награждением орденом и Сталинской премией за самоотверженный труд в медицинских госпиталях во время Великой Отечественной войны. Повседневность Войно-Ясенецкого – это максимальное «напряжение», приводящее к ослабеванию феноменологического сознания, сопровождаемое яркими событиями, воспринимаемыми им как «откровения». В контексте «всеобщего» эти откровения были своеобразными «праздниками» архиепископа Луки, которые структурировали и определяли вектор его повседневного труда в логике христианских Заповедей Блаженства – своеобразного пути радости и «праздничности», наполняли энергией, благодаря которой становилось возможным перенесение физических трудностей. В диссертационном научном исследовании отмечено, что «Заповеди Блаженства» для

христоцентричной культуры являются своего рода маркерами «праздничности», которые нормируют и координируют для христиан коммуникативные практики повседневности. В христианских Заповедях Блаженства изложены все аспекты праздничности как трансцендентности: «готовность к принятию нового откровения и истины», которое изменит перспективу будущего, то есть ожидание бифуркационной точки; процедура подготовки к празднику, состоящая в осознании отклонений от истинного пути; сосредоточение внимания на повседневной практике, управлении окружающими процессами и снижении эмоционального фона восприятия; создание коммуникационного праздничного пространства с учетом когерентности всех коммуникативных каналов; соборное единение с окружающими людьми на принципах альтруизма; синергический эффект, сопровождающий коллективную коммуникацию с Первоисточком - «высшей» ценностью культуры; рассмотрение полученного знания как руководства к дальнейшему изменению повседневной реальности; готовность защитить свою идею, то есть формирование целостной системы индивидуальной культуры на основе базовой ценности, полученной как «откровение» в праздник. Жизнь архиепископа Луки, построенная им как реализация заповедей, может быть представлена как эталон диалектической гармонии «праздничности / повседневности».

В третьей главе «Повседневность и праздничность в современной реальности коммуникативного культурного пространства России» проанализированы категории «лаг» и «взрыв» как маркеры для оценки диалектики праздничности и повседневности и определения признаков «псевдопраздничности» и «псевдоповседневности». Представлена классификация праздников в зависимости от доминанты «лага» или «взрыва» в современном праздничном календаре. Также решались задачи определения культурообразующих функций праздничного и повседневного в структуре глобального коммуникативного пространства.

Категория «взрыв» рассматривается как бифуркационная точка на историческом отрезке времени, фиксирующая факт трансформации представлений людей о «всеобщем». Исходя из концепции «культурного взрыва» Ю.М. Лот-

мана, предполагающего возможность прорыва в сферу трансцендентного в процессе коммуникации, понятие «всеобщее» используется для обозначения трансцендентного опыта. В концепции экзистенционального или субъективного «единичного» восприятия праздничности смысл праздничности представлен триадой – «жизнь–смерть–новая жизнь», предполагающей, что каждый реальный опыт праздничной трансценденции стимулирует процессы перерождения, обновления. В параграфе сделан акцент на том, что бифуркационный переход или «взрыв» является периодом изменения базовых идеалов и ценностей. При этом официально организованный праздник может быть лишен качества «взрыва». Маркерами «взрыва», характеризующими наличие «праздничности», могут выступать: «момент напряжения» смыслового; понимание «запредельного» или «всеобщего» смыслов; создание коллективного смыслового поля; «период бурного словотворчества»; приятие коллектива, с которым возникает желание взаимодействовать, что описывается понятиями «соборность», «солидарность»; и состояние ослабления феноменологического сознания, непредсказуемости, снятия привычных норм и рамок.

Таким образом, «взрыв» представлен в структуре «праздника» как трансцендентный опыт открытия «всеобщего». Взрыв – это состояние выбора вектора духовного развития и соответствующей этому вектору ценностной системы.

Исходя из бытующего определения, «лаг» – это задержка между получением информации и ответом, а на практике – ее практической реализации (то есть формирование ценности растянуто во времени и осуществляется в процессе повседневности). В ситуации лага доминирует «единичное», при этом всеобщие ценности перестают мотивировать человека в повседневной практике. В системе координат «праздничность / повседневность» понятием «лаг» фиксируется исторический факт, свидетельствующий о формализации традиции, потери её актуальности как системообразующего и стабилизирующего фактора. Формализация происходит в условиях ослабления духовных сакральных связей в социуме. Это, в свою очередь, влечет за собой хаос ценностей и условия для социального «взрыва» в точке бифуркации. Поэтому функция празднично-

сти заключается в восстановлении энергобаланса и стабилизации системы культуры посредством моделирования «социокультурной призмы коммуникативной реальности», ориентацию коммуникативного пространства к Перво-смыслам культуры.

В зависимости от доминанты «взрыва» («бифуркационного перехода» и обновления повседневной практики) или «лага» (доминанты «единичного» восприятия в процессе повседневности) осуществлена дифференциация праздников: первый тип «праздник-лаг» – отсутствие трансцендентного опыта, акцент на повседневности и праздничной атрибутике, при этом повседневность становится подвержена влиянию случайных «взрывов», а поиск трансцендентной «праздничности» осуществляется в творчестве и СМИ. Восприятие повседневности как формы устойчивых и стабильных связей теряется и закрывается в сознании иллюзией постоянного праздника, который стремятся растянуть во времени за счет эмоционализации социальной жизни, популяризации ценностного отношения к досугу, праздности как идеальной формы повседневности. Происходит «опраздничивание» повседневности, повседневность в некоторых случаях приближается по своей структуре к досуговой деятельности, размываются границы «праздничности и повседневности». Второй тип праздников – «моделирование взрыва», праздник как динамическое закрепление устойчивых традиций, что предполагает укрепление ценностных оснований культуры, стабилизацию в социуме, границы «праздничности и повседневности» очерчены как в нормативном, так и в хозяйственно-эмоциональном плане. Третий тип праздников – «нейтрально-мнемный» праздник (не запоминающийся) отражается на повседневности потерей традиционных ценностных ориентиров, доминирует субъективная оценка стихийных событий без соотнесения с ценностями «всеобщего», границы «праздничности / повседневности» размыты и потеряны ориентиры «всеобщего». Четвертый тип праздников – праздник-«взрыв» как переход в новое качество – инновационный характер отражается на повседневности таким образом, что происходят кардинальные изменения: старые обряды получают новые оценки, активно создаются новые ритуалы и технологии для

повседневной практики. Такой тип праздников свойственен революционному периоду, при этом условия хозяйственной жизни наименее комфортны и нестабильны.

Праздники второго типа, проходящие в процессе динамичного конструирования, предполагают наличие технологий коллективной синергии, что позволяет человеку сделать осознанный выбор существующей ценности, соотносимой с категорией «всеобщего». И это наиболее эффективная технология сохранения базовых ценностей культуры, поскольку в такой форме ценность не только запоминается, но и становится мотивом дальнейшей деятельности в процессе повседневности. В противоположность им проходят праздники третьего типа – «нейтрально-мемные». Благодаря всплеску эмоций в иррациональной конструкции такого праздника теряется ценностный ориентир на «всеобщее», а индивидуалистическая доминанта восприятия праздника через создание иллюзорной всеобщности (через виртуальную реальность или алкоголь-наркотические вещества) в меньшей степени способна сохраниться в памяти, либо направлена на отрицание соборных коллективных ценностей.

Через анализ описаний всех типов праздничных моделей сделан вывод, что сохранение традиционной ценностной системы наиболее качественно происходит в случае актуализации второй модели. Первая и третья модель несут деструктивный характер для культуры, а четвертая модель обладает эффектом непрогнозируемого случайного изменения. Следовательно, в целях укрепления государственной системы на основе традиционных ценностей необходимо сделать упор на формировании второй модели праздника. Анализ календаря праздников современной России показал, что в настоящее время в большей степени актуальны первая и третья модели. В ряду всех праздников только два можно обозначить как вторую модель, это День Победы и Пасха. Рассматривая современные праздники через понятия «лаг» и «взрыв», можно отметить отсутствие идей патриотизма, скрепляющих социум. При этом сравнительно-исторический анализ праздников имперской России и СССР демонстрирует четкое конструирование ценностных ориентиров и соблюдение регламента по-

степенного формирования норм и правил, соотносимых с «всеобщими» представлениями о мире.

Государственная система будет более стабильна в случае, если праздников второго типа, моделирующих целостность системы в контролируемых базовых идеалах, будет в календаре больше, чем праздников других типов. В то же время количественная доминанта праздников-лагов и мнемо-нейтральных способствует стихийному проявлению трансцендентного опыта в результате спонтанно организованного события, предполагающего бифуркационный переход в иную ценностную систему – своеобразный событийный «взрыв» или социальную революцию.

Во втором параграфе третьей главы «Праздничное и повседневное в коммуникативном пространстве культуры глобализирующегося мира» представлен сравнительный анализ современной досугово-праздничной формы туризма и традиционного христианского праздника, который позволяет обозначить маркеры «праздничности / повседневности» для данных форм коммуникаций и охарактеризовать ценности современной культуры глобализма. Рассмотрены также официальные праздники мирового сообщества, которые, по мнению автора, детерминированы экономическим интересом корпораций, а актуализация их в современной праздничной культуре мифологического сознания и низменных инстинктов является формой манипуляции и формирования СКПР человека-потребителя. В качестве основных доказательств представлены признаки глобализации, выделенные философом А.С. Панариным, а в оценке данных признаков использованы маркеры «праздничности / повседневности». Доминанта экономических или «хозяйственных» ценностей в культуре приводит к эффекту «оповседневнивания» праздника, в котором раскрепощается эмоциональная сфера, замещающая опыт трансценденции, актуализируется переживание «единичности» в чувственном опыте (что составляет концептуальную основу индивидуализма). То есть праздник становится праздным и пустым досуговым мероприятием, сменяющим рутину повседневности эмоциональным взрывом. Трансцендентность как маркер «праздничности» сохраняется факти-

чески только в структуре религиозных праздников. В настоящее время в светском обществе, ориентированном на идею потребления, «опыт трансценденции» вытесняется чувственно-эмоциональным опытом. В связи с такими процессами уничтожается в светском празднике ценностно-сакрализирующая функция праздничного ритуала, либо происходит процесс сакрализации идеи «потребления». Проведение сравнительного анализа структуры христианского праздника и туристической поездки позволяет сделать вывод, что опыт туристического путешествия осуществляется по логике подготовки праздничной трансценденции, подобно христианскому праздничному ритуалу. Но при этом христианский праздник транслирует ценности «всеобщего» в соборном коллективном коммуникативном пространстве, а индивидуалистическая туристическая поездка, рассматриваемая как модель праздника, корректнее характеризуется категорией «единичности», что еще раз свидетельствует о процессах «оповседневивания» современных праздников. Таким образом, туризм – это «оповседневный праздник», несущий ценности потребительской культуры и находящийся под влиянием «повседневности» (первая модель праздника). В эпоху глобализации изменяется сама антропологическая парадигма, поскольку в современной философии трансгуманизма ведущим признается биологическое начало в человеке, а поэтому и чувственность признается как высший принцип свободы, но свободы «единичности». То есть торжествует «повседневность», а точнее «обыденность», ориентированная на ритуализм. В то же время потеря праздничности приводит к уничтожению творческого процесса как поиска истины, подменой его креативностью как чувственной оригинальностью. Разрушительному действию праздников первой и третьей модели может быть противопоставлена только централизация праздничной культуры и усиление цензуры СМИ и любых других форм массовой коммуникации. Особенность псевдопраздничности и псевдоповседневности в том, что и та и другая сферы построены на базе виртуальной коммуникации. Символическая удовлетворенность потребностей и символическая удовлетворенность праздничностью конструируется в пространстве информационных технологий, в которых отсутст-

вуют важнейшие характеристики праздничности – коллективная синергия и характеристики повседневности – телесная деятельность и напряжение. В то же время именно реальная практическая деятельность, обеспечивающая коллективную синергию, способствуют формированию подлинной праздничности и подлинной повседневности.

Диалектическая гармонизация «праздничного / повседневного» проявляется в таких культуротворческих основах, как соборность, альтруизм, высокий уровень духовного развития. Усиление «праздничного» в жизни социума приводит к жесткому ограничению повседневной практики, ориентацию на трансцендентный опыт, акцент на духовной деятельности. Доминирование «повседневности» проявляется в массовом распространении «праздных» – ценностно-пустых праздников, в увлечении досуговой деятельностью; в популяризации индивидуализма и погружения в мир потребления; в атомизации социума, разделенного с помощью технологий коммуникации (информационные технологии общения), в вытеснении духовных ценностей из вербального и визуального языка, как ориентиров, необходимых для символического осмысления деятельности в категориях «всеобщего».

Использование маркеров «праздничность / повседневность» как методологии для изучения коммуникативного пространства культуры позволит исследовать любой социальный феномен с точки зрения логики его «праздничности», или реализации идеи «всеобщего» в процессе коммуникативных взаимодействий. Таким образом, благодаря маркерам «праздничности / повседневности» становится возможным проведение теоретического анализа и дальнейший синтез элементов в исследуемом объекте. Синтез осуществляется относительно базовой ценности, определяющей существование и функциональность объекта. Анализируются механизмы трансляции этой ценности в культуре и проводится анализ форм синхронизации всех коммуникативных каналов, объективирующих в разных системах языка данную ценность как смыслообразующую идею культуры или как ценность конкретного объекта в соответствии с инструментами механизма сакрализации.

Культуротворческая деятельность как «повседневность» также может быть рассмотрена с точки зрения маркеров «праздничности» или наличия условий возникновения трансцендентного опыта, воодушевляющего на творчество.

Данная модель «праздничности / повседневности» была использована в качестве методологического основания при подготовке курса «История стилей в искусстве», «Организационное поведение», а также серии тренингов по теме «Тайны шедевров». Эти курсы представляют собой авторскую концепцию трансляции материала, предполагающую актуализацию максимального количества коммуникативных каналов и их синхронизацию с целью воссоздания синергического эффекта. Знакомство с произведениями искусства происходит в контексте объяснения праздничного события, в которое включается данное произведение с элементами повторения отдельных ритуальных действий.

Предложенная методология используется как принцип организации образовательного пространства, согласно темпоральной модели праздничного хронотопа, предполагающего активную деятельность студентов. Автор исследования, используя методологические принципы «праздничности / повседневности», организовала и провела студенческий праздник «Посвящение в культурологи» (2013). В организации события была использована методологическая концепция праздника как управляемой бифуркационной точки перехода. Последовательность действий в праздничной церемонии была основана на модели синхронизации коммуникативных каналов, передающих в качестве основного сообщения идею предметной области научного исследования культурологов. Были представлены своеобразные игровые модели исторических культур, акцент сделан на синхронизации действий студентов в игровых формах с использованием визуальной, аудиальной, вкусовой коммуникации. Таким образом, внедрена технология формирования «социокультурной призмы реальности». В 2017 году был проведен опрос участников праздника, отметивших, что запомнились именно коллективные действия, подтверждающие ценность специальности «культурология», которую они выбрали для получения образования и дальнейшего изменения своей деятельности. Маркеры «праздничное / повсе-

дневное» позволяют составить модель как праздничной, так и повседневной деятельности с точки зрения их полифонического взаимодействия. В перспективе научного исследования предполагается провести анализ хозяйственно-экономической стороны «повседневности» и ее влияние на формы «праздничности» и трансформацию праздничной культуры.

Перспективным направлением исследования представляется использование модели «праздничности / повседневности» как методологического инструментария для конструирования образовательных методик, востребованных в педагогической практике, ориентированной на межпредметные связи. Кроме того, модель «праздничное / повседневное» может быть рассмотрена как технология цензурирования информации в СМИ, предполагающая контроль использования технологий эмоционализации в подаче новостей, обозначенных как «праздничные». Особенности цифровой виртуальной репрезентации «праздничности» и «повседневности» могут стать одним из направлений дальнейшего исследования, поскольку цифровое дублирование повседневной жизни и праздничных событий накладывает свой отпечаток на формирование личности. Перспективным направлением исследования может быть вопрос изучения концепта «энергия» как физического обоснования полифонии «праздничности / повседневности». В работе сделан акцент на этом направлении, которое предполагает дальнейшую разработку с участием ученых специалистов в области физики и математики.

Список литературы

1. Абдеев, Р. Ф. Философия информационной цивилизации / Р.Ф. Абдеев. – М.: ВЛАДОС, 1994. – 336 с.
2. Авдеенко, Е.А. Чтения по книге Бытия: [Электронный ресурс]. – URL: http://staroe.predanie.ru/mp3/Avdeenko_E_A/ (дата обращения 10.07.2015)
3. Аксючиц, В. София небесная и земная:[Электронный ресурс]. Под сенью креста. – URL: <http://www.regels.org/God-Trinity-Sophia.htm> (дата обращения 1.10. 2014).
4. Алиева, Д.Я. Парадигматические сдвиги в социологии повседневности: концепция Мишеля Маффесоли // Социологический журнал. – 1995.–№1.– С. 110–122.
5. Антология педагогической мысли России второй половины XIX – начала XX века / сост. П.А. Лебедев. – М.: Педагогика, 1990. – 607 с.
6. Антонян, Ю.М. Миф и вечность/ Ю.М. Антонян. – М.: Логос, 2001. – 464с.
7. Ареопагит, Дионисий О небесной иерархии/ Дионисий Ареопагит [Электронный ресурс]. – URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/dionis_areopag/neb_ier/index.html (дата обращения 15.04.2009)
8. Аристотель, Метафизика/ Аристотель/ [Пер. А.В. Кубицкий]. – М.: СОЦЭКГИЗ, 1934. – 348 с.
9. Аронов, А.А. Мировая художественная культура. Россия. Конец XIX–XX век/ А.А. Аронов. – М.: ИПО Профиздат : Моск. гос. ун-т культуры, 1998. – 169 с.
10. Аршинов, В.И. От смыслопрочтения к смыслопорождению / В.И. Аршинов, Я.И. Свирский // Вопросы философии. – 1992. – №2. – С. 145–152.

11. Барт, Р. Мифологии/ Р. Барт. – М.: Изд.-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
12. Барышков, В.П. Глобальное сознание в глобальном мире: метаморфозы и метафоры // Жизненный мир философа в эпоху глобализации. – Саратов: Изд. Центр «Наука», 2009. – С. 23–26.
13. Бахтин, М.М. Работы 1940–х – начала 1960–х гг.// Собр.соч.: В 7 т./ М.М. Бахтин.– М.: Русские словари, 1996. – Т.5. – 335 с.
14. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса/ М.М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1990. – 434 с.
15. Бек ,У. Жизнь в обществе глобального риска – как с этим справиться: космополитический поворот/ У. Бек/ – [Электронный ресурс]. – URL: http://www.gorby.ru/userfiles/leksiya_ulrih_beka.pdf; (дата обращения 27.11.2013)
16. Белл, Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – 450 с.
17. Белов, В.Н. Современная отечественная философия культуры//Философия, человек, цивилизация: новые горизонты XXI века. Саратов: ООО Издательство «Научная книга», 2004. Ч.2. – С.223–236.
18. Белов, Г. В. Информационная доктрина: программа или идеология? // Вестник РОИВТ, 1995. – № 6. – С. 15–22.
19. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания/ П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
20. Бергсон, А. Здравый смысл и классическое образование // Вопросы философии. –1990. – №1. – С. 163–168.
21. Бердяев, Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.
22. Бердяев, Н. А. Философия свободы: смысл творчества/ Н.А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 607 с.

23. Бердяев, Н. А. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. – № 2. – С. 143–162.
24. Бердяев, Н. Философия творчества культуры и искусства: в 2 т./ Н.А. Бердяев/[вступ. ст., сост., примеч. Р. А. Гальцевой]. – М.: Лига, 1994. Т. 1. – 1994. – 541 с.
25. Бердяев, Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды/ Н.А. Бердяев. – М.: Психолого-соц. Институт, Флинта, 1999. – 312 с.
26. Бердяев, Н.А. Новое религиозное сознание и общественность/ Н.А. Бердяев/[Составление и комментарии В. В. Сапова]. – М.: Канон+, 1999. – 464 с.
27. Берсенева, Т.П. Синергия. Синергетика. Диалектика// ВВ: Культуры и искусства. – 2013. – № 5. – С.35–46.
28. Бестужев–Лада, И.В. Прогнозное обоснование социальных нововведений/ И.В. Бестужев-Лада. – М.: Наука, 1993. – 240 с.
29. Бехман, Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний/ Г. Бехман /[Пер. с нем. А.Ю. Антоновского, Г.В. Гороховой и др.] – М.: Логос, 2010. – 248с.
30. Библер, В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура/ В.С. Библер. – М.: Прогресс, 1991.– 170 с.
31. Блакар, Р.М. Язык как инструмент социальной власти// Язык и моделирование социального взаимодействия: Сборник статей/[Перевод. / Сост. В.М. Сергеева, П.Б. Паршина]. – М.: Прогресс, 1987. – С. 88–120.
32. Бланшо, М. Язык будней// Искусство кино. 1995.–№10.–С. 151–157.
33. Блок, М. Апология истории/ М. Блок. – М.: Наука, 1986. – 254 с.
34. Бляхер, Л.Е. Виртуальные состояния социума или шансы и риски открытого общества/ Л.Е. Бляхер. – М.: Изд.–во Магистр, 1997. – 48 с.
35. Бляхер, Л.Е. Нестабильное общество/ Л.Е. Бляхер. – Хабаровск: ГРАФИКА, 2002. – 158 с.
36. Бляхер, Л.Е. Человек в зеркале социального хаоса/ Л.Е. Бляхер.– Хабаровск: ХГТУ, 1997. – 138 с.

37. Богданов, И. Повседневность и мифология/ И. Богданов. – СПб.: Искусство–СПБ, 2002. – 438 с.
38. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть/ Ж. Бодрийяр. – М.: «Добросвет», «Шок будущего». М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 557с.
39. Бодрийяр, Ж. Система вещей/ Ж. Бодрийяр.– М.: Рудомино, 1999. – С. 95.
40. Большой психологический словарь –М.:Прайм–ЕВРОЗНАК Под ред. Б.Г. Мещерякова, акад. В.П. Зинченко. 2003. – 666с.
41. Бондаренко, О. В. Мысленный эксперимент в познании физической и информационной реальностей/О.В. Бондаренко. – Иркут. ун–т. Иркутск; 1996. – 166 с.
42. Борисов, Е.В. Диалог как судьба. Со–бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М.Хайдеггера // Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы.–Томск: Изд.-во Томск, ун.-та, 1997.– С. 81–99.
43. Бриллюэн, Л. Наука и теория информации/Л. Бриллюэн. – М.: Физматгиз, 1960. – 392 с.
44. Бродель, Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное/ Ф. Бродель /[Пер. с фр.Л.Е. Куббеля, вст. статья Ю.Н. Афанасьева]. – М.: Прогресс, 1986. – 254 с.
45. Бубер, М. Два образа веры/ М. Бубер. – М.: ООО «Фирма издательство АСТ», 1999. – 592с.
46. Буланин, Д.М. Эпилог к истории русской интеллигенции: Три юбилея/ Д.М. Буланин. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. – 255 с.
47. Булгаков, С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т./ С.Н. Булгаков/ Т. 1.: От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1997. – 336 с.
48. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства/ С.Н. Булгаков. – М.:Терра, 2008. – 352 с.
49. Бурдье, П. Начала/ П. Бурдье. – М.: Socio–Logos: Фирма «Адапт», 1994. – 287 с.

50. Бутенко, И.А. Социальное познание и мир повседневности: горизонты и тупики феноменологической социологии/ И.А. Бутенко. – М.: Наука, 1987. – 141 с.
51. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира. Социология XXI века/И. Валлерстайн. – М.: «Логос», 2003. – 603 с.
52. Вальденфельс, Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности/Б. Вальденфельс.– М.: СОЦИО-ЛОГОС;Прогресс, 1991.–480 с.
53. Вальденфельс, Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. №6. 1994. – С. 77– 94.
54. Василькова, В.В. Самоорганизация в социальной жизни // Социально–политический журнал. 1993. – №8. – С. 22–28.
55. Вачнадзе, Г. Н. Агрессия против разума: информационный империализм/ Г. Н. Вачнадзе. – М.: Политиздат, 1998. – 271 с.
56. Ващекин, .П. Информационная деятельность и мировоззрение/ П. Ващекин, Ю.Ф. Абрамов. – Иркутск: Иркут. ун–т., 1990. – 370с.
57. Вебер, М. Избранные произведения/ М. Вебер. – М: Прогресс, 1990. – 719 с.
58. Вернадский, В. И. Живое вещество/ В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1978. – 358 с.
59. Вертинская, О. Н. На пути к информационному обществу? //НТИ. Сер.2 / ВИНТИ. – М., 1995. – № 8. – С. 1–7.
60. Виппер, Б.Р. Введение в историческое изучение искусства/ Б.Р. Виппер. – М. Искусство, 1970. – 366 с.
61. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат/ Л. Витгенштейн /[Пер. с нем. Добронравова и Лахути Д.; Общ. ред и предисл. Асмуса В.Ф.] – М.: Наука, 1958. – 133.
62. Витгенштейн, Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. Вып. XVI. – С.79–128.
63. Владимирцева, Е.О. Влияние медиа на процесс «оповседневнивания» культуры/ Е.О. Владимирцева, Т.Б. Кудряшова:

[Электронный ресурс] Ивановский государственный химико–технологический университет. URL: <https://www.isuct.ru/e-publ/vgf/sites/ru.e-publ.vgf/files/2009/vgf-2009-04-153.pdf> (дата обращения 31.05.2016)

64. Войно-Ясенецкий, (Святитель Лука). Дух, душа и тело/ Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий).– М.–Клин, 2003. – 127 с.

65. Войно-Ясенецкий, (Святитель Лука Крымский). Наука и религия/ Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). – М.: Феникс,Троицкое слово, 2001. – 316 с.

66. Войно-Ясенецкий, (Святитель Лука Крымский) «Я полюбил страдание..»: автобиография / Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). [с прим. Е. Воршевского].– М.: Приход храма Святого Духа сошествия, 2003. – 208 с.

67. Войно-Ясенецкий, Архиепископ Лука Сила моя в немощи совершается: проповеди/ Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). – М: Воздвижение/Артос–Медиа, 1996. – 413 с.

68. Вольнская, Л.М. Миф и дефицит реальности // Личность. Познание. Культура. К 70–летию Л.А. Микешинной. – М.: Изд.-во МГУ, 2002. – С. 482–491.

69. Воробьев, Г.Г. Об информатизации и других, связанных с этим понятиях // Проблемы информатизации. 1991. – № 4. – С. 3–9.

70. Гавра, Д.П. Основы теории коммуникации/ Д.П. Гавра. – СПб.: Питер, 2011. – 288 с.

71. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философии герменевтики/ Х.-Г. Гадамер/[Под.ред Б.Н. Бессонова]. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

72. Гадамер, Х.-Г. Истина художественного творения // Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / пер. с нем. А.В. Лаврухина. 2-е изд. – Минск: Пропилеи, 2007. – С. 109–126.

73. Гайденок, П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Э. Гуссерля // Вопросы философии. 1992. –№7.– С. 116–135.

74. Гарфинкель, Г. Исследования по этнометодологии/ Г. Гарфинкель. – СПб.: Питер, 2007. – 335 с.

75. Гасилин, В.Н. Миф и идентичность в контексте различных мировоззрений // Человек. История. Культура. Исторический и философский альманах. – Саратов, 2002. – № 1. – С. 103–108.

76. Гаспаров, Б.М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования Монография/ Б.М. Гаспаров.– М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 348 с.

77. Гвишиани, Д. Социальные аспекты информатизации./ Д. Гвишиани, Г. Смолян, Д. Черкешин // Коммунист. 1990. – № 10. – С. 48–56.

78. Гвишиани, Д. И. Философские проблемы взаимодействия культуры, политики и научно–технического прогресса./ Д. И. Гвишиани, В. В. Мшвениерадзе // Философия и культура. – М.: Наука, 1987. – С. 64–68.

79. Гегель, Г.В. Ф. Эстетика: в 4 т./ Г.В.Ф. Гегель/[Под редакцией и с предисловием М. Лифшица]. – М.: Искусство, 1968. Т. 1. – 312 с.

80. Гегель, Г.В.Ф. Философия права/ Г.В.Ф. Гегель/[Пер. с нем.: Ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсисянц; Авт.вступ. ст. и примеч. В. С. Нерсисянц]. – М.: Мысль. 1990. – 203 с.

81. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. – СПб: Наука, 1997. – 800с.

82. Гидденс, Э. Элементы теории структуризации // Современная социальная теория: Бурдье, Гидденс, Хабермас.–Новосибирск, 1995. – С. 40–72.

83. Гладков, Б.И. Толкование Библии: репринтное издание (СПб., 1913) – М., 2002. – 210 с.

84. Гнатюк, О.Л. Основы теории коммуникации/ О.Л. Гнатюк. – М.: КНОРУС, 2010. – 256 с.

85. Голованов, Л. В. Массовая информация и массовые коммуникации как системообразующие факторы социума // Проблемы общественного развития. 1998.– № 1–2. – С. 12–14.

86. Горохов, Варлаам Христианское осмысление основных аспектов религиозно-философской проблематики Мирчи Элиаде/ Варлаам Горохов.– [Электронный ресурс] . – URL: http://www.bogoslov.ru/text/257826.html#_ftnref21 (дата обращения 23.12. 2014)

87. Государственные праздники и праздничные дни в СССР: [Электронный ресурс]. – URL: http://www.hochuvseznat.ru/USSR_gosud_prazd.php (дата обращения 10.05.2016)
88. Гофман, И. Анализ фреймов: организация повседневного опыта/ И. Гофман. – М.: Ин-т фонда «Общественное мнение», 2004. – 53 с.
89. Гофман, И. Поддерживающие взаимодействия // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11. Социология. – М., 1997. – № 2. – С. 44 – 81.
90. Гофман, И. Представление себя в повседневной жизни/ И. Гофман. – М.: Канон–Пресс–Центр, 2000. – 304 с.
91. Грачев, М.В. Диалектика и метафизика – противоположные философские методы:[Электронный ресурс]. – URL: http://grach-ucheny.ucoz.ru/publ/69_dialektika_i_metafizika_protivopozhnye_filosofskie_meto_dy/1-1-0-25 (дата обращения 5.08.2015)
92. Григорьев, Л.Г. «Социология повседневности А.Шюца// Социологические исследования. 1998. – № 2. – С. 123–128.
93. Гриненко, Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико–семиотический анализ вербальной магии/ Г.В. Гриненко. – М.: МГУ, 2000. – 346 с.
94. Гроф, С. За пределами мозга/ С. Гроф. – М.: Трансперсональный Институт, 1993. – 504 с.
95. Грушин, Б.А. Возможность и перспективы свободы // Вопросы философии. 1988. – №5. – С. 5–18.
96. Грязнов, А.Ф. Язык и деятельность. Критический анализ витгенштейнианства/ А.Ф. Грязнов. – М.: Издательство МГУ, 1991. – 139 с.
97. Гуревич, А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства/ П. С. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 395с.
98. Гуревич, П. С. Культура как объект социально–философского анализа // Философия и культура/ П. С. Гуревич. – М.: Наука, 1987.– С. 114–121.

99. Гуревич, П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии (Идентичность человека как философская и научная проблема) // Вопросы социальной теории. 2010. – Том. IV. – С. 63–87.
100. Гусев, С.С. Обыденное мировоззрение. Структура и способы организации / С.С. Гусев, Б.Я. Пушканский. – СПб.: Наука, 1994. – 86 с.
101. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая/ Э. Гуссерль. – М.: Академический Проект, 2009. – 489с.
102. Гуссерль, Э. Картезианские размышления/ Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 316 с.
103. Гуссерль, Э. Избранные работы/ Э. Гуссерль. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 464 с.
104. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т./ В.И. Даль. – М.: ОЛМА–ПРЕСС, 2001. – Т. 4. – С.32.
105. Дамаскин, Иоанн Точное изложение православной веры/ Иоанн Дамаскин. – М.: Братство святителя Алексия; Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992. – 272 с.
106. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа/Н.Я. Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
107. Делез, Ж. Логика смысла/ Ж. Делез. – М.: Академия, 1995. – 300 с.
108. Деррида, Ж. Московские лекции/ Ж. Деррида. – Екатеринбург: УрГУ, 1991. – 89 с.
109. Дилигенский, Г. Г. "Конец истории" или смена цивилизаций // Цивилизации. – М.: Наука, 1993. – № 2. – С. 44–61.
110. Дильтей, В. Сущность философии/ В. Дильтей. – М.: «Интрада», 2001. – 160с.
111. Динамика культурных и социальных связей. – М.: РАН, Ин.-т философии, 1992. – 131 с.
112. Дробышева, Е.Э. Аксиология повседневности: подлинность как ценность // Жизнь культуры и культура жизни: история и современность: Колл.

монография. – СПб.: ФБГОУ ВО «ГУМРФ имени адмирала С. О. Макарова», 2015. С. 20–26.

113. Дробышева, Е.Э. Карнавала не будет? Развлечение как ценность // Культура и сервис: Человек в мире развлечений. Сборник материалов V Межрегиональной научно–практической конференции. 27 сентября 2013 г. – СПб.: Изд–во СПбГУСЭ, 2013. – С. 25–30.

114. Дудченко, О.Н. Социальная идентификация и адаптация личности./ О.Н. Дудченко, А.В. Мытиль // Социологические исследования. 1995. –№6. – С. 110–119.

115. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / [Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]. – М.: Канон+, 1998. – С. 174–231.

116. Ерасов, Б. С. О статусе культурно–цивилизационных исследований // Россия и Восток: цивилизационные отношения//Цивилизации и культуры. Вып.1. Институт востоковедения РАН, Московский институт культурологии. – М., 1994. – С. 3–19.

117. Жебит, В. Нелинейная коммуникация и социум: [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.psycho.ru/library/58> (дата обращения 10.02.2015)

118. Жигульский, К. Праздник и культура/ К. Жигульский. – М.: Наука, 1985.– 336 с.

119. Жовтун, Д.Т. Синергетические интенции в методологии социально–гуманитарного познания: внутренние коммуникативные структуры сложных систем // Коммуникология. Международный научный журнал. – Том 4. – № 2, март–апрель 2016. – С. 32–39

120. Жуковский, В.И. Парфенон /Формула гармонии/ В.И. Жуковский. – Красноярск «Бонус», 2001. – С. 42–52.

121. Жуковский, В.И. Интеллектуальная визуализация сущности./ В.И. Жуковский, Д.В. Пивоваров. – Красноярск: Крас.госуниверситет, 1999. – 223 с.

122. Жульков, М. В. Становление биоэнергоинформационной картины мира // Наука в центральной России, Спецвыпуск. По материалам II-й Международной научной конференции «Наука в Центральной России», апрель 2013, Тамбов. – С. 179–183.
123. Жульков, М.В. Энергетические аспекты сознания в философии XX века // Философская мысль. – 2016. – № 4. – С.15–28.
124. Заболотский, В. П. Философские проблемы информатизации // Проблемы информатизации. 1999. – № 1. – С. 8–12.
125. Зелинский, Ф.Ф. История античной культуры/ Ф.Ф. Зелинский /[Ред. и прим. С.П. Заикина]. 2-е изд. – СПб.; Марс, 1995. – 380 с.
126. Зеньковский, В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии/ В.В. Зеньковский. – М.: Изд-во Свято-Владимир. Братства, 1993. – 222 с.
127. Зизиулас, И. Митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви/ И. Зизиулас/ [Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна]. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
128. Зиммель, Г. Избранные труды/ Г. Зиммель. – М.: Ника-Центр, 2006. – 436 с.
129. Зиновьева, А.А. Диалог с другим: М.Бубер и М.М. Бахтин// Известия Тульского гос. ун-та. Гуманитарные науки. 2011. Вып. 2. – С. 40–49.
130. Золотухина-Аболина, Е.В. Повседневность: философские загадки/ Е.В. Золотухина-Аболина. – Киев, 2006. – 256с.
131. Зубков, В.И. Социологическая теория риска/ В.И. Зубков. – М.: Академический проект, 2009. – 380 с.
132. Иванов, В.Г. Синергетическая природа социальных модернизаций/ В.Г. Иванов. – Тверь: ТГТУ, 1995.– 67 с.
133. Иерархия// Философский энциклопедический словарь./[Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г.Панов]. – М.: Энциклопедия. 1983. – С. 178.

134. Иноземцев, В. Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М.: Academia, 1999. – С. 3– 66.
135. Ионин, Л.Г. А. Шюц и социология повседневности // Современная американская социология: Сб. ст. / [Под. ред. В.И. Добренького]. – М.: Изд.-во МГУ, 1994. – С. 180–194.
136. Ионин, Л.Г. От моностилистической к полистилистической культуре. Современное развитие России // Социодинамика культуры. Социокультурная дифференциация. – М.: Изд.-во МГУ, 1993. – Вып.2. – Кн. 2. – 192 с.
137. Ионин, Л.Г. Социология культуры: Путь в новое тысячелетие/ Л.Г. Ионин. – М.: Логос, 2000. – 432 с.
138. История праздников России [Электронный ресурс]. – URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/642170> (дата обращения 10.05.2016)
139. Каган, М. С. Человеческая деятельность/ М.С. Каган. – М., 1974. – 53 с.
140. Каган, М.С. Мир общения: проблемы межсубъективных отношений/ М.С. Каган. – М.: Политиздат, 1988. – 319 с.
141. Казин, А.Л. Великая Россия: Религия, Культура, Политика/ А.Л. Казин. – СПб.: Петрополис, 2007. – 609 с.
142. Казин, А.Л. Верующий гений. Основной принцип русской культуры/А.Л. Казин. – СПб.: Специальная литература, 2010. – 184 с.
143. Калайков, И. Цивилизация и адаптация/ И. Калайков. – М.: Прогресс, 1984. – 240 с.
144. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство/ А. Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415с.
145. Кант, И. Критика чистого разума/ И. Кант. – СПб.: Наука, 1993. – 1120 с.
146. Кант, И. Трактаты и письма/ И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 709 с.

147. Касавин, И.Т. Язык повседневности: между логикой и феноменологией // Вопросы философии. 2003. – №5. – С. 14–29.
148. Касавин, И.Т. Анализ повседневности./ И.Т. Касавин, С.П. Щавелев. – М.: Канон+, 2004. – 432 с.
149. Кассирер, Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы// Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
150. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке/ Э. Кассирер. – М.: Гардарики, 1998. – 780 с.
151. Кашкин, В.Б. Основы теории коммуникации: Краткий курс/ В.Б. Кашкин. – М.: АСТ: Восток–Запад, 2007. – 256 с.
152. Кириллова, Н.Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну/ Н.Б. Кириллова. – М.: Академический Проект. 2006. – 448с.
153. Киселев, Г. С. Человек, культура, цивилизация на пороге III тысячелетия/ Г. С.Киселев. – М.: Восточная литература, 1999. – 87 с.
154. Кнабе, Г.С. Витгенштейн и Гуссерль // Вопросы философии. –1998. №5. – С. 56 – 61.
155. Кнабе, Г.С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. – 1989. №5. – С. 26–46.
156. Князева, Е.Н. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. / Е.Н. Князева, С.П.Курдюмов – М.: Наука, 1994. – 229 с.
157. Князева, Е.Н. Антропный принцип в синергетике/ Е.Н. Князева, С.П.Курдюмов. // Вопросы философии.–1997. – №3. – С. 64–79.
158. Князева, Е.Н. Интуиция как самодопирание/ Е. Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. 1994 – №2. – С. 110–122.
159. Коган, В. 3. Теория информационного взаимодействия. – Новосибир. Ун–т. Новосибирск; 1991. – 316 с.
160. Козлова, М.С. К анализу обыденного сознания// Вопросы философии. 1984. – №4. – С. 24–33.

161. Козлова, Н.Н. Социология повседневности: переоценка ценностей// *Общественные науки и современность*. 1992. – № 3. –С.47– 56.
162. Кондаков, И.В. *Культура России. Ч.1. Русская культура: краткий очерк истории и теории/ И.В. Кондаков.* – М.: Университет, 2000. – 226 с.
163. Конев, В.А. Метрика пространства человеческого бытия // *Вестник СамГУ*. 2011. – №7 (88). – С.10–14.
164. Конецкая, В.П. *Социология коммуникации/ В.П. Конецкая.* – М.: Международный университет бизнеса и управления, 1997. – 304 с.
165. Корнев, В.В. *Философия повседневных вещей/ В.В. Корнев.* – М.: ООО «Юнайтед Пресс», 2011. – 253с.
166. Костина, А.В. Социокультурные факторы развития современной России // *Современное состояние культуры и общества: особенности и перспективы развития России : сб. науч. ст. / [отв. ред. А. В. Костина].* – М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та. 2013. – С. 41–49.
167. Костина, А.В. *Массовая культура: особенности реализации социального потенциала в формирующемся информационном обществе // Высшее образование для XXI века : XI Междунар. науч. конф. Москва, 27–28 ноября 2014 г. / [отв. ред. А. В. Костина].* – М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та. 2014. – С. 44–56.
168. Костина, О. В. *Миф как актуальность культуры // Человек. Культура. История. Философский альманах №2. Миф в культуре и истории человечества.* – Саратов: Изд-во ПАГС, 1999. – С. 208–214.
169. Крапивенский, С. Э. *Социальная философия/ С. Э. Крапивенский.* – М.: ВЛАДОС, 1998. – 416 с.
170. Круглов, Д.Н. *Повседневность как предмет философской рефлексии: Авт. . канд. филос. наук: 09.00.01/Дмитрий Николаевич Круглов.* – СПб., 1996.–16 с.
171. Кудинов, О. П. *Информационные технологии и ускорение инновационных процессов // Социальные проблемы информатизации общества: Сб. трудов. ВНИИСИ.* – М.; 1988. – С. 23–29.

172. Кузнецов, В. Ю. Единство мира и единство культуры // *Философия и общество*. 1999. – №4. – С. 141–153.
173. Куликова, Л.Н. Проблемы саморазвития личности/ Л.Н. Куликова . – Хабаровск: ХГПУ, 1997. – 313 с.
174. Культурология. XX век. Энциклопедия / [Под. ред. С .Я. Левита]. – СПб.: Университетская книга, 1998. – Т. 2. – 894 с.
175. Кун, Т. Структура научных революций/ Т. Кун. – М.: АСТ, 2003. – 605 с.
176. Кьеркегор, С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // *Наслаждение и долг*. – Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – С. 201–379.
177. Лаврикова, И.Н. Праздник как техника формирования личности Становление личностно–профессиональной позиции будущего специалиста в системе непрерывного образования //сборник научных статей/ [под. ред. Н.А. Барановой]. – Тверь: ООО «Лаборатория деловой графики», 2009. – С. 42–50.
178. Лаврикова, И.Н. Праздник как «территория» свободы Человек в мире людей: культурно–философский аспект: Материалы III Международной научно–практической конференции «Человек и общество: проблемы взаимодействия» / [Под ред. А.А. Конопленко]. – Саратов: ИЦ «Наука», 2010. – С. 57–61.
179. Лаврикова, И.Н. Политический праздник: культурфилософская интерпретация. Научная монография/ И.Н. Лаврикова. – Saarbrücken, Germany: LAP, 2012. – 317 с.
180. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада/ Ж. Ле Гофф. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс–Академия, 1992. – 376с.
181. Левицкий, С.А. Трагедия свободы// *Сочинения*/ С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1995. Т. 1. – 509 с.
182. Левяш, И. Я. Цивилизация и культура: логос, топос, хронос // *Человек*. 1999. – № 5. – С. 43–55.

183. Лекторский, В.А. Диалектика рефлексивного и нерефлексивного в познании // Философский основания науки: Матер, к VIII Всесоюзн. конф. «Логика и методология науки». – Вильнус: Пяргале, 1982. – С. 22–25.
184. Лелеко, В.Д. Культурология повседневности: становление и современное состояние // Фундаментальные проблемы культурологии. – СПб.: Алетейя, 2008. – Том I: Теория культуры. – С. 377–390.
185. Лелеко В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре/ В.Д. Лелеко. – СПб.: СПбГАК, 2002. – 303 с.
186. Лесков, Л. В. Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества/ Л. В. Лесков. – М.: Экономика, 2003. – 440 с.
187. Лефевр, А. Социальное пространство// Неприкосновенный запас, 2010, №2 (70). – С. 3–14.
188. Лисичкин, В.А. Крестный путь Святителя Луки: подлинные документы из архивов КГБ/ В.А. Лисичкин. – М.: Троицкое слово, 2001. –445 с.
189. Лопатин, В. Н. Концепция развития законодательства в сфере обеспечения информационной безопасности Российской Федерации (проект) / Издание Государственной думы. 1998.– 159 с.
190. Лоренц, К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества// Вопросы философии. 1992. – № 3.– С. 39–54.
191. Лосев, А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре// [Электронный ресурс]/ «Студенческий меридиан», 1983, № 9–10.– URL: http://psylib.org.ua/books/_losew02.htm (дата обращения 1.10.2014)
192. Лосев, А.Ф. Миф –Число – Сущность/ А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 558 с.
193. Лосев, А.Ф. Знак. Символ, Миф: Трактат по языкознанию/ А.Ф. Лосев. – М.: Издательство МГУ, 1982. –479 с.
194. Лотман, Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII начало XIX века)/ Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство–СПБ, 2002. – 414 с.

195. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек текст – семиосфера – история/ Ю.М. Лотман. – М.: Языки русской культуры: Кошелев, 1996. – 447 с.
196. Луман, Н. Общество общества/ Н. Луман. – М.: Издательство «Логос», 2011.–640с.
197. Луман, Н. Понятие риска // THESIS, 1994. – № 5. – С. 2–21.
198. Мазаев, А. И. Праздник как социально–художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования/ А.И. Мазаев / [Отв. ред. А.А. Карягин]. – М.: Наука, 1978. – 392 с.
199. Макаркин, А. В. Противоречивые праздники новой России// «Журнальный клуб Интелрос «Неприкосновенный запас» №3, 2015. // [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz3-2015/27703-protivorechivye-prazdniki-novoy-rossii.html> (дата обращения 10.04.2016)
200. Мак–Нил, В. Цивилизация, цивилизации и мировая система// Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 18–25.
201. Максимов, А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия/ А.М. Максимов. – Екатеринбург, 1998. – С. 114 –198.
202. Малинова, И.П. Классическая философия права/ И.П. Малинова. – Екатеринбург: УрПОА, 1997. – 47 с.
203. Мамардашвили, М.К. Проблема человека в философии// Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 351–359.
204. Мамардашвили, М.К. Психологическая топология пути/ М.К. Мамардашвили. – СПб.: Изд.–во Русс. Христ. гуманит. ин.–та; Журнал «Нива», 1997. – 572 с.
205. Манхейм, К. Диагноз нашего времени/ К. Манхейм. – М.: Юрист, 1994.– 693 с.
206. Марков, Б. Человек в эпоху масс–медиа.// Информационное общество. – Сб.М.: ООО Издательство АСТ, 2004. – С. 452– 507.

207. Марков, Б.В. Образ человека в постантропологическую эпоху // Вопросы философии. 2011. – № 2. – С. 23–33.
208. Марков, Б.В. Понятие повседневности в гносеологии и антропологии // Научная рациональность и структуры повседневности. – СПб., 1999. С. 15– 20.
209. Марков, Б.В. Реанимация и реабилитация духовности // Поколения в истории: ритмы духовности. – Симферополь: ИТ «Ариал», 2012. – С.13–42.
210. Марков, Б.В. Социальная философия и повседневный мир жизни // Вестник СПбГУ. Сер.6. Философия, политология, социология, психология, право. – 1994. – Вып.4 (№27). – С. 22–29.
211. Маркузе, Г. Одномерный человек/ Г. Маркузе. – М.: АСТ, 2003. – 336 с.
212. Маркузе, Г. Разум и революция/ Г. Маркузе. – Санкт–Петербург: «ВЛАДИМИР ДАЛЬ» , 2000 .– 541 с.
213. Марущак, В. (Протоиерей). Жизнеописание святого исповедника, архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно–Ясенецкого)/ Протоиерей В. Марущак. . – Симферополь, 2000. – 170 с.
214. Межуев, В.М. Идея культуры/ В.М. Межуев. – М.: Прогресс–Традиция, 2006. – 408.
215. Мелюхин, И.С. Информационное общество и баланс интересов государства и личности // Информационное общество. 1997.– № 4–6. – С. 3–26.
216. Мерло–Понти, М. Феноменология восприятия/ М. Мерло–Понти. – СПб: «Наука», 1999. – 608с.
217. Микешина, Л.А. Новые образы познания и реальности./ Л.А. Микешина, М.Ю. Опенков. – М.: Росспэн, 1997. – 238 с.
218. Мостицкая, Н.Д. Праздник длиною в жизнь: христоцентричный путь русского интеллигента (В.Ф. Войно–Ясенецкого – архиепископа и хирурга)/ Н.Д. Мостицкая. – Красноярск:КГПУ, 2010. – 200 с.

219. Налимов, В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности/ В.В. Налимов. – М.: Прометей, 1989. – 287 с.
220. Нерсисянц, В.С. Философия права/ В.С. Нерсисянц. – М.: Издательская группа НОРМА – ИНФРА М, 1998. – 848 с.
221. Нижников, С.А. Метафизика веры в русской философии. Монография/ С.А. Нижников. – М.: ИНФРА–М, 2012. – 313 с.
222. Никонов, А.В. Социальная адаптация в условиях аномии общества: Авт. дис. канд. филос. наук: 09.00.01/Анатолий Владимирович Никонов. – Волгоград, 1998. – 15 с.
223. Никулин, Д.В. Пространство //Новая философская энциклопедия: В 4 т./ [Под ред. В.С. Степина]. –М.: Мысль, 2001. 3 т. – С. 670.
224. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей/ Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
225. Новик, И. Б. Введение в информационный мир/ И. Б. Новик. – М.: Наука, 1991. – 225 с.
226. Новикова, Л. И. Цивилизация и культура в историческом процессе // Вопросы философии. 1982. – № 10. – С. 53–63.
227. Нурышев, Г.Н. Россия в современной геополитике. Монография/ Г.Н. Нурышев. – Вологда: ИСЭРТ РАН, 2012. – 275 с.
228. О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья.– М.: Наука, 1990. – 271 с.
229. Орлов, И.Б. Советская повседневность. Исторический и социологический аспекты становления/ И.Б. Орлов. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2010. – 317с.
230. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1990. – № 3. – С. 119–154, №4. – С. 114–155.
231. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманизация искусства/ Х.Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 639 с.

232. Основы теории коммуникации / [под ред. проф. М.А. Василика]. – М.: Гардарики, 2007. – 615 с.
233. Панарин, А.С. Искушение глобализмом/ А.С. Панарин. – М.: Русский Национальный Фонд, 2000. – 381 с.
234. Печчеи, А. Человеческие качества/ А. Печчеи.– М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
235. Пивоваров, Д.В. История и философия религии/ Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. – Екатеринбург, 2000. – 408 с.
236. Пигалев, А.И. Глобализм и структуры социальности // XXI век: на пути к единому человечеству?: Материалы Международной конференции 27 мая 2003 года. – М.: Современные тетради, 2003. – С. 73–75.
237. Пигалев, А.И. Праздник / Культурология. XXвек. Энциклопедия. – СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. Т.2. – С. 134–135.
238. Пигров, К.С. К метафизике праздничности/ К.С. Пигров, Е.А. Смирнов, Н.Л. Юдин. – М.: Юнити–Дана; Элит, 2011. – 672с.
239. Платон Пир// Избранное/ Платон/ [Пер. С.К. Апт]. – М.: АСТ, 2006. – 632 с.
240. Платонов, О.А. Терновый венец России/ О.А. Платонов. – М.: Родник, 2001. – 768 с
241. Погрешаева, Т.А. Философский аспект проблемного поля «деньги–свободное время» // Жизненный мир философа в эпоху глобализации. – Саратов: Наука, 2009. – С.170–174.
242. Полякова, И.П. Повседневность: история и теория (социально–философский аспект): Монография/ И.П. Полякова. – Липецк: Изд–во ЛГТУ, 2009. – 171 с.
243. Полякова, И.П. Социально–философское понимание повседневности: Монография/ И.П. Полякова/ [под ред. д–ра филос. н., проф. Л.П. Станкевича]. – Липецк: Изд–во ЛГТУ, 2009. – 138 с.
244. Попов, Е.А. Ценностно–смысловой ракурс структур повседневности // Философия и культура. 2011. – № 12. – С. 30 – 38.

245. Поповский, М. Жизнь и житие Войно–Ясенецкого, архиепископа и хирурга // Октябрь. – 1990. – № 2–4.
246. Поппер, Карл Открытое общество и его враги: в 2 т. / Карл Поппер/ [Пер. с англ., под. общ. ред. В.Н. Садовского]. – М.: Междунар. Фонд «Культурная инициатива», SOROS foundation: открытое общество «Феникс», 1992. – Т. 1. – 525 с.
247. Почепцов, Г.Г. Теория коммуникации/ Г.Г. Почепцов. – М.: «Рефл–бук», К.: «Ваклер» – 2001. – 656 с.
248. Прибрам, К. Языки мозга/ К. Прибрам. – М.: Прогресс, 1975. – 463 с
249. Пригожин, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой/ И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
250. Пропп, В.Я. Морфология волшебной сказки/ В.Я. Пропп/ [Научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова]. – М.: Лабиринт, 2001. – 192 с.
251. Просвиркина, И.И. Коммуникативное пространство в современном речевом общении// Современная коммуникативистика.– № 1 (1)/2012. – С. 9–11
252. Ремизов, В.А. Ризомизация культурного пространства: апогей или деконструкция? // Вестник МГИК, 2015, –т№ 2. – С. 42–47.
253. Ремизов В.А. Социальная экология культуры личности. Монография. – Москва: МГИК, 2004. – 164 с.
254. Ремизов, В.А. Основы коммуникативной культуры / В.А. Ремизов, В.С. Садовская. – М.: ВЛАДОС, 2011. – 204 с.
255. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике/ П. Рикер. – М.: Академический Проект, 2008. – 695с.
256. Ритцер, Д. Современные социологические теории/ Д. Ритцер. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
257. Розенберг, Н.В. Культура повседневности: методология исследования/ Н.В. Розенберг. – Тамбов: Изд. дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2010. – 200 с.
258. Розин В.М. Культурология. – М.: Гардарики, 2003. – 462 с.

259. Российское трансгуманистическое движение//[Электронный ресурс]. URL: <http://transhumanism-russia.ru/> (дата обращения 5.04.2016)
260. Руднев, В.П. Витгенштейн и XX век // Вопросы философии. 1998. – №5. – С. 37–41.
261. Руднев, В. Словарь культуры XX века/ В. Руднев. – М.: Аграф, 1997. – 384 с.
262. Русия, Г.И. Свобода – смысл жизни: Автореф. дис. ... д-ра филос наук: 09.00.01/Георгий Ираклиевич Русия. – Тбилиси, 1981. – 58 с.
263. Руткевич, Е.Д. Феноменологическая социология знания/ Е.Д. Руткевич. – М.: Наука, 1993. – 271 с.
264. Рябинская, Н.С. Текст и социальная структура // Социологический журнал. 2000. – № 3–4. – С. 69–75.
265. Сартр, Ж. П. Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов / [Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева]. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
266. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии/ Ж.-П. Сартр. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 925с.
267. Святая Русь. Большая энциклопедия Русского Народа. Русское мировоззрение / гл. ред., сост. О.А. Платонов.– М., 2003. – 477 с.
268. Синергетика 2000. Самоорганизующиеся процессы в системах и технологиях: Матер, междунар. науч. конф. Комсомольск-на-Амуре.: КГТУ, 1998.– 350 с.
269. Скирбекк, Г. История философии./Г. Скирбекк, Н. Гилье. – М.: Туманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. – 800 с.
270. Слюсаренко, М.А. Экзистенциальный смысл праздника: Автореф. дис. канд. филос наук: 09.00.13/Мария Александровна Слюсаренко. – Томск, 2004. – 22 с.
271. Смирнов, Е.А. К метафизике праздничности/ Е.А. Смирнов, К.С.Пигров, Н.Л. Юдин. – М.: ЮНИТИ–ДАНА, ЭЛИТ, 2011. – 672 с.

272. Смирнова, Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества/Н.М. Смирнова. – М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2009. – 400 с.

273. Создатели «Бессмертного полка» С.Лапенков и С.Колотовкин: «Память о войне должна делать людей лучше» [Электронный ресурс]. – URL: //http://www.interfax-russia.ru/Siberia/exclusives.asp?id=493878&p=5 (дата обращения 17.12.2016)

274. Соколов, А.В. Общая теория социальной коммуникации/ А.В. Соколов.– СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002. – 461 с.

275. Соловьев, В.С. Чтение о богочеловечестве: Духовные основы жизни; Оправдание добра/ В.С. Соловьев. – Минск: Харвест, 1999. – 910 с.

276. Соловьев, В.С. Россия и Вселенская Церковь // О христианском единстве. – М.: Рудомино, 1994. – С. 181–266.

277. Сохань, И.В. Повседневность как универсальное основание человеческой культуры: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.13 /Ирина Владимировна Сохань. – Томск, 1999. – 18 с.

278. Социальная философия: Словарь / [Сост. и ред. В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов]. – М.: Академический проект, 2003. – 560 с.

279. Степин, В.С. Становление норм и идеалов постнеклассической науки// Проблемы методологии постнеклассической науки. – М.: Наука, 1992. – 234 с.

280. Степин, В. С. Философия и образы будущего // Вопросы философии. 1994. – № 6. – С. 10–21.

281. Степин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего: Избранная социально–философская публицистика/ В.С. Степин. – М.: Институт философии; 1996. – 175 с.

282. Столович, Л.Н. Эстетическая и художественная ценность: сущность, специфика, соотношение/Л.Н.Столович. – М.: Знание, 1983. – 64 с.

283. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года// Указ Президента Российской Федерации от 12 мая 2009 г. № 537

[Электронный ресурс]. – URL: <http://legalacts.ru/doc/ukaz-prezidenta-rf-ot-12052009-p-537/>(дата обращения 5.09. 2015)

284. Суханцева, В.К. Хайдеггер: к онтологии обыденности // Філософські дослідження. – Випуск 4. – Луганськ, 2003. – С. 7–15.

285. Тавризян, Г. М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: Две концепции кризиса культуры/ Г. М. Тавризян. – М.: Искусство, 1988. – 272 с.

286. Тихонов, А. И. Законы природы с позиций теории информации/ А.И. Тихонов. – Иваново: Иван. гос. энергет. ун-т., 2008. – 216 с.

287. Тойнби, А. Постижение истории/ А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

288. Топоров, В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное/ В.Н. Топоров. – Москва: Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.

289. Тоффлер, А. Сдвиг власти: знание, богатство и насилие на пороге XXI века // Вопросы философии. 1993. – № 7. – С. 188–191.

290. Тоффлер, А. Третья волна/ Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 1999. – 781 с.

291. Тоффлер, Э. Метаморфозы власти: знание, богатство и сила на пороге XXI века/ Э. Тоффлер. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 669 с.

292. Турен, А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества/ А. Турен. – М.: Научный мир, 1996. – 359 с.

293. Уайт, Лесли А. Энергия и эволюция культуры//Антология исследований культуры. Том. 1. Интерпретации культуры. [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.uni-dubna.ru/search/files/> (Дата обращения 21.01.2015)

294. Урсул, А.Д. Путь в ноосферу: Концепция выживания и устойчивого развития человечества/ А.Д. Урсул. – М.: Луч, 1993. – 275 с.

295. Устьянцев, В.Б. Жизненный путь личности: современные проблемы социализации // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2011. – №4. – С.20–23.

296. Устьянцев, В.Б. Очерки социальной философии: пространственные структуры, порядок общества, динамика глобальных систем. / В.Б. Устьянцев, М.О. Орлов, С.А. Данилов. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2010. – 248с.

297. Фащевский, А.Б. Физика энергии/ А.Б. Фащевский.– [Электронный ресурс]. – URL: http://afk-intech.ru/docs/FIZIKA_ENERGII.pdf (дата обращения 02.02.2015)

298. Февр, Л. Историзирующая история // Бои за историю. – М.: «Наука». – 1991.– С. 67–71.

299. Федотова, В.Г. Истина и правда повседневности // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. – М.: ИПЛ, 1990.– С. 175–210.

300. Феофан, Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться/ Феофан Затворник.– М.: Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 2001. – 215 с.

301. Философия: Энциклопедический словарь/ [Под ред. А.А. Ивина]. – М.: Гардарики. 2004. – 1072 с.

302. Флиер, А.Я. Культурология для культурологов/ А.Я. Флиер. – М.: Академический проект, 2000. – 496 с.

303. Флоренский, П.А. Вопросы религиозного самопознания. Православие. Собр. соч. в 4 т. / П.А. Флоренский / – М.: Мысль, 1994. Т.1. – С. 528–549.

304. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи/ П.А. Флоренский. – М.: Изд. АСТ, 2003. – 640с.

305. Флоренский, П.А. Храмовое действо как синтез искусств// Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. – С.199–215.

306. Флоровский, Г. (Протоиерей). Пути русского богословия/ Протоиерей Г. Флоровский. – Вильнюс, 1991. – 452 с.

307. Франк, С.Л. Сочинения/ С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – 607с.

308. Франкл, В. Человек в поисках смысла/ В. Франкл. – М.: «Прогресс», 1990. – 368с.

309. Фрейд, З. Психопатология обыденной жизни // Психология бессознательного. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 256с.

310. Фрейд, З. Я и Оно: труды разных лет/ З. Фрейд. – М.: Мерани, 1991. Кн.1. – 396 с.
311. Фриауф, В.А. Язык. Сознание. Человеческая реальность... Абсолютно другое/ В.А. Фриауф. – Саратов: Научная книга, 2005. – 230 с.
312. Фромм, Э. «Иметь» или «быть»?/ Э. Фромм.– М.: АСТ, 2008. – 314с.
313. Фромм, Э. Здоровое общество/ Э. Фромм. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 571с.
314. Фромм, Э. Душа человека/Э. Фромм.– М.: Республика, 1992.– 429 с.
315. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы/ М. Фуко. – М.: Ad Marginem, 1999. – 480 с.
316. Фукуяма, Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. – № 3. – С. 134–155.
317. Хабермас, Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. – 1989. №2. – С. 35–40.
318. Хабермас, Ю. Теория коммуникативного действия // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1993. – №4. – С. 43–63.
319. Хабермас, Ю. Техника и наука как «идеология»/ Ю.Хабермас. – М.: Праксис, 2007. – 208 с.
320. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций/ Ю. Хабермас. – М.: Издательство «Весь мир», 2008. – 416с.
321. Хайдеггер, М. Бытие и время. Работы и размышления разных лет/ М. Хайдеггер. – М.: Гнозис, 1993. – 332 с.
322. Хайек, Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. – № 10. – С. 113–151.
323. Хакен, Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. – М.: Мир, 1985. – 424 с.
324. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка // Новая постиндустриальная волна на западе. – М.: Academia, 1999. – С. 528–556.

325. Хейзинга, Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры / Й. Хейзинга/ [Пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; Коммент. Д. Э. Харитоновича] –М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с
326. Хесле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. –1994. – №10. – С. 112–123.
327. Холодный, В.И. Хомяков А.С. и современность: зарождение и перспектива соборной феноменологии/ В.И. Холодный. – М., 2004. – 316 с.
328. Хомяков, А.С. Сочинения: в 2 т. / А.С.Хомяков. – М.: Медиум, 1994. Т.2. – 591 с.
329. Хоружий, С.С. О старом и новом/ С.С. Хоружий. – СПб.: Алетейя, 2000. – 214 с.
330. Хоружий, С.С. Что такое synergeia? // Вопросы философии. 2011. № 12. – С. 19–37.
331. Хоружий, С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы// Пленарный доклад на Симпозиуме: SYNERGIE: Konzepte – Techniken – Perspektiven. Берлин, 29 июня – 1 июля 2011 г [Электронный документ]. – URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/01/hor_berl_syn_talk_rus.pdf (дата обращения 15.12.2015)
332. Хоружий, С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997, № 6. – С. 60–68.
333. Хотинец, В.Ю. Культура как коммуникация//Вестник Удмуртского университета. 2005. – Вып. 9. – С.3–22.
334. Хренов, Н.Я. «Человек играющий» в русской культуре. – СПб.: Алетейя, 2005.– 604 с.
335. Черняк, Л. Информационное оружие // Мир информации и связь. 1996 . – № 5. – С. 30–34.
336. Черношвитов, П.Ю. Закон сохранения информации и его проявления в культуре/П.Ю.Черношвитов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.– 296 с.

337. Чижевский, А. Л. Теория космических эр // Гиренок Ф.И. Русские космисты. – М.: Знание, 1990. – С. 45–60.
338. Чумаков, А.Н. Метафизика глобализации. Культурно–цивилизационный контекст/ А.Н. Чумаков. – М.: Канон+, 2006. – 516с.
339. Чупров, В.И. Молодежь в обществе риска / В.И. Чупров, Ю.А.Зубок, К.Уильямс. – М.: Наука, 2003. – 231 с.
340. Чуринов, Н. М. Информационная реальность // Вестник САА им. акад М.Ф, Решетнёва: сб. науч. тр. / Под ред. проф. Беякова Г. П. Вып. 1. – Красноярск: САА, 2000. – С. 337–344.
341. Чуринов, Н. М. Совершенство и свобода: Философские очерки/ Н. М. Чуринов. – Красноярск: САА, 2001. – 432 с.
342. Шабанова, М.А. Социальная адаптация в контексте свободы // Социологические исследования. 1995. – №9. – С. 81–88.
343. Шаповалов, Е. А. Философские размышления о виртуальной реальности // Вестник СпбГУ. Сер. 6. 1996. Вып. 2 (№13). – С. 33–37.
344. Шарков, Ф.И. Коммуникология: основы теории коммуникации/ Ф.И. Шарков. – М.: Дашков и К, 2010. – 488 с.
345. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление/ А.Шопенгауэр // Соч. М.: Наука, 1993. – Т 2. – 669 с.
346. Шостром, Э. Анти–Карнеги или Человек–манипулятор/ Э. Шостром. – М.: Дубль–В: Дельта–92,1994. – 127 с.
347. Шпенглер, О. Закат Европы/ О.Шпенглер. – М.: Искусство, 1993. – 298 с.
348. Шпет, Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы/ Г.Г. Шпет . – М.: Гермес, 1914. – 219 с.
349. Штомпка, П. Социология социальных изменений/ П. Штомпка. – М.: Аспект–пресс, 1996. – 414 с.
350. Шюц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии/ А. Шюц. – М.: Общественное мнение, 2003. – 336 с.

351. Шюц, А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. Тексты / [Под. ред. Добренького]. – М.: Изд.-во МГУ, 1994. – С. 526–541.
352. Шюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом/ А. Шюц. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 1056с.
353. Шюц, А. Структура повседневного мышления/ А. Шюц // Социологические исследования. – №2. –1988. – С. 129–137.
354. Элиас, Н. О процессе цивилизации/ Н. Элиас. В 2–х т. Социогенетические и психогенетические исследования. – М.–СПб.: Университетская книга, 2001. – 382 с.
355. Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. – СПб.: Семеновская Типолитография (И.А. Ефрона), 1899. Т. 52. – 481 с.
356. Юнг, К.-Г. Архетип и символ/ К.-Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1999. – 304 с.
357. Юрлова, С.В. «Вечный праздник», или Мифология общества потребления // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. – 2010.– № 2 (76). – С. 15–22.
358. Ядов, В.А. Социальные и социально–психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Мир России. 1995. – №3–4. – С. 158–181.
359. Язык, культура, социум в гуманитарной парадигме / [Под. ред. А.А. Романова]. М.; Тверь: ИЯ РАН, Твер. гос. ун.–т, 1999. – 164 с.
360. Яницкий, О.Н. Является ли постсоветское общество «обществом риска»?/ О.Н. Яницкий. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sociology.ru/centr/2000ianic.html> (дата обращения: 20.09.2011)
361. Ясперс, К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994.– 527с.
362. Ясперс, К. Смысл и назначение истории/ К. Ясперс. [Пер. с нем.] – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

363. Barkow, J.H. Evolutionary Psychological Anthroiology// Handbook of Psychological Anthropology. Philip K. Bock (ed.) Westport, Connecticut–London; Greenwood Press, 1994, pp. 129 – 130.
364. Beck, W. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne/ W. Beck. –Frankfurt/Main, 1986. – 391 s.
365. Berger, P. Lebenslagen, Lebenslaufe, Lebensstile/ P. Berger, S. Hradil. – Göttingen, 1990. – 524 s.
366. Blumer, H. Sociological Implications of the Thought of G.H. Mead/ H. Blumer // American Journal of Sociology. 1966. Vol. 71. – № 5.
367. Bourdieu, P. Outline of a Theory of Practice/ P. Bourdieu. – London: Cambridge University Press, 1977. – 248 p.
368. Feibleman, J. Theory of Human Culture/ J. Feibleman. – New York, 1968.
369. Flier, A.YA. Kul'turologiya dlya kul'turologov/ A.YA. Flier [Culturology for culturologists]. – M.: Akademicheskij proekt, 2000. – 496 p. (In Russ.).
370. Giddens, A. The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration/ A.Giddens. – Berkeley: University of California Press, 1984. – 402 p.
371. Goffman, E. Frame Analysis: An Essae on the Organization of Experience / E. Goffman. – New York: Harper Colophon, 1974. – 170 p.
372. Grier, Ph. T. The Speculative Concrete: I. A. Il 'in's Interpretation of Hegel. Hegel and Hermeneutics, ed. Sh. Gallagher/ Ph.T. Grier.– N.Y., 1994. – 357p.
373. Mann, Steven R. The Reaction to Chaos/ Steven R. Mann // Complexity, Global Politics, and National Security. Edited by David S. Alberts and Thomas J. Czerwinski. National Defense University Washington, D.C. 1997 – P. 62–69.
374. Habermas, J. The Theory of Communicative Aktion/ J.Habermas // Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. – Boston: Beacon Press, 1987. Vol.2. – 166 p.
375. Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns/ J.Habermas. B.I–II. – Frankfurt, 1981.– 533 p.

376. Habermas, J. *Toward a Rational Society* / J. Habermas. – Boston: Beacon Press, 1970. 605 p.
377. Lyotard, J.F. *La condition postmoderne*/ J.F. Lyotard. – Paris, 1979. – 128 p.
378. Ortner, S. *Theory in Anthropology since the Sixties*/ S. Ortner// *Comparative Studies in Society and History*. 1984. Vol. 26. – P. 126–166.
379. Pickett, P. *The Making of Symbolic Interactionism*/P. Pickett. – Basingstoke: Macmillan, 1979. – 262 p.
380. Schutz, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in der verstehende Soziologie*/ A. Schutz. – Wien, 1932. – 500p.
381. *The View from Goffman*/ Ed. By Ditton. J.N.Y., 1980. – 314 p.
382. Toffler, A. *Future shock*/ A. Toffler. – L., 1971.– 561p.
383. White, L.A. *Energy and the Evolution of Culture*/ L.A. White // *The Science of Culture*. N.Y., 1949. P.363–393.