



**Академия культуры и искусств:
ведущие ученые, педагоги, творцы**

Л. Н. ЛАЗАРЕВА



ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА

КАК

**КУЛЬТУРА ЭТНИЧЕСКОЙ
И СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ**



Избранные статьи



Указатель трудов Л. Н. Лазаревой





*Академия культуры и искусств:
ведущие ученые, педагоги, творцы*

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Челябинская государственная академия культуры и искусств»
Учебный центр традиционной культуры имени А. И. Лазарева**

Л. Н. ЛАЗАРЕВА

**ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА
КАК КУЛЬТУРА ЭТНИЧЕСКОЙ
И СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ**

**Избранные статьи
Указатель трудов Л. Н. Лазаревой**



Челябинск
ЧГАКИ
2015

УДК 39
ББК 65,3
Л17

Ответственный за выпуск

В. Я. Рушанин, доктор исторических наук, профессор

Лазарева, Л. Н. Традиционная праздничная культура как культура этнической и социальной памяти: Избранные статьи. Указатель трудов Л. Н. Лазаревой / Л. Н. Лазарева; сост. библиогр. части Т. Н. Моковая, Ю. Б. Разина; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск: ЧГАКИ, 2015. – 245 с.: цв. фот. – (Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы).

ISBN 978-5-94839-501-2

Издание содержит наиболее значительные статьи Людмилы Николаевны Лазаревой, кандидата педагогических наук, профессора, преподавателя кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников, заслуженного работника культуры РФ. Дополняет издание указатель трудов Л. Н. Лазаревой. Издание предназначено ученым, преподавателям, аспирантам, студентам, культурно-просветительным работникам в помощь исследовательской и учебно-методической работе.

Выпуск подготовлен к 65-летию профессора.

Печатается по решению редакционно-издательского совета ЧГАКИ

- © Лазарева Л. Н., авт., 2015
- © Моковая Т. Н., Разина Ю. Б., сост., 2015
- Челябинская государственная
- © академия культуры и искусств, 2015

ISBN 978-5-94839-501-2

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
Традиционная праздничная культура как культура национальной и этнической памяти	8

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ

I. ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА

В КОНТЕКСТЕ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Народные традиции современного праздника как проблема этнографии

О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале

Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей
антропоценоза и культуроценоза

Праздник как архетип и архетипы в празднике

Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию.....

Идентификация человека в условиях глобализации

Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании
национальной культуры России

Традиционный праздник в современном институализированном
этнокультурном пространстве – этнографической деревне

Традиционный праздник как память культуры.....

II. ПРАЗДНИКИ НАРОДОВ УРАЛА

Межэтнические связи в праздничной культуре народов Урала.....

Русско-казахские праздничные параллели в контексте возрождения
традиционных культур

Праздники народов Урала: антропологический аспект

Инешкипазонь Штатол Всеэрьянского Раськень Озкса как знак гармонизации
центра и периферии (Свеча Бога Инешкипаза Всеэрьянского народного моления)

Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного
социокультурного пространства.....

III. ЭТНОЛОГИЯ ДЕТСТВА	107
Фольклорные традиции и проблемы организации современного детского праздника в школе и клубе.....	107
Этнография детства: традиции и современность.....	116
Дети в системе современного фольклорного воспитания и образования	121
Дети и современные фольклорно-этнографические процессы	125
IV. ВОПРОСЫ ФОЛЬКЛОРА И ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРИЗМА.....	129
Зрелищно-игровой фольклор Урала в изображении русских бытописателей и беллетристов XIX века	129
О фольклоризме современной праздничной культуры рабочих Урала.....	153
Использование фольклорно-игровых традиций в современном празднике (вопросы типологии).....	161
Этнографический фольклоризм сказов П. П. Бажова	164
Празднично-мифологические мотивы в сказках А. С. Пушкина.....	176
Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры.....	191
Бриколаж в современном праздничном пространстве	196

УКАЗАТЕЛЬ ТРУДОВ Л. Н. ЛАЗАРЕВОЙ

I. Научные работы Л. Н. Лазаревой.....	208
1977–1990	209
1991–2000	212
2001–2010	214
2011–2015	219
II. Учебно-методические работы Л. Н. Лазаревой.....	224
1983–1997	224
2002–2010	225
2012–2015	228
III. Л. Н. Лазарева – редактор, составитель и рецензент	231
IV. Литература о трудах и деятельности Л. Н. Лазаревой	235
Именной указатель.....	240
Указатель заглавий трудов Л. Н. Лазаревой.....	242

ПРЕДИСЛОВИЕ

Людмила Николаевна Лазарева – кандидат педагогических наук, профессор, преподаватель кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников, заслуженный работник культуры РФ. Данное издание совмещает в себе избранные работы Л. Н. Лазаревой, посвященные изучению фольклора и национальных культурных традиций, и библиографический указатель, который отражает все труды автора, опубликованные в 1977–2015 гг.: книги, статьи, рецензии, учебные пособия, методические издания, тезисы докладов и др.

Обе части включают четыре основных раздела. Избранные статьи тематически сгруппированы следующим образом:

I. Традиционная праздничная культура в контексте этнологического знания.

II. Праздники народов Урала.

III. Этнология детства.

IV. Вопросы фольклора и этнографического фольклоризма.

Разделы указателя (вторая часть) отражают направления деятельности Л. Н. Лазаревой:

I. Научные работы Л. Н. Лазаревой.

II. Учебно-методические работы Л. Н. Лазаревой.

III. Л. Н. Лазарева – редактор, составитель и рецензент.

IV. Литература о трудах и деятельности Л. Н. Лазаревой.

Внутри I и II разделов публикации расположены в хронологической последовательности, а в пределах года – в алфавите заглавий. Материалы III и IV разделов представлены в алфавитном порядке.

Издание дополнено именованным указателем, который содержит сведения обо всех лицах, отраженных в библиографических записях (авторы, составители, переводчики, иллюстраторы), персоналиях; указателем заглавий трудов Л. Н. Лазаревой.

ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА КАК КУЛЬТУРА НАЦИОНАЛЬНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Память — преодоление времени,
преодоление смерти.

Д. С. Лихачев

Традиционная праздничная культура — совершенно уникальная и удивительная культурная конструкция, аккумулирующая ценностно-смысловые константы бытия в широком диахронно-синхронном пространстве и транслирующая их с помощью исторически освоенных и приобретенных технологических приемов; это своего рода сберегающая трансмиссия лучшего человеческого опыта по освоению окружающего мира и нахождения в нем своего места. Сам институт праздника, представляющий собой «первичную форму человеческой культуры» (М. М. Бахтин), возник вместе с появлением человека, выступая в его истории первым букварем человеческой культуры, начавшей свой путь с эпохи палеолита. Можно утверждать, что традиция праздничного осмысления мира — одна из древнейших универсалий культуры, насчитывающая 20–30 тысячелетий.

Традиционную праздничную культуру можно рассматривать в широком и узком значении слова. Широкое понимание предполагает наличие сформированного особого ствола праздничной традиции, которая характеризует и репрезентирует праздничный мир определенного государственного устройства и в конкретный исторический период. Система официальных государственных, профессиональных, конфессиональных и других праздников при естественной корреляции, особенно в переходные периоды, все же сохраняет базисный набор, представляющий норму и охраняемый государственными структурами. В периоды резких политических или революционных бурь государство в

первую очередь активизирует свою деятельность по созданию нового праздничного календаря, способствующего формированию новой системы ценностей, как, например, во времена Французской или Октябрьской революций.

В узком рассмотрении, но не менее значимом, традиционная праздничная культура – это та часть общей праздничной системы, которая связана с этнической привязкой, с древней корневой культурой народов. Особенность данной культуры в том, что ее фундаментом могла стать та историко-этнографическая данность, в которой еще не было дифференциации на этносы и этнические группы, а существовали человеческие популяционные группы, осваивающие или уже владеющие определенным типом хозяйственной (культурной) деятельности – скотоводством или земледелием. Общеизвестно, что и в прошлом, и настоящем тип хозяйственно-культурной деятельности напрямую диктует и тип празднования, и его разветвленную систему мифотворчества. Это – уже своего рода период цивилизации, а не дикой архаики, как некоторые культурологи предполагают, представляя современный интерес к прошлому как неоархаизм. Неолитическая революция – земледелие – стала отправной точкой осмысления взаимозависимости человека и природы, человека и мира. Осваивая мир и создавая культуру, человек изначально не противопоставлял такие понятия, как культура и природа, поскольку, познавая, встраиваясь, изучая природу, человек тем самым вводил ее в пространство культуры, т. е. в процесс аккультурации. Уже на ранних этапах развития человека можно говорить об универсальности культуры в целом и праздничной в частности, поскольку она, включив в свою орбиту функционирования природу и общество, сняла оппозицию «естественное – искусственное» и эта тенденция сохраняется в современной практике реконструкции древних праздничных действий.

Представляя праздничную культуру как своеобразный текст, необходимо учитывать, что основным информационным источником выступает система знаков и символов. Символический язык традиционной праздничной культуры особым образом структурирует ее фактуру, придавая глубинный смысл реальному поведению его участников и в конечном счете исторически формируя строгую, упорядоченную морфологическую систему знаков.

Традиционная праздничная культура функционирует сегодня в особых условиях, которые сформировались обществом сетевых структур, новыми культурными стратегиями. Как ни странно, но именно сейчас вопросы ценностей предшествующих эпох и их активного функционирования в настоящем, когда, казалось бы, нет объективных причин для их жизнедеятельности, стали востребованными. Обращение к прошлому, своеобразный этнический бум охватил всю планету. Среди многочисленных проявлений обращения к этническому прошлому, таких как фестивали, конференции и симпозиумы, международные проекты, нужно особо выделить активное строительство этнографических деревень, сетью покрывших государства и страны на всех континентах. Феноменально то, что структурообразующим элементом жизнедеятельности каждой деревни, где бы она ни располагалась, выступает традиционный праздник, поскольку он представляет собой форму устойчивой культурной памяти, которая закрепляет в символической форме ценностно-смысловые основания человеческой жизнедеятельности, понятные всем и при этом создает органичные условия для их трансляции в будущее. Важно различать понятия *память культуры* и *культура памяти*; думается первое понятие больше подвержено искажению, субъективно-объективной аберрации. Культура памяти – это запасник ментальных ценностей, который сохраняется после исторического фильтрования, это тонкая субстанция, хранящая не только пред-

метную образную насыщенность, но и эмоциональную памятьливость. Культура памяти заключается в особенностях хранения и передачи ценностей, смыслов и ориентиров культуры. Ее нельзя представить как линейный процесс техногенного отбора лучшего опыта. Это – своеобразная лаборатория особой системы знания, зафиксированной символическим, иносказательным языком, познаваемым и используемым только посвященными. В данном случае под посвященными подразумеваются знатоки – исследователи традиции, изучающие и репрезентирующие ее тайный язык в современный социум.

В свою очередь, социум – это сложный социальный организм, представляющий собой совокупную общность этнических, конфессиональных, профессиональных, возрастных и других страт. Для функционирования государственной системы важна гармонизация всех структур, объединенных не только топографической, эконом-географической и культурной составляющей. Устойчивая государственность формируется и крепнет при наличии общего ценностно-смыслового ядра, представленного символическим языком. В таком случае можно предположить, что государство солидаризируется именно национальной культурой, где под нацией подразумевается общность людей, обладающая одинаковыми правами и обязанностями на территории своего проживания. Данная общность добровольно принимает и поддерживает общие ценности и смыслы, представленные посредством системы символов: гимн страны, государственный флаг, георгиевская ленточка, Вечный огонь и т. д.

Этническая память – это память крови, предков, материнского языка, фольклора, ритуалов и празднично-обрядовых действий, которые другим могут показаться странными и непонятными. Культурологи отмечают, что в последнее десятилетие большинство опрошенных в нашей стране идентифицируют себя

с этнической общностью (башкир, мордва – эрзя или мокша, селькуп, ханты), чем с национальной – россиянин. При отсутствии или приглушении явного антагонизма между этими социальными организмами, есть великая необходимость примирить их, создать условия для их органичного соприкосновения и совместной жизнедеятельности. Большую роль в консолидации этносов в нацию может сыграть традиционная праздничная культура разных народов, населяющих Россию, поскольку в этом случае субъектами диалога будут не личности, а сами культуры.

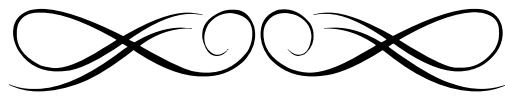
Праздник как никакая другая форма, обладает устойчивой памятью, поскольку он – матрица народного способа бытия, богатство бытия порождает богатство смыслов, которое раскрывается в деятельности человека, направленной на миропонимание и мирочувствование. А богатство смыслов – это множество способов постижения окружающего мира. И никакая другая форма культуры, как праздник, не имеет в своем арсенале такие художественные возможности, которые бы позволили человеку выйти в пространство постижения совместного радостного сопереживания. Чем объяснить этот феномен? Может быть, тем, что праздник явился не только лоном культуры, но предвестником реализации гармонизации человека и общества, общества и мира? А может быть тем, что в своем «чреве» до сих пор держит весь арсенал знаний – архетипов, созданных человеческим гением? Первобытный праздник мог выступать первичным вместилищем смыслов человеческого бытия и сохранил приоритет и сегодня, мало того, он активно генерирует ценностные смыслы и сегодня.

Праздник – уникальная форма памяти о человеческом опыте, хранилище меток-связок с окружающим миром. Память народов складывается из памяти людей, а культура памяти – из отбора лучшего опыта народов. Лучший опыт, в свою очередь, формирует стволую систему традиционной праздничной культуры, в

своих ценностных ориентациях практически схожую во всех этнических проявлениях, обнаруживая в общем специфическое, особенное, не выходя из общей эстетической системы освоения действительности и из единого смыслового и ценностного пространства. Такая принадлежность направляет великое множество проявлений этнической памяти в общий смыслообразующий поток национальной культуры. Исходя из единства человеческой природы, можно говорить о единстве его потребностей – жить, любить, знать, растить, созидать, в конечном счете – единстве символического языка праздничного мироощущения, когда множественная вариативность не уничтожает целостность, а только ее раскрашивает.

Таким образом, можно предположить, что традиционная праздничная культура сыграет роль консолидирующего центра формирования национальной (российской) идентичности при сохранении этнической памяти, что необходимо для строительства современной России.

**ИЗБРАННЫЕ
СТАТЬИ**



I. ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Народные традиции современного праздника как проблема этнографии

Особенность этнографии как науки состоит в том, что каждое культурно-бытовое явление конкретного народа она рассматривает в историческом развитии – от генезиса до специфики современного функционирования этого явления в определенном регионе.

Одним из явлений, представляющих интерес для этнографической науки, является праздник, тесно связанный с жизнью народа и выступающий как «очень важная первичная форма человеческой культуры» (М. М. Бахтин). Что касается русского народа (да и советского в целом), то нужно отметить, что обрядово-праздничный календарь, хотя в основном и сложился, но все же сохраняет традиции обновления.

Праздник сам по себе представляет такой уникальный, постоянно воспроизводимый феномен, по характеру которого можно составить представление о культурно-бытовом укладе того или иного народа на любом этапе их исторического развития, кроме того, в празднике сохраняются художественные традиции народа, представляющие ценность и для нашего времени.

Относительно Урала, представляющего в этническом плане сложный лимитрофный регион, можно заметить две тенденции в функционировании народных традиций: заимствование традиций одного народа другим, что заметно на таких праздниках, как Масленица, Каз омэхе, Сабантуй и др., и органичное слияние традиционных элементов, что сказалось на двуязычии отдельных фольклорных жанров, как песни, припевки.

В современном празднике народные традиции проявляются на трех уровнях: идейно-тематическом, художественно-образном и организационно-педагогическом. Сообразуясь с современной теорией фольклоризма (В. Е. Гусев), использование народных традиций в празднике можно представить в виде типологии современной праздничной культуры: соответственно как идеологический, художественный и педагогический типы.

Педагогический тип фольклоризма связан с идейно-тематическим содержанием праздника, поэтому очень чувствителен к точности выбора образов и сюжетов, разработанных художественно-бытовой практикой народа.

Художественный тип предполагает адаптацию и трансформацию в современном празднике традиционных художественно-изобразительных и художественно-выразительных средств игрового фольклора (трансформация традиционного национального декора, изобразительной символики, соблюдение народного речевого этикета, особая стилистика речевого поведения и т. д.).

Педагогический тип фольклоризма включает в себя реализацию важнейших дидактико-воспитательных принципов «народной педагогики», а также неписанных народных этических норм и правил поведения на празднике: обязательность общения, участия в коллективной деятельности; признание и активная поддержка игрового начала праздника и др.

Многолетние наблюдения показывают, что в практике внедрения народных традиций в современные праздники и обряды много случайного и стихийного, связанного с отсутствием или недостаточностью знаний в этой области. Это приводит подчас к занижению, а иногда и искажению роли фольклорно-бытовых традиций в современной культуре. Введение народных традиций в ткань современных праздников требует соблюдения принципов приемлемости и целесообразности.

1987

О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале

Систематические наблюдения, проводимые сотрудниками фольклорно-этнографической лаборатории Челябинского государственного университета и Челябинского государственного института искусства и культуры¹, показали, что традиционная праздничная культура на Южном Урале, во-первых, в значительной степени сохраняется, во-вторых, трансформируется в соответствии с особенностями нашего времени. Речь идет о праздниках, связанных с народным календарем. Помимо регистрации самого факта проведения того или иного праздника, описания его содержания, участники лаборатории стараются уяснить причины, благодаря которым обрядовые действия, праздничные ритуалы, сопровождающие их художественные произведения, возникшие еще на заре цивилизации, в эпоху энеолита, продолжают волновать людей в конце XX столетия. Пусть многие стороны обряда стерлись, переосмыслились, преобразились, но семиотика праздника остается прежней, интерес к традиции сохраняется.

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

¹ Ныне Челябинская государственная академия культуры и искусств. – *Прим. ред.*

Для понимания логики праздничного календаря, его «разумности» исследователями предпринимается анализ тематического среза его «годового хода» (С. А. Токарев). Выходило, что скотоводческие народы год делили на две части: 23 апреля – выгон скота на пастбища, 26 октября – возвращение скота на зимние стоянки, в связи с чем и праздники делились на две группы. Земледельческие народы, как правило, делили праздники на три цикла: весенне-летние, осенние и зимне-весенние. Тематический анализ календарной обрядности позволяет увидеть хорошо очерченную бинарную целостность (по словам шведского этнографа Карла фон Сюдова, «закон первой и последней ассоциации») всего годового цикла. Встреча весны (Герасим Грачевник) – проводы весны (Петровки), встреча осени («первый валок») – проводы осени («завивание бороды козлу» или праздник урожая), встреча зимы (Кузьминки) – проводы зимы (Масленица). Как видим, один праздник, соответствующий встрече зимы, выпал из общей цепи, разорвал ее, прервав общую логику перехода одного явления в другое. Стремление южноуральцев возродить празднование Кузьминок есть инстинктивное (или осознанное?) желание восстановить логику годового праздничного календаря.

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

Упорное стремление восстановить потерянное звено в разорванной цепочке праздничного календаря помогает нам уяснить глубинное генетическое ядро этого праздника, его архетип. Но

это – наиболее очевидная сторона праздника, она объясняет его появление на ранних этапах истории человеческой жизни. Со временем прикладной характер праздника дополняется высоким мирозерцательным смыслом. Внимательный анализ календарных праздников позволяет выявить важные структурообразующие элементы, тесно связанные именно с жизнью человека и лишь отдаленно указывающие на переломный момент в жизни природы. И снова человек встречается с цикличностью, повторяемостью событий: рождение > отрочество, взросление, мужание, старость; рождение > смерть > новое рождение. Так, колядки, на первый взгляд, праздник солнцеворота, прибавления светового дня (это как «повод»), на самом деле – родовая традиция заигрышей, любовных утех, «выборанивания девок», все направлено на создание любовных пар и в конечном счете будущих семейных групп. Этому способствует и специальная обрядовая еда, гадания и предсказания, подарки и поцелуйные игры. Масленицу можно представить как праздник молодоженов, здесь не случайны обряды: «солить рыжики на пост», «столбы», скатывание парами с гор, наказание молодых за отсутствие детей. Волочebные обряды, как правило, связаны с «окликанием молодых», поженившихся недавно. Семейно-брачная тематика явственно проступает практически во всех календарных праздниках. Такие реальные хозяйственные акты, как сев и уборка (опять идея перехода: зерно > смерть (посев) > колос), в своей основе выдвигают на первый план идею семьи, брачных отношений, продолжение рода; это видно на примере эротических игр во время праздника первой борозды, при «завивании бороды козлу», знаково указующем на древние фаллические действия.

Интересно отметить и такой факт. Когда-то славяне в осеннее равноденствие – 21 сентября – отмечали праздник Рода и рожаниц (праздник матерей). Потом на этот день встал праздник

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

1989

Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей антропоценоза и культуроценоза

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

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

представляет собой возможность для анализа самой сути культуры по тем ценностным установкам, которые в ней заложены и ходом истории транслируются.

Праздник как институт общественной жизни известен с эпохи первобытности, он порождение человека и инструмент становления человека и общества. Одна из особенностей первобытного праздника заключается в том, что он существовал постоянно, сопровождая человека в многочисленных его заботах. Если сейчас праздник живет в пространстве свободного времени (свободного от труда, забот, социальной и производственной иерархии), то долгая эпоха первобытности использовала праздничные формы во время труда, до его начала или в финале. По мысли современного исследователя мифологии Ю. Е. Березкина: «Первобытные ритуалы... представляют собой не что иное, как празднично оформленную трудовую деятельность – сбор урожая, охоту, строительство дома. В то же время любые практически необходимые действия первобытного человека хоть немного ритуализированы, сопровождаются различными предписаниями и запретами религиозного характера» [1, с. 4]. Синкретизм мышления первобытного человека позволял воспринимать мир целостно; окружающий мир не противопоставлен человеку, а напротив, человек входит в него как часть, взаимодействует с ним, встраивается в него, вглядывается в его капризы и явления, пытаясь понять или почувствовать логику смены явлений.

Одной из форм восприятия и осмысления мира выступил миф – уникальное явление человеческой культуры, которое до сих пор является притягательным для исследователей разных наук, что породило множество подходов к его изучению. Для нас важны два из установившихся: культурологический и философский. Первый рассматривает миф в плане культурогенеза, происхождения различных форм культуры, а также его взаимодействия

с моралью, правом, наукой, искусством, религией. Философское осмысление мифа занимается рассмотрением проблемы мифологического сознания, в этом случае миф исследуется как способ освоения действительности сознанием, как прорыв к реальности [2, с. 12].

Реконструкция первобытных форм жизни, предпринятая современными исследователями и подтвержденная этнологическими данными, позволяет утверждать, что миф и празднично-обрядовые формы в истории культуры развивались параллельно, органично взаимодействуя и тем самым активно влияя на становление содержания и формы того и другого. Оба явления культуры, исторически детерминируясь, дожили до нашего времени. Говорить о хорошей сохранности мифа или первобытного праздника не представляется возможным, хотя основания для определенных гипотез имеются. Однако и в мифе, и в празднике существуют устойчивые рудименты, принадлежащие разным историческим эпохам, т. е. всегда можно обнаружить набор архетипов, отражающий разную глубину памяти.

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

Оба названных процесса взаимосвязаны и взаимозависимы. Дадим определение понятию «мифологизм» по аналогии с определением понятия «фольклоризм» литературы и культуры, данным В. Е. Гусевым [4, с. 43]. Можно сказать, что мифологизм –

это исторически длительный, социально детерминированный процесс адаптации, трансформации и репродукции мифа в новом культурном контексте. Использование художественных троп, созданных мифологическим мышлением – явление, распространенное в разных областях общественной жизни: на научном диспуте, на государственном заседании, в детективном сюжете, на эстраде, детском утреннике и студенческой вечеринке. Мифологизм предстает как более общее понятие, он включает в себя мифологизацию, которая, в свою очередь, выступает как живой процесс взаимодействия каждого социума и целых этносоциальных организмов с окружающей действительностью, как своеобразный отклик на нее. Характерным моментом мифологизации является отождествление объективной и субъективной реальности, позволяющей в пространстве виртуальной действительности их гармонизировать. Общеизвестно, что помимо рационального опыта существует опыт вживания, вчувствования, вглядывания в действительность, своеобразный отход от строго структурированных форм поведения в область проявления чувственного, природного, интуитивного. Суть мифологизации действительности заключается в переводе конкретного действия в плоскость художественного осмысления его в контексте общепринятой мифологической картины мира, в которой реальное и ирреальное, настоящее и находящееся за рамками человеческого опыта взаимосвязаны. Может быть, это можно объяснить потребностью человека в идеальном, для которого сегодня нет условий для существования, но зато есть уникальная способность человека к самопроизвольной деятельности продуктивного воображения, которое в трудах известного исследователя мифологии Я. Э. Голосовкера получило название «имагинация» [3, с. 117]. Имагинация позволяет человеку оставаться на плаву тех ценностных установок, которым он следует, но которые еще не стали обязательной нормой жизни

данного социального организма. Эта потребность в положительном образе, гармонии мира, где есть порядок и мера, тяга к идеалу, порождают мифологизацию действительности, в которой можно уловить наличие своего рода утопии. По этому поводу есть хорошее высказывание у Р. Дри: «Утопия – не просто бегство от реальности или нечто невозможное; она – горизонт, о котором всегда мечтают, который всегда виден на дальнем плане; точка, к которой устремлены все творческие усилия народа и которая, таким образом, превращается в подлинный центр, придающий динамику его действиям» [5, с. 31].

Творческие усилия народа только тогда создают продукт культуры (культуроценоз), когда устремления отдельных индивидов-личностей, обладающих системой ценностей (антропоценоз), соединяются и порождают мощный пассионарный толчок. Подчеркнем, что, в нашем понимании, антропоценоз – это своеобразный «голос автора», личности, тесно слитой с миром вещей, поэтому антропоценоз атомарен (неделим) и замкнут, при этом вещный мир приобретает идеологическую функцию, т. е. представляет явную или скрытую ценность для его владельца. Культуроценоз – это «культура, в основе которой лежит рациональный опыт, оформленный традицией, порядком и мерой, и к которой человек относится инструментально» [7, с. 20]. Если в культууроценозе вещь – нечто объемное, формоструктурированное, имеющее фактуру, то в антропоценозе – открыто или скрыто антропоморфный предмет, принадлежащий человеку. Например, одежда в культууроценозе – это материалы, разные по форме и конструкции, в антропоценозе – императив (требование, необходимость), «человек должен быть одет, чтобы не замерзнуть».

Праздник в таком контексте принадлежит и культууроценозу, обладая временем, пространством, оформлением, деятельностными моделями поведения, и антропоценозу, позволяющему

удовлетворять потребность человека в идеальном, гармоничном. Разрешение противостояния этих двух форм достигается с помощью мифологизации конкретных фактов (событий действительности), позволяющей соединять рациональный опыт с чувственным, подсознательным. Мифологизация – это особая форма отражения действительности со своей природой, способами отражения и функционирования. Мифологизация – это проявление трансцендентной (запредельной) функции мышления, обусловленной потребностью в Идеале, Чуде, позволяющей приглушить или даже временно устранить противоречия между человеком и окружающим миром, явным и запредельным. По этому поводу В. И. Тасалов писал: «В ликвидации пропасти между человеком и Вселенной существует общий генеральный признак, относящийся к мировоззрению в целом. А именно: потребность и возможность радикального ослабления или вообще устранения противоположности между живым и неживым» [6, с. 34]. Можно добавить, между этим и тем миром, реальным и запредельным, чувственным.

Когда исторический факт становится несколько отдаленным от нас, обрастая смыслами, своего рода легендами, историями, можно сказать, что он входит в мифологическое пространство культуры. Например, любимый всеми нами праздник Победы, один из самых значимых не только для нашей страны, но и для всей планеты, уже вошел в мифологическое пространство осмысления и прочувствования. Победа приобрела символическое значение благодаря введению в праздник уникального знака – георгиевской ленты. Возможно, сами создатели этого праздничного факта не предполагали, используя георгиевскую ленту длиной, соответствующей количеству горестных дней войны, что она станет великим символом, объединяющим народы мира общей идеей – идеей памяти и мира. Впервые появившаяся на Поклон-

ной горе и обвивающая ее со всех сторон, лента, как расчлененное жертвенное животное, маленькими лоскутками-кусочками зацепилась за воротнички пальто, женские и мужские сумочки, радиоантенны машин, перешла, перелетела и переплыла границы стран и оказалась в космическом пространстве. Далеко не каждый знает в деталях Сталинградскую битву, беду блокадного Ленинграда, но есть образ, интегрирующий общую беду, – георгиевская лента, которая из предметного ряда культуры (культуропоценоза) перешла в другой, символический ряд и стала частью души каждого человека, выражением его чувства, его боли, даже не знавшего войны (антропоценоз). Сама лента, символизируясь, вошла в пространство мифологизации, закрепила прежние статусные позиции и приобрела новые.

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

Таким образом, мифологизм современной праздничной культуры – явление не новое, а закономерное, порожденное и утвержденное всем ходом развития и человечества, и человека –

как личности, всегда пытающейся выйти за рамки реально практической жизни в мир Идеала и духовного равновесия с миром.

-
1. Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Истоки древней религии. Л., 1987. 170 с.
 2. Воеводина Л. Н. Мифология и культура. М., 2002. 384 с.
 3. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987. 218 с.
 4. Гусев В. Е. Типология фольклоризма // Понятие и явление фольклоризма: докл. междунар. конф. Фольклористов. Кечкемет (ВНР), 1981.
 5. Дри Р. Латинская Америка: подлинность, историческая память и утопия // Латинская Америка. 1992. № 9. С. 27–35.
 6. Тасалов В. И. Искусство в системе Человек – Вселенная: эстетика «антропного принципа» на стыках искусства, религии, естествознания. М., 2007. 267 с.
 7. Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. 400 с.

2011

Праздник как архетип и архетипы в празднике

...Обнаруживается парадоксальная способность культуры восстанавливать то, что, казалось, забыто навсегда. Культура воспроизводит архетипный опыт человечества.

П. С. Гуревич

Институт праздника во всех проявлениях традиции и новации переживает сегодня интересный период, характеризующийся богатством тем, форм, выразительных средств, технологий, мест и времени проведения, человеческих сообществ, втянутых в его пространство. На фоне такой картины все активнее проявляет себя традиционный (архаичный) праздник, становясь не только осязаемым, весомым, но подчас необходимым культурным фактом современности. У данного процесса есть объективные и субъективные основания; объективные выражаются в стремлении людей убежать от унификации культуры в лоно непохожего, уникального, неизвестного, что хранится в запасниках многовековой традиционной (народной, языческой) культуры. Этот интерес коснулся не только многонациональной и полиэтничной России, но и мира в

целом. Субъективные основания отражают радения и труд многочисленной когорты научной и творческой интеллигенции, с пиететом исследующей традиционную культуру, каждый ее фрагмент, структурную единицу и по возможности актуализирующей в научном поле и художественной жизни современного общества. Праздник в таком дискурсе не исключение. Выступая «первичной формой человеческой культуры» (М. М. Бахтин), праздник структурирует взаимоотношения человека с космосом, природой, конкретным ландшафтом, временем и социумом. Формируясь в недрах первобытного общества, на грани нижнего и среднего палеолита, в различных видовых проявлениях (на языке современной терминологии: ритуала – обряда – церемонии), первобытный праздник явился прообразом всех будущих форм праздничной культуры.

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

Боязнь и одновременное любование окружающим миром, в котором Земля и Небо сопряжены, породили космическую религию, сначала астральную, потом солярную, в которой человеку отводилась роль ученичества [4, с. 24]. Роль ученичества закрепилась за человеком на веки вечные – на период освоения земледелия («неолитическая революция»), скотоводства, металлургии, появления городов-государств, развитой государственности вплоть до современного информационного общества. Древность (архаика) явилась периодом активного развития праздника, который выступал практически единственной формой отражения освоения человеком окружающего мира. Постоянство чередова-

ний событий и астрономических фактов – солнцеворотов, равноденствий, весны-осени, зимы-лета, суточного движения, таяния снега, движения по точному азимуту диких животных, а также ансамбль реальных жизненных форм – рождение – взросление – брак – зрелость – уход, – определяло характер и формы становления традиционного сознания, нормативные связи с окружающей средой. На первоначальном этапе становления человеческого общества в самом празднике и посредством его формируется система ценностей первобытного (архаичного) общества. Праздник – это своего рода территория отражения смысла бытия человеческой общности, его сущности и перспектив разворачивания в будущее. Вспомогательной уникальной почвой, на которой возрастал и формировался праздник, явился миф. Современными исследователями миф рассматривается как зашифрованное повествование о действительных событиях, важное для современных изысканий так же, как и любой другой факт, а борьба науки с мифом – лишь как проявление нового мифотворчества. «Представление о том, что какие-то формы человеческого духа могут быть окончательно изжиты, а ступени духовного восхождения попросту забыты, оказалось не более чем иллюзией. Обнаружилось, что человеческие достояния не утрачиваются, а непрерывно сопровождают человеческий род» [3, с. 221].

Самое удивительное заключается в том, что человеческие достояния в мировом масштабе типологически схожи в своих основаниях как в прошлом, так и настоящем, хотя в прошлом, при бедности культурного запаса, вариативность выбора и создания культурных фрагментов была богаче. При современной унификации культуры выбор более регламентирован, а потому ограничен. Дело здесь не только в длительности каких-либо текстов культуры, а в наличии типологической преемственности, общих законов мышления, словесных, предметных и действенных стереотипов,

свойственных всему человеческому сообществу. При этом типологическая преемственность всегда этнически окрашена; это обусловлено тем, что каждый народ проживает в конкретной ландшафтной среде, диктующей набор циркулирующих богов, отвечающих за конкретные явления природы и социальной жизни. По этому поводу мотивированно высказывается Г. Д. Гачев: «Каждый народ видит Единое устройство бытия (интернациональное) в особой проекции, которую я называю “национальным образом мира”. Это вариант инварианта (единой мировой цивилизации, единого исторического процесса)» [1, с. 9].

При бесконечном множестве вариантов мифологических персонажей, мест, событий можно говорить о таком явлении в культуре, как подчинение всей ее толщи одному идеальному – патернальному – архетипу. Этот архетип поддерживается, постоянно воссоздается человеком любой эпохи путем мифологизации действительности, которая входит в мозг и кровь человека и напрямую связана с таким даром, как воображение (по терминологии Я. Э. Голосовкера – имагинация [2]). Поэтому культура как результат деятельности человека, как способ его существования наделена не только физическими, но и в первую очередь духовными константами. Вся культура одухотворена мифом, им оплодотворяется и продуцируется в будущее.

Праздник, как первичная форма человеческой культуры, начинен мифологическими структурами так плотно, что они в совокупности создают гибкую систему, которая исторически детерминируется, но устойчиво сохраняет свой архетипический облик. При изучении традиционных праздников народов мира обращает на себя внимание наличие в них предмета, действия, дарообмена, обряда, вербального текста, схожего с русским. Создается впечатление, что все праздничное тело культуры прописано художественным гением единого (одного) народа. В данном слу-

чае речь идет о множественности факторов, способствующих единому устройству института праздника: это присутствие общего антропологического (архетипического) субстрата, явления диффузии и заимствования, но главное, видимо, наличие у всех народов мира единого психологического механизма восприятия мира, ритмически запрограммированного и подверженного строгим законам не только физики, но и духа. Культура человечества, в том числе и праздник, обладает неким фондом абсолютов и святынь, которые могут находиться долгое время в маргинальном положении в свернутом виде и при необходимости быть востребованными в культурном пространстве.

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

Выделим основные архетипы, те, что имели такую же родословную, как сам праздник, и явились основополагающими в период его становления. При этом памятуем о том, что о каждом архетипе можно написать специальное исследование, рассматривая его в диахронном и синхронном срезе. Для нашей работы достаточно перечисления архетипов как доказательной базы их актуальности и жизнестойкости сегодня. Это архетип пространства,

или места. Маркеры пространства отражают этос (душу) праздника топически, т. е. пространство само обладает смыслом, оно всегда должно быть содержательно. В содержание пространства входят те ландшафтные объекты, которые изначально, органично-природно, обладают сакральностью – гора, река, край хлебного поля, лесная поляна, или сакральность (священность) приобретена исторически. Например, в Мордовии в Большеигнатьевском районе есть Маар – огромный холм родовых захоронений, вокруг которого и разворачивается многодневное действо, называемое Инешкипазол Штатол. В других случаях это могут быть холмы, где когда-то находились языческие святыни, отсюда название Красная горка; это и леса, где проходили всеобщие родовые моления, священные родниковые рощи. До сих пор такие места обустриваются ритуальной купальней, беседкой для путников, где они могут отдохнуть или переждать непогоду. Как правило, рядом с родником постоянно горит костер, называемый в устной традиции «возобновляемый огонь», поддерживаемый каждым, кто приходит к роднику, а лес украшается ленточками. Такое можно встретить на перевалах Урала, Закарпатья, Белоруссии, стран Европы. Моделируя современные формы традиционных праздников, приходится считаться с текстом пространства, который диктует правила органичного соединения человека и среды.

Весомым архетипом, к тому же достаточно проблемным, выступает время. Противоречивость времени, сказывающаяся в его необратимости и линейности, в ритмичности и повторяемости, приводит теоретиков и практиков праздника в тупик. Многие считают актуальным то время, какое видится каждому отдельному творцу, не считающемуся с этой философской категорией. Поэтому в нашей стране и возникли такие праздники, парадоксальные по самой сути, как старый Новый год. Дата 14 января никогда не была точкой отсчета времени ни в России,

ни в одной стране мира; это ошибка церковного календаря, перенесшего Рождество с 25 декабря на 7 января, через неделю от которого отмечался Новый год. Но Рождество отмечается сейчас по новому стилю, это значит, что 14 января – Новый год по новому стилю.

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

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

Нельзя обойти вниманием архетип **дара** и **дарообмена**, в первобытном обществе называемый потлач, заключающийся в раздаче избыточного продукта (богатства) бедным во время пира; а также архетип **слова**, представляющий собой своеобразную духовную этимологию. Не случайно в народной традиции считается, что слово без духовного и душевного приподнесения мертво. Информационно-прагматическое восприятие слова обескровливает его суть, уничтожает полноту связей между глубинным содержанием слова и людьми. Известно, что человек смотрит на мир не глазами, а языком. «Я не вижу того, что не могу наимено-

вать». Место и роль слова в празднике всегда сопряжены с действием, слово должно быть использовано деликатно и в меру, не мало, но и не излишне.

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

Беспредельно огромный мир архетипов в празднике можно условно разделить на две группы, следуя терминологии, введенной в культурологию Г. Д. Гачевым, это архетипы **-гонии** (рожденные естественным) и архетипы **-ургии** (трудом сотворенные) [1]. Каждая группа обладает структурностью и запасом функциональности, детерминантно встраиваясь в конкретное историческое время и праздничное пространство. Однако праздник – не музей архетипов, а пространство диалога прежних и новых смыслов. Соотношение смыслов может быть обусловлено активизацией этнического сознания и потребностью в этнической идентичности; в таком случае определенный архетип, например архетип солнца, приобретает этническую окраску.

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

Современная практика актуализации архетипов – это своего рода актуализация богатейшего фонда язычества (в целом – традиционной архаичной культуры), который выверен многовековой

исторической практикой. Язычество – это не только определенный слой культуры, но и ее фундамент, на котором строится все здание культуры и разворачивается ее история и жизнь в настоящем и будущем.

-
1. Гачев, Г. Д. Космо-Психо-Логос. Национальные образы мира. М., 2007.
 2. Голосовкер, Я. Э. Имагинативный абсолют // Логика мифа. М., 1987.
 3. Гуревич, П. С. Философия культуры. М., 2001.
 4. Домников, С. Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002.

2012

Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию

...Сущее может открываться
человеку двояким способом: как
космос и как история

В. И. Мартынов

Праздничный календарь – совершенно удивительное явление культуры. Его феномен заключается в какой-то затаенности по отношению к реальности, с которой он тесно спаян, художественно отражая ее события, но каждый раз особенным, отличительным образом. При всем постоянстве и повторяемости дат праздничного годового календаря, он обладает в большой степени подвижностью и изменчивостью, всегда в состоянии становящегося, чем ставшего. Это сказывается на его тематической, структурно-морфологической, ритуально-обрядовой, зрелищно-игровой и художественно-выразительной составляющих.

Как устоявшийся, постоянно возобновляемый факт культуры, панорамно отражающий генеральные ценностные установки общества, способствующие его жизнедеятельности и стабильности, праздник как уникальный институт общественной жизни исторически сформировал две разные модели отражения действительности, две разные картины мира и стратегии оценки челове-

ком своего отношения к ней. Эти оценки обусловлены разным отношением к сущему, к ядру культуры, в котором в свернутом виде сокрыты смыслы бытия человека. Эту идею конкретизировал В. И. Мартынов в одной из своих книг о музыкальной культуре: «Сущее, раскрывающееся как **космос**, порождает культуры, оперирующие принципом **бриколажа**, сущее, раскрывающееся как **история**, порождает культуры, оперирующие принципом **композиции**» [1, с. 25].

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

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

Бриколаж, как понятие и явление, пока не получил широкого хождения в художественной практике режиссеров, хотя на подсознательном уровне используется всеми без исключения, кто каким-либо образом связан с обрядово-ритуальной или художественно-зрелищной практикой. Основные положения бриколажа применительно к празднику мы освещали в прошлых статьях [2], определяя его как способ мышления человека и как своеобразную технологию, помогающую в работе с артефактами, оставшимися нам в наследство от разных исторических эпох.

Наличие двух типов праздников в годовом календаре обусловлено наличием двух типов состояний сознания или двух ти-

пов ориентации человека в мире, о чем мы писали чуть раньше. В таком контексте, согласно теоретическому положению М. Элиаде, можно говорить о человеке традиционной культуры и о человеке исторически ориентированном [3, с. 128]. Опираясь на основные положения исследователя, мы можем структурировать набор единиц, отражающих своеобразие и отличительные особенности традиционных (календарно-обрядовых) праздников и праздников, исторически ориентированных, в первом случае имея в виду бриколаж, во втором – композицию.

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

В традиционном празднике самым ценным является соответствие архетипу, первичному образцу или образцовой модели. Реальность отодвигается на время, каждый участник праздника солидаризируется с древней этнической ценностью, поддерживает ее своим поведением, костюмом, звуковым, акциональным, пластико-кинетическим кодами. Каждый на какое-то время перестает быть самим собой (с точки зрения современника), довольствуясь выполнением действий, предписанных древним

архетипическим ритуалом, и радуясь этому. В празднике, исторически ориентированном, если и есть архетип, то он обладает маленькой глубиной памяти, может быть, образец (модель) еще только формируется. Повторение возможно на уровне темы, даты, вероятных действующих лиц, небольшого набора предметных реалий. В пространстве такого праздника человек идентичен себе, проигрывает ситуацию реальной радости в реальных условиях, только художественно оформленных. В первом случае человек защищается от истории путем повторения космогонии и периодического воспроизведения времени, мифологизируя историю. Здесь следование архетипической модели через постоянно воспроизводимый ритуал и есть гармония; то есть ритуал – это принцип повторения. В другом случае человек разлагает миф историей, хотя любой праздник имеет мифологическую основу или легенду, без нее строить действие невозможно. Здесь герой низводится до исторической личности; для каждого праздничного сценария определяется событие, важное для сегодняшнего дня (актуальное), небывалое ранее; именно событие и выступает постулатом гармонии; то есть слом, «революция» выступает принципом новации.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Названные два типа праздников, отражающие два типа сознания, при всей условности, предъявляют к режиссеру требование – обязательное овладение огромным массивом уникальных теоретических знаний, оставшихся от предков и особых технологических приемов по созданию праздничных форм, а также понимание того, что эти два типа праздников предполагают разное прочтение и разные подходы к их организации (этап предпразднества) и реализации (этап самого праздника).

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

2. Лазарева Л. Н. Миф о Перуне в контексте теории бриколажа // Вестник ЧГАКИ. 2010. № 2 (22). С. 89–95.

3. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Идентификация человека в условиях глобализации

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

П. С. Гуревич

Если под глобализацией понимать создание не только общих для мировой практики форм политической, экономической, культурной, образовательной жизни, а также формирование наднациональных духовных констант, закрепленных символическим образом, то можно понять, что это явление не ново, просто оно приобрело характер «фундаментальной реальности». Вся история человечества – лишь свидетельство все большей интеграции народов и культур Земного шара с момента появления человека и освоения им все новых территорий. Трудовая, орудийная деятельность, формы обмена, перемещения, смешения народов (интеграция и дифференциация), их дисперсность внутри других приводили к созданию типовых, интеграционных форм культуры. «Однако, к концу XX в. интеграция достигла нового качества, позволившего говорить о цивилизационном сдвиге, который получил название “глобализация”», – пишет современный исследователь культуры О. Г. Беломоева [2, с. 96]. Опираясь на работы Р. Робертсона и М. и К. Тегранян, она вычленяет несколько фаз развития глобализации, начиная отсчет с 8000 г. до н. э. Этот период вошел в историю под названием «неолитической революции» и связан с освоением земледелия (в археологической классификации культуры этот период обозначен эпохой неолита). Оригинальный французский мыслитель Фернан Бродель хоть и не использовал в своем научном труде «Игры обмена» (1988) термин «глобализация», но представил развернутую картину торгово-обменных отношений, охвативших мир и приведших к созданию уникальных межгосударственных корпораций на земле. Таким образом, глобализационные процессы –

универсальное свойство человеческого общежития, тесно связанное с ним и отражающее его потенциальность в мировом масштабе. Однако в каждой конкретной государственно-территориальной общности процессы глобализации могут протекать с разной степенью интенсивности и особенностями. Говоря о человечестве, можно это понимать абстрактно и виртуально либо конкретизировать, приземляя человека на конкретную территорию и конкретное историческое время.

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

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

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

Человек как вид и биологически, и социально, и культурно является субъектом группового общежития. В условиях глобализации, предоставляющей огромные возможности выбора идентификации, человек имеет возможность равнозначно или по принципу предпочтения выбирать формы коммуникационных связей, входя в различные социокультурные группы. В этих условиях в последние десятилетия обнаружилась проснувшаяся тяга к своим корням. «...Возврат к формам группового общения, характерным для этнической культуры, доказывает, что в современном мире гораздо большей значимостью, чем половину века назад, обладают те факторы, которые помогают человеку идентифицировать себя в гораздо более значительной степени со своей этнической группой, чем с национальной культурой, интегрирующей различные локальные образования...» [2, с. 6].

Исходя из такого посыла в последние два десятилетия в России созданы национальные округа и автономии, национально-культурные центры, дома дружбы народов, на телевидении всем народам предоставлено право вести передачи на родном языке. Челябинская область, в которой проживают более 130 народов, тоже активно осуществляет программу развития этнических культур больших и малых народов, в разное время появившихся на Урале. Работает Дом дружбы народов, эффективные программы разработаны Областным научно-методическим центром. Можно упомянуть Бажовский фестиваль, который объединил 10 тыс. человек разных национальностей, стал брендом Челябинской области и привлек внимание зарубежных коллективов (на самом деле он приобретает черты международного форума). В рамках фестиваля организуются выступления фольклорных и народных коллективов, конкурсные программы, работает город мастеровых людей Урала, открывается национальная улица, на которой проходят праздники. Практически в каждом районе, го-

роде, доме творчества детей или школе есть этнографический музей или фольклорный коллектив. В условиях обращения к истокам, архаике, что уже обозначено культурологами как «неоархаический взрыв», активизируется интерес к корням и повышается степень идентификации по этническому принципу. Рассмотрим такое утверждение на конкретном примере. Учебный центр традиционной культуры Челябинской государственной академии культуры и искусств третий год проводит фронтальное исследование по хранению и трансляции этнических традиций народов, проживающих на территории Челябинской области. Такой тип исследований потребовал, с одной стороны, изучения этногенеза и этнической истории, материальных и символических знаков культуры, фольклора и прикладного творчества, с другой – экспедиционной работы в местах компактного проживания этнических групп, посещения национально-культурных центров и мероприятий, ими проводившихся, а также бесед, опросов представителей этний.

Анализ имеющегося материала и наблюдения указывают на то, что различные этнические сообщества развиваются неравномерно, с разной долей интенсивности, а подчас – с разной целевой установкой. Одни ориентируются только на сохранение культурно-этнического своеобразия (мордва, немцы, поляки, чуваша, евреи), другие – на активное встраивание в государственные и управленческие организации (башкиры, татары), третьи представляют определенные локусы, экономически связанные со своей республикой (армяне, грузины, азербайджанцы). Иногда культурная и этническая идентичность становятся базовыми и проявляют себя агрессивно по отношению к государству, требуя самостоятельности и автономии внутри республики или даже области (башкиры Челябинской области предложили Кунашакский район выделить внутри области).

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

Один пример. Изучая чувашскую культуру, мы искали в Челябинске или области людей этой национальности. Как оказалось позже, в наших учебных студенческих группах «обнаружились» чуваша, но изначально они промолчали. Заметим, на вопрос: «Есть ли среди студентов представители разных национальностей?» утвердительно и с гордостью отвечают только татары и башкиры, скромнее – украинцы, другие просто промолчат. Я не имею в виду ребят, приехавших из Средней Азии (о них особый разговор, поскольку они с детства приобретают прививку на сохранение менталитета и гордости за свой народ).

В ходе исследования мы познакомились с Олесей Николаевной Ерахтиной, чувашкой. Она – врач, вместе с мужем Женей закончила Челябинскую медицинскую академию, живет в Копейске, работает в Челябинске. Решено было подготовить фильм о семье Олеси Николаевны, и мы попросили подготовить для нас небольшие заметки, которые мы со студентами перечитывали много раз. Казалось бы, что ничего особенного в том, что она написала, нет, но сколько любви, уважения и великого почтения к предкам продемонстрировала эта красивая, молодая, современ-

ная женщина. Она пишет: «Я хочу познакомить вас с моей землей, землей моих предков. И то тепло, ту любовь, которую я испытываю к своей Родине, своему народу и, конечно, к своим близким я хочу передать вам» [архив центра, папка № 3]. Казалось бы, в таком заявлении нет ничего особенного, но это не так. Особенность в том, что Олеся Николаевна никогда не была в Чувашии, она родилась в с. Базлык, что находится в Башкоростане. По тексту: «Мама – Нина Аркадьевна Борисова (в юности – Леонтьева, 1955 года рождения), чувашка, папа – Николай Васильевич Борисов (1957 года рождения), украинец, семья его приехала с Дона после войны, но сам он родился в Татарстане. Мама в 17 лет переехала в Абдуллино, закончила техникум, переехала в с. Зай Бугульминского района и работала на железной дороге, а папа был составителем поездов. Здесь познакомились, полюбили друг друга, поженились и переехали жить в г. Сатку. Родился брат Вася, потом я. Были сложности с жильем и меня отправили жить к бабашке в с. Базлык, которая и привила мне любовь к чувашской культуре, деревне, людям труду. Именно бабашка – Дарья Васильевна Леонтьева, в девичестве – Семенова, 1926 года рождения, стала связующим звеном между мной и чувашской культурой» [там же]. Сейчас, после смерти бабушки, в ее дом, опустевший и одинокий, приехали жить родители Олеси Николаевны, и он снова стал живым очагом родовой традиции, возле которого собираются все родственники.

Заметим, в семье говорили с мамой и бабашкой на чувашском языке, с папой – на русском. Сама Олеся Николаевна прекрасно говорит на двух языках, очень современная, яркая, у нее двое сыновей – Александр и Федор, но в этом поколении у детей нет знания чувашского языка.

Олеся Николаевна – прекрасный пример «встроенности» человека в мир, указывающий на наличие типологических

свойств, которые характерны для большинства этносов, населяющих Урал и Россию в целом. С одной стороны, она идентифицирует себя с этносом, своим народом (чуваши) и мечтает о том, чтобы об этом удивительном народе с большой биографией знали другие. Поэтому она помогает нам и содержательно (книгами, семейными фотографиями, воспоминаниями), и материально (именно она оплатила все расходы на экспедицию в с. Базлык Башкортостана). С другой, наш респондент, «наша» Олеся Николаевна (так мы ее зовем между собой) совершенно органично вписывается в национальную идентификацию россиян, выполняя все правила государственного и человеческого общежития. Можно говорить и о профессиональной идентификации, которая требует от нее новых знаний, поэтому повышение квалификации для нее – залог успешной профессиональной деятельности.

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

1. Архив Учебного центра традиционной культуры Челябинской государственной академии культуры и искусств (материалы экспедиции).

2. Беломоева, О. Г. Универсализм культуры: опыт культурологического анализа. Саранск, 2005.

3. Костина, А. В. Культурная политика современной России: соотношение этнического и национального. М., 2007.

Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании национальной культуры России

Вопросы взаимодействия национальной и этнической культур в последнее время перешли из плоскости культурологической в идеологическую и политическую. Проблемы родного языка, представительства в государственных учреждениях, политических партиях, высших учебных заведениях рассматриваются с позиций субъективной этнической принадлежности, предпринимаются попытки активного вмешательства в функции государства пока на рекомендательном уровне, но достаточно активно.

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

Что же спровоцировало мощный интерес к своим корням, родовой памяти предков? Можно предположить, что одной из причин стали исторически закономерные процессы глобализации и универсализации культуры, которые способствовали созданию таких громадных фрагментов культуры, за которыми человек почувствовал себя маленьким, потерявшимся и незащищенным.

Человек привык жить в определенном сообществе, в котором стратифицированы формы жизнедеятельности, информационный и культурный обмен, характер институализированного и

свободного диалога. Человеку тогда комфортно, когда он органично входит в разные сообщества, идентифицируя себя с конкретными группами. Но существует особый слой идентификации, акцентирующее генетическое родство с представителями определенной этнической группы. «Но этот признак, – как пишет известный современный исследователь культуры А. В. Костина, – не является доминирующим, и идентификация осуществляется не только по генетическому родству, но и по представлениям человека и коллектива об этой генетической связи» [3, с. 26].

Интерес к собственным корням всегда проявлял себя на бытовом уровне и в научных исследованиях, но не был так актуален как сегодня. Этому способствуют отдельные государственные образования и поддерживаемые ими СМИ, мотивирующие необходимость нового передела мировых ресурсов – и природных, и человеческих. Усиливает эту тенденцию глобализация культуры, создавшая букварь типовых предметов, действий, форм жизнедеятельности. Унификация форм культуры, приведшая к определенному единообразию, всеподобию, клишированию и копированию, создала предпосылки для трафаретизации жизни, ее урбанизированной ритмичности: дорога – работа – дорога – дом. Со всем в недалеком прошлом рожденные корпоративные праздники превратились в устойчивые формы – модели социализации и идентификации членов конкретного коллектива. В предлагаемых условиях разрослось пространство потребления той или иной культурной формы, не требующей проявления творческой потенции. В таких условиях создаются такие предпосылки, которые заставляют каждого человека искать что-то другое, удивительное, не похожее на то, что его окружает. Вспомним, с каким нетерпением и надеждой каждый из нас ждет праздника Нового года как чуда, обманываясь и откладывая ожидание до следующего раза. Любознательность, ожидание нового – вероятно, врожденное ка-

чество. Стоит вспомнить, как малыш осваивает любую игрушку, предмет, вещь, природный ландшафт, зверей и как радуется этому познанию. Однако при типологизации ситуации, ее нескончаемой повторяемости качество новизны приглушается, и на смену ей приходит обыденность.

Вероятно, стремление к необычному, что свойственно этнической (коренной) культуре, скрытому в ней содержательному плану, зашифрованному в символических образах, притягивает человека к прошлому, к Традиции. Этническая культура не передается по наследству, она постигается в процессе образования и воспитания. И тут возникают проблемы другого уровня. Они обусловлены тем, что мир давно стал пестрым в этническом отношении, нет на карте мира ни одного государства, страны, республики, представленной моноэтнично (особый пример – столица Армении г. Ереван, который за короткое время из полиэтничного стал городом практически одной этнии).

Когда говорят о национальной специфике любого государства, имеют в виду наличие гражданско-правового поля, закрепленное собирательным названием народа: француз, англичанин, японец. Каждое национальное государство объединяет на своей территории огромное количество этний, которые говорят на государственном языке страны, но знают свой «материнский» язык и свою культуру. Что же может объединять все этносы внутри государства? Территория, характер ландшафта, типы хозяйственной деятельности, язык, но главное – исторически сложившиеся ценности, которые транслируются через сложившуюся символическую систему.

Когда говорят о ценностях, которые выступают скрепами консолидации этний внутри государства, возникает вопрос, неужели эти ценности возникли в последнее время и явились результатом работы субъектов элиты и государства. Не являются ли

эти скрепы диахронно отдаленными, исторически проверенными и закономерными?

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

Можно говорить о том, что в материальной и духовной культуре любой этнии много микровариаций, возможно, это связано с особым даром человека, наделенным природой, – даром воображения или имажинации.

Народы Волго-Уральской историко-этнографической области (ИЭО) или историко-культурной (ИКО) представляют идеальный вариант для анализа заданной проблемы. Заселяемый с эпохи первобытности, Урал, находящийся на стыке разных ландшафтных зон и обилия рек, стал «проходным двором» для многих народов, еще не приобретших специфическую этническую окраску, а входивших в большие этнические подразделения. Так, в книге известной британской иранистки Мэри Бойс можно прочитать: «Примерно около 1600-х гг. до н. э. в степях (Урала. – Л. Л.)

появляются колесницы, запряженные лошадьми. Остатки таких колесниц были раскопаны в иранских, по всей видимости, захоронениях на поселении в излучине реки Синташта в районе Челябинска» [1, с. 12]. Далее автор развивает идею о рождении именно в этих местах в данных исторических условиях одной из древнейших религий, положивших начало другим религиозным системам, – зороастризма. Впоследствии формировавшаяся в этой ИЭО культура финно-угров вошла в тесное соприкосновение с волжскими булгарами, тюрками, аварами. К началу XII в. на севере Урала (сегодняшний Пермский край, бывшая Пермь Великая) появляются первые новгородцы, к XV в. относится начало соляных промыслов (Соль Камская, ныне г. Соликамск), с XVII в. осваивается Средний и Южный Урал. Так на Урале появились представители индоевропейской языковой семьи, которые со временем стали доминантными. Сейчас в Уральской ИЭО проживают народы, представляющие три языковых семьи: уральскую, алтайскую и индоевропейскую.

За века совместного существования в одних практически ландшафтных условиях сформирован огромный банк типологически схожих культурных форм. Это было обусловлено характером забот в основном оседлого населения, занимающегося земледелием и скотоводством, т. е. таким типом хозяйственно-культурной деятельности, который формирует базовые элементы культурной жизнедеятельности этносов. К примеру, у всех народов Урала осенью проходят праздники, связанные с забоем мелкой птицы и приготовлением тушек на зиму: гусей (Каз омехе – у башкир и татар), кур (Кузьминки – у русских, Тейтерень пиянь кудо – у мордвы), петухов (Автан-сыры или Автан-яшки – у чувашей). Принципиальной разницы между курицей и петухом в этом случае нет, поскольку слово «курица» – позднее в языке русских. Изначально оно звучало «кур» или «петух» и значило

«крикун», «певец» (лат. «галлус», франц. «шантеклер»). Слово «курица» известно в России с XII в. [4. с. 457]. Это проблема этимологии, что же касается самой курицы, то в диком, природном виде она встречается в Юго-Восточной Азии и Индии, где и была одомашнена. Доместикация птицы произошла в одном месте – Азии, а знаком праздника она стала в другом – Уральской ИЭО. Об использовании кур в обрядовой практике народов Поволжья и Урала есть уникальное исследование Д. К. Зеленина, где он объясняет наличие этого знака как далекого отголоска обрядов жертвоприношений животных, заменивших человеческие жертвы [2, с. 105–163].

Интересно не только наличие данного предмета-знака, но и формы работы с ним: выбор персонального кода, тех, кто имеет право есть курицу (вдовы – в Троецыплятнице, девушки – в Кузьминках); правила поедания (первые косточки от позвоночника и крыльев не ломаются – «чтобы будущие куры были не уродливы»); часть костей заворачивается в тряпочку и закапывается в укромном месте по правилу «были бы кости, а мясо нарастет»); куры собираются вскладчину со всего мира, они представляют собой действие коллектива – «братчины», при этом куры отдаются добровольно или воруются, но воровство в данном случае признается ритуально окрашенным и потому сакрализуется. Все перечисленное – художественная составляющая обряда, а рационально-функциональная основа осеннего действия – забой птицы, выращенной специально для нужд семьи, рода. Здесь наособицу выступает обряд Троецыплятницы, больше связанный, по мнению Д. К. Зеленина, с культом предков, но для нашего анализа он добавочный, расширяющий картину использования кур в ритуально-обрядовой практике.

Морфологическая основа осенних праздников у народов Урала изобилует знаками (пиво, каши, черепешники), позволяющими

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

-
1. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / пер. с англ. и прим. И. М. Стеблина-Каменского. СПб., 1994.
 2. Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1903–1913. М., 1994.
 3. Костина А. В. Культурная политика современной России: Соотношение этнического и национального. М., 2007.
 4. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М.: Рус. яз., 2002.

2013

Традиционный праздник в современном институализированном этнокультурном пространстве – этнографической деревне

Удивительные процессы проходят сегодня в культуре. Яростные споры о роли и месте традиционной культуры в общем культурном массиве, активно будируемые среди ведущих теоретиков, подчас заканчиваются категоричным заявлением о ее

неизбежной и вполне закономерной гибели. Так, известный современный культуролог А. Я. Флиер констатирует: «Традиционная народная культура как особый социальный тип культуры заканчивает свое историческое существование...» [1, с. 65]. И далее: «...социальное развитие общества и его локальная культурная специфичность находятся в устойчивой оппозиции друг другу, и возрастание уровня одного ведет к понижению уровня другого» [1, с. 64]. Итак, первый вывод – положительная социальная динамика общества зависит только от инновационных процессов, традиционные элементы тормозят социокультурный процесс, их консерватизм пагубно сказывается на самом движении истории. И второй – традиционная культура во всей своей совокупности отмирает, поскольку с социальной арены исчез в силу разных причин такой огромный по численности массив, как крестьянство.

Мы солидарны с автором в той части рассуждений, утверждающей, что любое прогрессивное движение требует новизны, обусловленной историческим запросом и технологическими приемами и методами, реализующими потребности этого запроса. Но откуда берется новизна? Как без опоры на лучший опыт, веками шлифующего результаты адаптационно-деятельностных моделей поведения человека в его взаимодействии с окружающим миром? Человек всегда находится в тесной сопряженности с конкретным ландшафтом, типом деятельности, специфически региональным менталитетом, особыми связями друг с другом. Человек не абстракция, он постоянно втянут в многочисленные социокультурные, трудовые, семейно-бытовые, дружеские, географо-исторические связи. Даже сейчас, в начале третьего тысячелетия, легко можно различить москвича, сибиряка, уральца или волжанина.

Такая отличительная особенность есть результат проявления традиции, традиционной культуры в жизни каждого человека и

социальных организмов в целом. Необходимо учитывать, что без традиционной культуры, т. е. без устойчивых элементов, постоянно воспроизводимых в жизни социумов, культура не функционирует гармонично, она живет и действует по закону кумулятивного приращивания нового, но базируясь на проверенных и выверенных временем традициях.

Традиции, как опорные константы, пронизывают всю без исключения жизнь человека, особо проявляясь в сакральных центрах – праздниках (этнологи под сакральными центрами подразумевают определенные топографические места, обладающие значимостью, и называют их «местами силы»).

Жизнеспособность традиционного праздника в современных условиях не требует особых доказательств. Этнокультурно-праздничный бум захлестнул планету; нет страны, республики, региона, где бы ни проходили процессы реставрации, вернее, реконструкции архаичного праздничного быта. В таком дискурсе хотелось бы рассмотреть только один ряд праздничного этнографизма, имеющего, думается, хорошую перспективу. Этот ряд связан с процессами «привязывания» праздника к совершенно конкретным, реальным природным (ландшафтным) условиям. Но это не первичные природные ландшафты, а, скорее, культурные, созданные профессиональной деятельностью людей, преданных народной культуре. Речь идет об этнографических деревнях, известных культурной практике всех народов мира, археолого-этнографических музеях под открытым небом, археологических заповедниках и парках, национальных улицах внутри больших городов (последний вариант представляется возможным, но не идеальным). Важно понимание того, что не каждое пространство, даже эстетически выигрышное, может стать этнографически идеальным, тем более праздничным. Образно нашу мысль можно сформулировать

так: найти «место силы» и в прямом смысле «заземлить» праздник в конкретной среде, создав сакральный этнокультурный и социальный ландшафт. Хорошо эту мысль высказал С. Д. Домников: «Магия праздника связана со священными местами или объектами, в которых сфокусированы благодатные вихри энергии Начал, пронизывающие Космос» [2, с. 28].

Такие «места силы» определены самой исторической практикой и конкретизируются фактом своего присутствия. Например, в Мордовии в Большеигнатьевском районе сохранился большой (по размерам) архаичный холм предков. Вокруг него разворачиваются общественные моления (Моляны), на которые приезжают представители народа эрзя не только со всех уголков России, но из Японии, Канады, Америки и Европы. Праздник – Моления – проходит раз в два года и известен под названием Раськень Озкс.

Пространственная организация населения, или расселения населения в специфических природных условиях – объективная данность, поддерживаемая всем ходом исторического развития человечества. Человек и природа – такая формула взаимодействия изначально создавала уникальные культурные ландшафты, в которых материальные объекты и предметы позволяли усмотреть динамику ментальности конкретной этносоциальной общности. Урбанизация и глобализация резко поменяли спектр ориентиров формулы «человек – природа», но коренным образом не уничтожила взаимоуважения этих двух феноменов. Человечество вдруг оглянулось и, увидев наплыв зданий, машин, асфальта, резко поменяло стратегию отношения к родной земле и истории. И законодательными актами, например, запретом на изменение линии горизонта, оставила ветряные мельницы в Нидерландах (на территории маленькой страны их двадцать тысяч), в шахматном порядке зелено-желтые поля Венгрии, террасные плантации

вдоль всего Средиземноморья, виноградники Шампани во Франции, рисовые чеки Юго-Восточной Азии.

С середины XX в. активизировалась работа по созданию уникальных локусов, обладающих глубокой исторической памятью и сопряженных с событиями национального или регионального масштаба. Такие локусы получили название «этнографические деревни» и стали пространством возвращения мемориальной памяти, фиксирующей исчезнувшие образцы, утраченные объекты, позабытые факты. Несколько примеров. «Хохловка» (Пермский край) – первый на Урале музей деревянного зодчества под открытым небом, собравший образцы строительной и художественной культуры региона. В том же Пермском крае уникальный этнографический музей «Сайгатка» – это музей-усадьба крестьянина-старообрядца конца XVIII – начала XIX в. На территории усадьбы расположены изба (не изба – дворец), церковь, ледник, хозяйственный навес, летник, баня, четырехлопастная мельница; все срублено из кондовой сосны без применения гвоздей. Недалеко от Перми создан этнографический парк истории реки Чусовой, а в селе Кны с 2010 г. начались работы по восстановлению объектов уральской заводской архитектуры, здания заводов Строгановых, управы, домики рабочих людей.

Подобные этнографические деревни, иначе – подворья, созданы в Воронежской области (здесь – наследие украинских и русских крестьян XVIII – XIX вв., реконструкция элементов образа жизни аланов – известного средневекового народа, населявшего степи европейской России и Украины), в Якутске (все известные международные и отраслевые совещания сопровождаются посещением этнографического комплекса «Земля Олонхо», где знакомятся с этнической музыкой и народными ремеслами), в Нижнем Новгороде, Саратове и других городах России. Важно отметить, что подавляющее большинство этнографических дере-

вень носит полиэтничный характер. Например, «Лудорвай» (Удмуртия) – это этнографическая деревня в 12 км от Ижевска, в ней функционируют 5 секторов: северный удмуртский, центральный удмуртский, южный удмуртский, русский и татарский. В каждом секторе – подворья, усадьбы, пасеки, мельницы, родники, предметы ремесел и быта. Или «Ангарская деревня», в 12 км от Братска, имеет два раздела – эвенкийский и русский, здесь собраны усадебные комплексы, кузницы, амбары (мангазеи), церкви, ритуальные и сакральные предметы. Все постройки выполнены в безгвоздевой технологии. Этнографические деревни разбросаны по всему миру, особенно много их в Европе, активизировался интерес к ним и в России, особенно в европейской части, Сибири, Алтае, Дальнем Востоке, Приполярном Урале. Южный Урал пока мало использует феномен «силы места», хотя таких мест очень много.

При всей притягательной исторической информативности, богатстве ландшафта, флористики, природной и рукотворной архитектоники все же придание «аромата пространства» принадлежит традиционному празднику, сопутствующему ему ритуально-обрядово-зрелищно-игровому комплексу. Каждый посетитель этнографического уголка, будь то в Измайловском парке в Москве, в огромной стране Этномире, которая расположилась по Калужской дороге, на Волге или в Ханты-Мансийске, может участвовать в каком-либо виде деятельности: смолотить муку в жерновах, скатать валеночки – «валяльни», покрутить гончарный круг, поработать на ткацком станке.

Эти виды деятельности, объединенные одной исторической судьбой, выступают особыми метами памяти культуры, они тревожат и пробуждают этническую память, приоткрывают завесу прошлого, которое наделяется чертами таинственности, важности. Такая скрепа с прошлым может наделяться только положи-

тельным оценочным критерием. Человек по природе – существо коллективное, стайно-стадные ориентиры в нем заложены атропологически, культура дала простор в вариативном выборе адаптационных жизненных моделей, которые биологически не передаются, а приобретаются культурным опытом, опирающимся на биологические коды. Праздник в таком контексте – уникальный канал солидаризации людей через посредство ритуально-игровых форм деятельности.

При анализировании работы этнографических деревень отмечаешь доминантную роль института праздника в приобщении посетителей к Традиции. Например, в этнографическом музее «Этыр» (Болгария, Габрово) проходят: День святого Лазаря (за 8 дней до Пасхи), День Георгия Победоносца (6 мая), День Ивана Купалы (24 июня), День пророка Ильи (20 июля), международные осенние ярмарки народных промыслов. Среди детей организуются праздничные конкурсы: изготовление сурвакниц (специально разукрашенных и изогнутых веток кизила для ритуала 1 января – на здоровье), мартениц (двух кистей из красно-белых ниток с атрибутами, которые дарят 1 марта как символ весны и здоровья). В «Лудорвае» (Удмуртия) проходят святочные посиделки, Масленица, Петров день, Медовый, Яблочный и Хлебный спасы, Новый год с Лопшо Педунем, а недавно отметили 100-летие мельницы Дауро Толвуко. Этнографическая деревня «Хохловка» (Пермский край) всю свою деятельность строит на праздничном календаре: 2–3 июля – Международный музыкальный фестиваль «Движение», 24 июля – Межрегиональный военно-исторический фестиваль «Большие маневры на Хохловских холмах», «Три встречи осени», «Троицкие гуляния», Межрегиональный фестиваль «Камва», Международный фестиваль «Певческое поле». А в «Сайгатке» проходят «Святки в Сайгатке», «Госпожа честная Масленица», «Пасхальные забавы», «Здравствуй, лето красное», «В гостях у Матрены» и т. д.

Праздники в этнографической деревне являются структурообразующим звеном, цементирующим знания о традиционной культуре конкретных этносов, они выступают своеобразным каналом образования и воспитания этнического чувства, чувства единого места, единой Родины и единой судьбы. Обладая высокой эмоциональностью и заразительностью, наличием глубоких смысловых кодов, коллективным характером выполнения действия, праздник способен формировать не только диалог, но и полилог культур, что для нашей страны, да и для мировой практики, является актуальным.

-
1. Флиер А. Я. Будущее возврату не принадлежит // Культура глобального информационного общества: противоречия развития. М., 2010.
 2. Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002.

2014

Традиционный праздник как память культуры

Синусоидный характер – «сбрасывание с корабля» и «возведение на пьедестал» – наиболее простой вид смены культурного «забывания» и «припоминания».

Мудрые говорят, что мир похож на огромную объемную сеть вне времени и пространства, в узелках которой подвешены колокольчики. И в каком бы уголке мира, в какую бы эпоху не произошло движение, даже самое неуловимое, на другом конце этой сети отзовется колокольчик [2, с. 1].

Весь мир культуры уместно представить сетью (не виртуальной) множества связей, движений, которые разрастаются, множатся, образуя новые культурные формы. Относительность понятия новизны обуславливается самой природой культуры, представляющей собой целокупность «коллективного интеллекта» и «коллективной памяти» [1, с. 200]. Выступая и формой, и результатом человеческой жизнедеятельности, культура на протяжении всей своей истории

вырабатывала, отшлифовывала, воспроизводила, актуализировала, наконец, оставляла в своем багаже все формы, рожденные взаимодействием человека и окружающего мира в виде различных материальных и духовных артефактов. Приобретая и накапливая смыслы, кодируя их с помощью знаков, культура приращивала свой исторический багаж. Можно утверждать, что смыслы и их коды в культуре не просто «хранятся», они постоянно растут. Динамика их роста определяется теми функциональными задачами, которые ставятся перед каждым историческим сообществом и поиском технологических приемов и средств, помогающим разрешить эти задачи. Но остается главное – ради чего? Каков смысл культуры сегодня? Каково человеку в современном культурном поле?

Культура многообразна и полиэлементна. Музыкальная, техническая, политическая, медицинская, педагогическая – все это проявления культуры и закреплённых в ней смыслов и кодов. В целом материальная и духовная культуры различаются лишь технологиями и конечным результатом, но по набору ментальных ценностей они идентичны. А главное – любое проявление культуры сегодня – это опора на память, образцы прошлого. В одном случае – эта фиксация приобретает материально зримые черты в виде музеев техники, живописи, музыкальных инструментов, культуры и быта народов, в другом – это формы культуры, транслируемые устной традицией и потому приобретающие особые способы существования в общем теле культуры и вырабатывающие специальные способы хранения ценностных смыслов и их кодирования.

Таким удивительным свойством самой природой наделен традиционный (народный, календарный) праздник. Возникнув как «первичная форма человеческой культуры» (М. М. Бахтин) в одну из самых первых эпох человеческой истории – палеолите, институт праздника сохранился до наших дней, развесив колокольчики в культурной сети у всех народов мира и во всех исторических эпохах.

Традиционные праздники как весомая часть праздничной культуры своим рождением обязаны разным историческим эпохам. Дошедшие до наших дней в достаточно разрушенном виде, они каким-то чудом сохранили отголоски культурной памяти разной исторической глубины. Долго бытовавшие в устной традиции, праздники естественным образом подвергались объективным процессам творческого осмысления народом, что приводило к многочисленным вариантам и версиям. Да и народ никогда не был примитивно однородным в своем художественном порыве создания культурной формы. Любая ее часть, кровно привязанная к конкретной территории, будь то земля предков или вновь освоенная, но уже своя, органично вписывается в окружающий мир, создает специфическую картину мира. Картина мира, при всей изменчивости окружающей действительности, устойчиво сохраняет доминантные (инвариантные) этнические категории. Без труда сегодня можно услышать как часто и громко в ультрасовременных праздничных формах звенят колокольчики лунарных, астральных и солярных мифов, отраженных в бесконечно далеких от нас первобытных обрядовых действиях. Сила семиотических аспектов праздника обусловлена законами, напоминающими законы памяти, при которых прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь строгому отбору и сложному кодированию, переходит на хранение с тем, чтобы при определенных условиях вновь заявить о себе. По-видимому, следует учитывать, что праздник, как и культура, обладает внешней и внутренней памятью. Внешняя – проявляется как память об опыте, она больше связана с формотворчеством и внешним статусным праздничным поведением, внутренняя же дает о себе знать как память о состоянии праздничного поведения, его потаенной жизни в кодировании.

И внешняя, и внутренняя память праздника – это проявление сложной, динамичной во времени коллективной памяти, которая при всей своей неоднородности спаяна общими, констант-

ными узлами этнии или социальной группы. Например, у всех народов мира известен круг как знак годового цикла – движения солнца. Но контекстность данного знака может быть функционально различна в обрядах разных народов: у модвы-эрзя жених с невестой трижды объезжают церковь посолонь (по солнцу) в знак скрепления брака; у киргизов в праздник коней – Исых изготавливают коновязь (высокий шест с несколькими горизонтальными палками-спицами, к которым привязывают коней) и по кругу (по солнцу) прогоняют молодых жеребят и только после такого обряда их пускают во взрослое стадо. Или русский хоровод – ход «посолонь» (по солнцу); это круг, его числовое обозначение – три, а три – знак мирового древа, в котором закодирован глубокий смысл жизненного пути человечества и отдельного человека: предки (корень, прошлое), родители (ствол, настоящее), дети (листья, будущее). Таким образом, в каждом случае проявляет свое динамическое присутствие инвариант, который в ходе исторических и культурных трансформаций наслаивается вариативными и даже версионными элементами, но все же сохраняет свое смысловое начало: круг как знак вечности (круг жизни!), солнца, динамики и связи прошедшего – настоящего – будущего.

Наличие вариативности можно связать с объективными законами движения и развития, которые обозначаются как дрифты (сдвиги) культуры или абберации (отклонение) памяти. Возможно, это обусловлено не столько самой культурой, сколько ее носителем – человеком, наделенным в отличие от всего животного мира особым качеством – воображением, или имагинацией (по Я. Э. Голосовкеру). Воображение всегда опирается на предшествующий опыт, но отбирает из него только ту часть, которая соответствует ценностному кодексу человека в сегодняшней ситуации. И если чего-то не хватило в прошлой информации, то воображение заполняет эту лакуну своим нынешним опытом, не ис-

какая смысла инварианта. «Работающим» оказывается не только последний по времени срез опыта, но и вся толща культуры.

Странно и удивительно то, что в современной праздничной культуре сформировалась и устойчиво функционирует тенденция обращения к очень древним знакам-кодам и не только в рамках традиционных народных действий, но и совершенно новых, так называемых корпоративных. Последние проявили интерес к древним традициям и активно взяли на вооружение правило – создание специфических форм продвижения товара в рамках традиционного народного мировоззрения. Так, 21 декабря фирма «Интерсвязь» провела праздник в парке им. Ю. А. Гагарина (г. Челябинск), посвященный зимнему солнцевороту, в честь которого зажгли 16 лучей на колесе обозрения. В ходе действия горели настоящие костры, в которые из специальных труб выбрасывали сотни записок от зрителей с пожеланиями сжечь все плохое, что было в прошедшем году. Море огней на сцене, костры на площадках парка, свечи-вертушки – все это новые компоненты праздника, опирающегося на традиции палеолитических костровых действий (20–15 тыс. лет до н. э.). Если праздник, как часть культуры, отождествить с хранением текстов-кодов, то можно выделить в нем память информативную и память креативную. Информативная память представляет собой сбор, хранение, даже систематизацию итогов прошлого опыта, поэтому она по характеру хронотопна или хронологична. Креативная (творческая) память не обходится без информативной, но она, не обладая всей суммой этих знаний, владеет особым чутьем инварианта и его возможностями. В таком случае, реконструируя праздник на стыке диалога прошлого и настоящего, понимая значение инварианта (в данном случае Солнце – «колесо обозрения», которое движется, прибавляя световой день), можно воссоздать картину взаимодействия человека и природы, человека и космоса.

Традиционный праздник как память культуры на своем длительном историческом пути собрал разноэпохальные знаки-коды, которые были подвергнуты изменениям, присутствуя в разных состояниях системы культуры. То есть один и тот же элемент (знак, символ), пронизывая разные состояния системы, как бы связывает их между собой. При этом он сохраняет свою зону смысла, в определенном смысле – автономию. Например, в хореографии большинства народов мира известны «воротчики», «ворота», «воротенца» – это движение, когда одна пара, подняв руки, образует воротца, а другая пара под ними проходит, потом они меняются местами. Осколок смысла воротец уходит в обрядовую практику свадьбы и семиотическую значимость разнородности пространства. Ворота в крестьянской архитектонике обозначают границу между живым (домом, подворьем) и мертвым (улица), между культурой и природой. Открыть ворота означало: в похоронной обрядности – вынос покойника из культуры вновь в природу (откуда пришел – туда и вернулся, в этом смысле новорожденный переходит из мира природы в мир культуры); в свадебной – полный полон женихом невесты, поскольку жених приезжает из природы в культуру, свадьба – это проекция семьи, продолжение рода, жизнь, культура. Знак ворот как межи, границы зафиксирован в ритуалах поцелуя, где роль ворот выполняют губы.

Традиционный праздник пропитан знаками-кодами, они сочатся первичными смыслами в его современном теле, но главное – в динамическом развитии культуры они не утратили своего инвариантного начала, обусловленного той сеткой, в которой память отзывается колокольчиками, приводя в движение всю сеть праздничной культуры.

-
1. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Избранные статьи. Таллинн, 1992.
 2. Наумова О. Тайнственные связи // Человек без границ. 2014. № 1. С. 1.

2015

II. ПРАЗДНИКИ НАРОДОВ УРАЛА

Межэтнические связи в праздничной культуре народов Урала

Обозначенная тема требует конкретного определения групп народов, подпадающих под объект рассмотрения. Оставив за рамками нашего внимания разные подходы к вопросам определения «уральского» пространства, примем за основу устоявшееся в этнографии понятие – историко-этнографическая область (ИЭО).

Картина формирования Волго-Уральской ИЭО довольно пестра и богата многими наслоениями: развитие и распад древнеуральской общности, продвижение на Запад через Урал финноугорских народов, господство Волжской Булгарии и ее распад, движение с юга и юго-запада на Урал индоевропейских народов, проникновение тюрков, колонизация русскими уральских земель и т. д. Пришедшим народам часто приходилось изменять только что сформированный способ жизни; процессы ассимиляции, парциации, дисперсности были неизбежными. Как следствие этих процессов предстает современный характер расселения народов данного региона, представленный и большими территориальными единицами (республиками), и географической лоскутностью относительно «чистых» этносов (башкиры Кунашакского района «внутри» русскоязычного населения Челябинской области), и появлением уникальных этнических групп, не имеющих аналогов (нагайбаки), тоже в составе Челябинской области.

Этническая мозаичность расселения народов Волго-Уральской ИЭО, относительно схожая природно-географическая среда, повлиявшая на формирование схожего типа хозяйствования (земледелие, скотоводство), схожесть климатических условий, порождающая однотипный характер зависимости людей от

астрономических и природных явлений, и в целом общая историческая судьба уральских народов – все это устойчивые предпосылки формирования общего пласта в традиционной народной культуре, в том числе и праздничной.

Историко-сравнительный анализ культурно-бытовых традиций не только народов Волго-Уральской ИЭО, но и гораздо больших территориальных массивов подтверждает положение о том, что в культуре народов мира больше общего, чем единичного, а единичное выступает, как правило, в качестве особенного.

Народные праздники занимают особое место в общей системе традиционной культуры. Это обусловлено способностью праздника откликаться на важные события человеческой жизни, отмечая даты производственных циклов или семейного быта. Сущностная природа народного праздника определяется не только тем, что характеризует все этнические общности (нет народов, у которых бы не было определенных праздников!), но главным образом той генеральной, основополагающей, функциональной заданностью, исторически изменчивой и зависящей от культурно-хозяйственного типа конкретного этноса, которая является объективизирующим фактором создания системы праздничного мироощущения. Эта система циклична и повторяема, особенно это касается календарно-обрядовых праздников.

Народы Урала не являются исключением, а как раз подтверждают общий принцип – принцип связи способа производства и способа празднования. Являясь главным образом земледельцами, а потом уже скотоводами, уральские этнические группы сформировали именно аграрные праздники, связанные с временами года, с сезонами, с трудовой деятельностью общества. И в этом смысле календарные праздники выступают сами как классификационные единицы, обладающие тенденцией самостоятельного развития наряду с элементами материальной культуры.

Сравнительный анализ годовых праздничных действий позволяет выявить основные тематические блоки, схожие у всех этнических групп уральских народов.

Русские	Тюркские	Финно-угорские
Колядки – праздник зимнего солнцеворота	Картыгуган (башк.); сурхури (чуваш.)	Кштимань куд, Роштувань (морд.)
Масленица – проводы зимы	Серэн, суран; асла саварни (чуваш.)	Масланя (мокш.)
Герасим Грачевник – встреча весны	Каргатуй, карга ботканы (башк., татар.)	Уринэ хотел – вороний праздник
Праздник первой борозды	Березне бурзана орлых чыгару (татар.); Кереметь Пасадос (чуваш.)	Анча Соарен (марийс.), Герн поттон (удм.), Кереть озкс (морд.)
Праздник окончания жатвы	Уныш байрам; Утткинде байрам (башк.) – праздник урожая	Кереметь Кунал (удм.) – праздник урожая

Тематическая тождественность представляется гораздо обширнее в общем годовом праздничном цикле, причем хочется отметить и такой немаловажный факт, как относительное совпадение дат основных праздников, олицетворяющих или начало, или конец какого-либо важного хозяйственного акта.

Тематический анализ праздничных календарей позволяет выделить и такой существенный момент, который при первом «прочтении» как бы ускользает. Речь идет о художественно-культурных напластованиях, сформированных религиозными канонами. При этом синкретизм праздника выступает внутри любой этнической общности как явление закономерное. Праздничный синкретизм славяно-тюркской и славяно-угро-финской групп народов несколько разнится.

Наиболее активно он проступает в славянских и угро-финских праздниках; проникновение народных элементов в ре-

лигиозный ритуал и наоборот просматривается в этих группах практически во всех праздниках годового цикла.

В славяно-тюркской параллели «общие места» (В. Я. Пропп) можно обнаружить только в системе народных, аграрных и скотоводческих, праздничных действий; мусульманский элемент сказался в незначительной степени, и то на второстепенных элементах (набор обрядовых блюд, возможность открывать лицо девушкам на Сабантуе, ритуал гостеприимства). Особо следует сказать о механике организации народного праздника, протяженного во времени и в пространстве.

Многовековая народная практика по художественному осмыслению собственного я в окружающем мире, сфокусированная в празднике, создала особую этапность его функционирования. Любой народный праздник трехчастен и состоит из предпразднества, самого празднества и послепразднества. Так, русским колядкам, тюркскому нардухану, угро-финскому Роштувань кудо предшествует длительный пост (в народе говорили – «разгон на праздник»); Масленице (рус.), Серен, Асела саварый (тюрк.), Маете (уг.-фин.) – недельный предмасленичный период с поминовением усопших, встречей масленицы, подготовкой ряженья и ритуальной трапезы; Троице (рус.), Ат аягы кыздыру коле и Сабантую (тюрк.), Гырон быдбон (угр.) – подготовка коней и предварительные соревнования, праздничный шест с подарками для батыров и силачей, сбор яиц, крупы и масла для приготовления каши и плова. Подготовка к праздникам подчас была регламентирована традицией выполнять какое-либо общественное поручение определенной возрастной группой. Так, родители договаривались о «складчине», которая была необходима для проведения осенних праздников: каз омэхе, сус тукну омэхе (тюрк.), Тейтерень пиянь кудо (угр.-фин.), капустки, супрядки (рус.); молодые парни и девушки готовили атрибуты для ряженья в коня,

волка, козу, медведя, старуху и старика, цыган; дети обходили дома с песенками-приветствиями, собирали продукты питания, мастерили горки, выполняли поручения взрослых.

Элементы тождества можно выделить в праздничных календарях рассматриваемых нами трех групп народов на уровне больших структурных преобразований, создающих определенную норму, – это уровень народных традиций, а именно традиция коллективной трапезы; традиция благопожеланий, связанная с отголосками вербальной магии (колядки, волочebные песни, масленичные зазывки, окликанье молодых – у русских; гульгардо-ни – у тюрков; поздравительные маленькие песенки у угрофиннов); заигрыши и собственно игры.

Среди традиций общего характера необходимо упомянуть об обязательном поминовении усопших в дни праздничных гуляний: для них готовится специальная еда, которую на ночь оставляют на столе, посещают кладбища, у всех народов существуют поверья о птицах как переносчиках душ умерших, особое отношение к ворону, голубям, уткам; фигуры птиц ставили на деревянных шестах над могилами (марийцы Башкирии чаще, чем кто-либо).

К более мелким единицам праздничной деятельности можно отнести: разбрасывание скорлупы и самих яиц в борозду при пахоте и сборе урожая – «кормление земли», «завивание бороды козлу» (рус.), поклонение деревьям, в связи с чем выбирается и сакрализуется праздничное пространство и эпицентр праздника: это шест с подарками в Сабантуе (тюрк.), украшенная коновязь в Иенах (удм.), береза в Троицкой обрядности (рус).

Поражает семиотическая основа праздничного мироощущения: приверженность к солярным обозначениям, сберегательной функции коня, пчелы, птиц, деревьев, поясов, полотенец, колец.

Особый вопрос – репертуарное наполнение праздника, его жанровая всеядность и всецелостность. Миграция из одного

праздника в другой, песен (игровых, хороводных, лирических), частушек, баек, притом принадлежащих фольклорной традиции разных народов, – явление не редкое. Русские Урала особенно охотно используют иноязычные слова, словесные обороты в своем празднично-поэтическом творчестве.

1995

Русско-казахские праздничные параллели в контексте возрождения традиционных культур

Современный период жизни – период формирования, накопления новых духовных ценностей – характеризуется активным обращением к образцам традиционной культуры. Процессы возрождения затронули многие стороны общественной жизни: политического уклада, экономики, культуры, быта и нравов. Не обойден стороной праздник. Возрождаются традиционные праздники календарного, производственного и семейного циклов, получают новую жизнь народные ремесла и прикладное искусство, заново осмысляются народная медицина и педагогика, горячий интерес вызывает костюм, фольклор, народная кухня. Перечислять можно долго. Подчеркнем, что интерес к народной культуре достаточно актуализован и эта тенденция с каждым годом усиливается. Поэтому важно понять закономерности данного процесса, наметить, хотя бы в общих чертах, основные тенденции развития культурных традиций на современном этапе. Тем более, размышляя о судьбах народной культуры, ее месте и роли в сложной и противоречивой нынешней жизни, многие приверженцы возрождения переводят свои рассуждения иногда неосознанно, а подчас – осмысленно из сферы культурологической на уровень конъюнктурно-идеологический и политический.

Анализ многочисленных высказываний в печатных органах и в средствах массовой информации, а также практика обращения к традиционной культуре центров (немецких, татаро-башкирских, еврейских и др.) позволяет выявить наиболее типичные тенденции:

– как правило, история того или иного народа, его культура рассматриваются авторами изолированно; заботясь о наиболее полном выражении идеи менталитета, они слишком увлекаются поисками чисто национальных элементов в традиционной культуре своего народа, выхватывают ее из общего историко-этнографического процесса;

– часто игнорируется динамика, историческая изменчивость традиций; авторы как бы забывают, что между генезисом явления и его современным состоянием лежит огромная пространственно-временная полоса развития;

– многие исследователи представляют историческое развитие народной культуры однолинейно, упрощенно, в замороженном или дистиллированном виде; самые формы традиционной культуры народа идеализируются, представляются без внутренних противоречий, а иногда – противопоставляются в выгодном свете культуре другого, часто соседствующего народа.

Такие тенденции кажутся глубоко неправомерными, ошибочными, поскольку историко-этнографические, философские, фольклорно-культурологические исследования, с одной стороны, а с другой – реальная практика жизни подтверждают наличие такого существенного фактора, который может выступить как важный методологический принцип. Суть его заключается в том, что культура всего человечества едина и развивается по общим законам, что это единство выступает как конгломерат разнообразия этнических культур (Ю. В. Бромлей). Да и в самих культурных традициях разных народов, больших и малых, много «общих мест», «общих пружин», что позволяет говорить о наличии тождественности в

структурной системе культуры. То есть к традиционной народной культуре может быть применен диалектический принцип соотношения общего, особенного и единичного, в котором общее выступает доминантой, а единичное – как особенное.

Общая копилка человеческих ценностей открыта для всех народов; и каждый вносит свой вклад, свои достижения, которыми пользуются все окружающие этносы. Мы пользуемся книгами, водопроводом, электричеством, транзистором, одеждой – но все это создается не единым народом, а разными. Современные люди подчас не задумываются, кто создал алфавит (наши знания дальше Кирилла и Мефодия не идут; а ведь нужны были и нумерская иероглифика, и протобиблосское письмо, и финикийская и греческая письменность и многое другое), разнообразил стол, создал рациональные способы лечения и воспитания.

Такие пространные рассуждения необходимы в нашем контексте лишь как доказательство того, что о чисто национальных традициях говорить сейчас не приходится.

Пример тому – изучение этногенеза народов и закономерностей их расселения по земле. Достаточно часто можно слышать и читать о «чистых» корнях прибалтийских, уральских или азиатских народов; в угоду политико-идеологическим дефинициям затушевывается или извращается картина происхождения и развития этносов. Хотя общеизвестно (доказано этнографической наукой многократно), что процесс формирования любого этноса, сложный и многоступенчатый, длительный во времени и пространстве, происходил за счет огромного числа родоплеменных общностей; процессы парциации, сепарации и ассимиляции были единовременными. Поэтому создание традиционной культуры – результат не механических напластований одного историко-культурного слоя на другой, а сложного взаимодействия человеческих достижений. Индика-

тором чистоты народной традиции в данном случае выступает историческое время, которое отбирает целесообразное и полезное, очищая зерна культуры от плевел.

Праздничная культура как существенная часть традиционной жизни испытывает на себе все ее проблемы. И одна из них – заведомо ложная тенденция возрождения праздников чисто татарских, башкирских, русских или других народов. Современная этническая картина представлена достаточно пестро во всех странах (и наша страна – не исключение): это и чересполосное расселение народов, и их географическая лоскутность, и межнациональные браки, и частные этнические миграции – эти и другие процессы создавали и раньше, создают и сейчас весомые предпосылки смешения народов. И потом, многие праздничные действия забыты, давно видоизменились и «растряслись» их семантические основы, утеряны функционально важные структурные элементы, трансформировалась технология организации народного праздника.

Создавать – всегда трудно, создавать, опираясь на многослойные традиционные каноны народной культуры, – вдвойне.

Урал, а вернее, Волго-Уральская историко-этнографическая область (ИЭО) может быть хорошим подтверждением наших теоретических положений.

Классификация праздничных традиций народов Урала (они представлены тремя этническими группами: славянской, тюркской и угро-финской) дает возможность достаточно обоснованно говорить об их тематической и структурной тождественности.

В данной статье рассмотрим общее и особенное в праздничной культуре русских и казахов. Последние хоть и относятся к тюркской группе, однако присутствуют в ней особняком, соединяя в своих обрядах и обычаях иранские, и маньчжурско-самодийские, и китайские, и традиции других народов Азии.

Сравнение праздничных календарей башкир, татар, чувашей и русских позволяет убедительно доказать правомерность принципа соответствия хозяйственно-культурного типа деятельности типу празднования. Все эти народы были и есть в первую очередь земледельцами, а потом уже скотоводами – поэтому основа праздничного календаря – аграрная. Казахи вели в основном полукочевое скотоводство и лишь во вторую очередь занимались земледелием. Праздничный календарь представим как скотоводческо-земледельческий, в котором можно усмотреть также два цикла: если в земледельческом – начало сева и конец уборки урожая, в скотоводческом – начало откочевки и возвращение на зимние корма, оба праздника – весенний и осенний – выражают одну и ту же идею – благословление труда.

Собранный материал позволяет представить праздничный календарь хронологически.

Праздник	Содержание праздника
Наурыз (нау – новый, рыздень) или Улус кун	Праздник Нового года, отмечается 22 марта (день равноденствия)
Наурыз торгай	Праздник пахоты, отмечали в марте, когда прилетали трясогузки
Жайлау кошэ (весенний)	Праздник откочевки из степей в горные луга, проходил в мае
Сейіл (весенний)	Праздник кумыса, всегда связан с Жайлау кошэ
Кок жагне (кок – желтый, жогне – возгораться)	Праздник всходов, проходил в июне
Сабантуй (сабан – плуг, туй – свадьба) или Саскор	Праздник урожая (август)
Кыркуйек	Праздник случной кампании (конец сентября)
Жайлау кошэ (осенний)	Праздник возвращения отар и стадов на зимние стоянки (конец октября)
Сохыметне («ест мясо»)	Праздник, связанный с закалыванием животных и подготовкой мяса к хранению

Говорить о полной тематической тождественности, что легко было сделать по отношению к другим тюркским народам, татарам и башкирам, в данном случае было бы большой натяжкой. Но тематические параллели есть: *Наурыз* как праздник Нового года представлен и в русской традиции, поскольку некоторые славянские народы отмечали Новый год 22 марта – в день равноденствия – до 1492 г. (дата варьируется в разных источниках). Есть у русских праздник пахоты или первой борозды, праздник всходов и урожая. Есть у русских своеобразный праздник *Сохыметне*, только называется он *Кузьминки*, посвящен началу подготовки мяса скота к зимнему хранению: забою рогатого скота, свиней, кур. У татар и башкир этот период называется *Каз омехе* («праздник гусей») или *Баур аше* («мясная похлебка»).

Параллели видны и в скотоводческой обрядности. Это убедительно подтверждается праздниками откочевки и возвращения – *Жайлау кошэ*. В славянском варианте этот праздник именуется «проводами пастухов на полонины» (Закарпатье, Украина). У скотоводческих народов Западной Европы праздники проводов пастухов с отарами и стадами в предгорья и их возвращения совпадают с Егорием (Георгием) Вешним (23 апреля) и Егорием Зимним (3 ноября). Общее правило – своеобразный тип забот порождает и своеобразный тип празднования – распространяется и на русско-казахские праздничные действия.

Даже беглый анализ тематического родства праздничного быта рассматриваемых народов как бы указывает на наличие «общих мест» в содержании, т. е. на уровне структурных образований – народных традиций.

Так, на праздник приглашают специальной вербальной рекламой жарши – зазывалы, глашатаи (у русских – скоморохи), объезжают улицы на специально декорированных повозках или

машинах и в стихотворной форме «расписывают» все «прелести» праздника, объясняя, что, где и когда будет проходить.

Тут же на повозках разыгрываются различные театральные сценки. Интересно заметить, что в сценариях казахских праздников, как правило, «дружно соседствуют» персонажи из русского, украинского, казахского фольклора: Ходжа Насреддин, Алдар, Жиренше, Табыскан, Замыстан, Кабланды, Алпамыс, Асан, Тарша Бала вступают в игровое действие с Дедом Морозом и Снегурочкой, Емелей и Лелем, Ильей Муромцем (на черной кобыле), Добрыней Никитичем (на серой) и Алешей Поповичем (на буланой). Им «помогают» развить праздничную игру в борьбе Добра со Злом Солоха, Оксана, Вакула-кузнец, Дьячок, а также гномы (европейская традиция), цыгане, а также собаки, волки, медведи и т. д. – перечень может быть обширным. Все персонажи взаимодействуют, сталкиваются, помогают, борются, задействуют в игру зрителей, поют, смешат – но все сквозное действие подчинено развитию казахского праздничного театра со своей внутренней национальной спецификой и не нарушает его целостности.

Можно выделить семиотическое соседство в изобразительно-оформительском искусстве праздничных гуляний: наличие растительных мотивов (жанырак – листья, шиыртык – бутон, гуль – цветок), космогонических (денгелек – круг – солнце, 4 стороны света – торт кулак – крестовина, луч света – шугыла – розетка), зооморфных (бараньи рога – рога лося). Достаточно сильно распространен культ огня. Казахи в дни праздников разжигают два или более костров, проходят между ними, держа в руках факелы, которые зажигают от этих костров; с этими факелами обходят дома, приговаривая заклинания – бадик (в стихотворной форме). Иногда прыгают через костры, очищая себя от скверны. Аналогичные варианты известны русским и многим народам Западной Европы: так, на Ивана Купалу прыгают через

костры, зажигают колеса и спускают их с гор, а во время Колядок (25 декабря – 6 января) зажигают факелы или свечи и окуривают жилища и хлева с животными.

Можно особо выделить характерную театральность праздничного мира, игровой фон с развитой сюжетной фабулой, заигрышами, легкой конфликтностью. Достаточно много игр любовно-брачной тематики. Так, наиболее популярной и любимой игрой у казахов была «Кыз куу» («погоня за девушкой»). По условиям игры парень должен догнать девушку и на скаку поцеловать ее. Если же он проиграл, то на обратном пути девушка плетью хлещет джигита до тех пор, пока не достигнут места, откуда началась погоня. Догонялки, погоня, обгоны, заманивания, интриги, заканчивающиеся поцелуем, характерны и для русской культуры.

«Хан жаксы ма» («Хорош ли хан») – классический пример игры с развернутой драматургией. Выбирают хана и ханшу (ср.: русский вариант – князя и княгиню) из среды молодежи, которая рассаживается вокруг главных действующих лиц. Хан вызывает любого парня-джигита, который должен в стихотворной форме воспеть красоту природы, молодых девушек, праздника. Тот, кому это удавалось, выбирал понравившуюся девушку и целовал ее, если же нет, то его прогоняли из круга. Сколько похожих игр у русских: «Синочки», «Чебыряйка», «Горка»! Встречаются и хороводные игры, игры в шеренгу. У казахов есть новогодняя игра, в которой две команды, держась за руки, в две шеренги, идут навстречу друг другу с песенкой:

Тем, тем, тем, еткен...

(нам нужен вот тот самый, что там стоит).

Тот, чье имя названо, бежит навстречу, стараясь прорвать цепь. Прорвет – забирает с собой человека, в свою шеренгу, а не прорвет – остается сам. Сразу вспоминаются весеннее-летние заигрыши рус-

ской молодежи, выстроенные по принципу диалога между двумя шеренгами: «А мы просо сеяли», «Бояре, а мы к вам пришли».

В целом основной набор игр схож: «Алтыбакан» (качели), «Аударыспак» (перетягивание друг друга), «Тартыс» (групповое перетягивание каната), «Жау кашты» (догонялки) и др.

В этом ряду нельзя не упомянуть и игровые действия состязательного характера: «Айтыс акынов» (конкурс поэтов-импровизаторов); «Жирши-термеші» (конкурс исполнителей казахского эпоса); «Кюи» или «Куй тартыс» (конкурс народных композиторов в импровизации).

Русский праздник также заполнен конкурсами частушек, самодеятельной песни, пословиц и поговорок. Интерес к исполнительству и сочинительству породил уникальное явление в самодеятельном художественном творчестве, выразившееся в празднике «Играй, гармонь!». Можно предполагать возможность появления новых праздничных действий, связанных с самовыражением художественного гения народов.

Наши рассуждения о праздничных параллелях подкрепим реалиями разного характера:

– наличием традиций благопожелания. К примеру, у русских распространен обряд ходить по домам с песенками-пожеланиями: колядками, вьюнишниками, волочечными и т. д. Для казахов тоже характерен обычай колядования – жараназан, когда ряженые группы молодежи с цветами подснежников, ириса или ландышей – гульгардони – ходили по домам, желая хозяевам здоровья, добра и богатства;

– наличием коллективной ритуальной трапезы, набор блюд которой исторически обусловлен. У русских это блины, кутья, козульки, жаворонки, суджув; у казахов – наурыз коже (похлебка из семи компонентов), кумыс (напиток), баурсак (лепешки из теста, приготовленные в жире), бешбармак (мясо с лепешками);

– как правило, праздником всегда кто-нибудь руководит, чаще всего это уважаемый человек, хорошо владеющий традицией. В русском празднике – хороводница, тысяцкий; в казахском – тойбастаз.

Перечень параллелей можно продолжать, это – многоочаговость праздничного веселья, обычаи ряженья, подарков, маскирования, традиция предпраздничного заигрыша и послепраздничных отводин.

Праздничный параллелизм – достаточно устойчивое и распространенное явление в народной традиционной культуре. Он дает ключ к пониманию общих пружин исторического развития этого явления, а также к осознанию реальных путей возрождения лучших праздничных традиций, апробированных человеческим опытом.

Только любя все человечество и в нем свой народ, можно понять динамику традиционной культуры и ее актуальность сегодня.

1996

Праздники народов Урала: антропологический аспект

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

П. С. Гуревич

Общеизвестно, что в традиционных праздниках народов мира, тем более тех групп людей, которые обитают на сопредельных территориях, много общих элементов или, если пользоваться терминологией В. Я Проппа, много «общих мест». Праздничные календари народов Урала – не исключение. Урал (или Волго-Уральская историко-этнографическая область) стал местом проживания народов трех лингвистических семей в порядке появления их на этих местах: уральской – мордва, марийцы и удмурты, коми-пермяки и ко-

ми-зыряне, ханты и манси; алтайской, представленной тюрской группой – башкиры, татары, чувашаи, казахи, и индоевропейской с ее славянской ветвью – русские, украинцы, белорусы.

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

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

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

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

Возможно, тайна в самом человеке, в его неукорененности, что является основанием сохранения в нем и биологического, и природного оснований. Именно такая антропологическая данность заставляет уравнивать в нем взаимодействие природного (врожденного) и культурного (приобретенного), искать пути их гармонизации. Обе ипостаси человека помогают ему встраиваться в мир с помощью разных видов деятельности. Однако не всякая деятельность человека приобретает статус культуры, определенную культурную форму, а только «та ее часть, которая носит сакральный характер и связана с поиском смыслов, вычитываемых в бытии» [1, с. 32].

Именно праздник и различные формы его проявления (ритуал, обряд, церемония) возникали в истории культуры как уникальные каналы хранения и трансляции сакрального знания человечества. В этом смысле первобытные верования и первобытная религия явились проявленной формой взаимодействия человека и

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

Видимо, в человеке всегда была и осталась потребность чувствовать себя частью большого мира, огромного Космоса. Несмотря на вековые смены социальных устройств, которые меняли все: строй, общественные и экономические отношения, границы государств, религию, все же в ходе исторического развер-

тивания многочисленных судьбоносных государственных решений, в человеке не порушена память о детстве человечества, способная мифологизировать явления действительности, переводить конкретное действие в область художественного осмысления. При этом такое осмысление всегда совершается в контексте общепринятой устоявшейся мифологической картины мира, в которой реальное и ирреальное, настоящее и то, что стоит за рамками человеческого опыта, взаимосвязано. Поэтому до сих пор все народы кликают весну, варят кашу для грачей и по птичьим стаям определяют, какой будет весна. Это даже не интеллектуальная народная игра-забава, не дань прошлому, а что-то иное. Может быть, сама субъективность мира культуры подразумевает доверие к прошлому знанию, факту, опыту и веру в то, что определенные несложные действия могут привести к результативности [2]. Все не только смирились, но приняли как должное поедание блинов на масленицу и на поминках, катание с гор и лазание по ледяному столбу, изготовление куличек и жаворонков.

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

И еще один аспект. Ни человек, ни человечество никогда не были одним и тем же. Развивается человек – развивается культура, и наоборот. Если рассматривать культуру как пространство

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

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

1. Гуревич П. С. Философия культуры. М., 2001.

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

2010

Инешкипазонь Штатол Всеэрзянского Раськень Озкса как знак гармонизации центра и периферии (Свеча Бога Инешкипаза Всеэрзянского народного моления)

Тает воск, но не убывает жизнь.

А. Блок

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

программировать это знание в реальном предмете или вещи, которые приобретали со временем статус сакрального, священного.

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

Свеча занимала особое место в обрядовой практике многих народов. Она известна и славянской традиционной культуре под названием *братская свеча*, *канун* и тесно связана с братчиной (общим пиром) по случаю важного деревенского праздника, посвященного его покровителю. Свеча изготавливалась из воска, собираемого со всех дворов, и каждый год на нее налепляли новые куски воска, поэтому со временем она становилась гигантских размеров (до пяти пудов и более). Форма, как правило, была цилиндрической, но в некоторых деревнях имела вид человеческой фигуры с глазами (медными монетками) и руками, вытянутыми вдоль тела [3, с. 503]. Такая свеча хранилась в течение года в доме уважаемого человека и через год должна быть передана другой уважаемой семье с проведением строгого ритуала. Ход ритуала таков: подготовка пиршества по принципу *ссыпчины*, вынос свечи из дома хранителя, установка ее в церкви перед иконой покровителя, утром происходила литургия, и свечу несли в дом нового хозяина, который вместе со всеми гостями прилеплял к свече куски воска. Потом свечу зажигали и слушали молебн, после чего устраивали пиршество. При вариативном разнообразии этого действия ход праздника в целом был традиционным. Когда свеча достигала необыкновенно больших размеров, ее отдавали в церковь, часть продавали на украшения соответ-

ствующей иконы, часть переплавляли на обычные свечи и заводили новую.

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

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

Обратимся к этимологическим и специальным словарям, помогающим понять «центральную зону» смысла слова, отражающую фрагменты, кусочки тысячелетней истории человечества: «др.-рус. (с XIII в.?) свеча – ‘светильник’, ‘свеча’, ‘лампада’, ‘огонь (‘костер’, ‘головня’)» [6, с. 146]. «Свеча символизирует канал связи с Богом, Космосом, иными мирами, определяя точку встречи посюстороннего с потусторонним» [4, с. 449]. «Свеча – олицетворение божественного света, идущего с небес, света как материального, то есть солнца, так и света духовного; кроме того, символ мимолетности, бренности человеческой жизни» [7, с. 508]. Выделим основные константы. Во-первых, есть причины предполагать, что у свечи большая протоистория, и ее прообразом можно считать костер первобытных людей, живой огонь которого хранили и переносили на новое место с помощью головни. До наших дней дошло упоминание традиции разбрасывать головни от ивановского костра и кататься до них

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

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

луга перед сенокосом; пиземень озкс – моление о дожде. Но главным был Раськень озкс – народное моление. Известно, что до возрождения в 1999 г. последнее эрзянское моление прошло в 1629 г. В 2010 г. Раськень озкс прошел четвертый раз, собрав 6–7 тысяч участников, представляющих практически все края России, Башкортостана, Казахстана, Эстонии, Финляндии, Европы и даже Америки (г. Бостон).

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

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

кень озкс имеет ту счастливую возможность «поселиться» на настоящей, веками выпестованной народной философией и жизненным укладом земле. Это место не нужно специально мифологизировать и придавать ему символический характер.

Рассмотрим современный вариант проведения Раськень озкса.

Накануне торжества на Мааре устанавливается гигантская родовая свеча – Штатол (на ее изготовление уходит более 300 кг воска, причем воск доставляется с мест компактного проживания народа эрзя), украшенная эрзянским национальным орнаментом. При этом лучшие мастера занимаются самой свечой, другие разжигают небольшой костер, на котором особым способом разогревается воск (шта), и следят, чтобы он был горячим, но не закипал, третьи стараются как можно быстрее охладить Штатол, чтобы воск застыл и принял нужную форму. Самое важное действие прежде начиналось в 5 часов утра. Руководители моления приносили в жертву богам быка, по традиции это происходило под дубом, липой, вязом или сосной, и к нему допускались лишь посвященные. Соблюдается этот обряд и сейчас. К 10 часам тысячи людей выстраиваются возле Маара, где стоит Штатол. Огонь на Маар, чтобы зажечь Штатол, приносили от реки в яндаве в виде коня Озава и ее помощники с хлебом и медом. После зова торама (трубы) торжественно зажигается Штатол и начинается моление Высшему Богу Инешкипазу, затем – молитва-обращение к предкам. Эту молитву вслед за Озатя (руководителем озкса, которого выбирают всем миром) повторяют все присутствующие. Считается, что во время молитвы люди, ушедшие в иной мир, встают в ряды ныне живущих. После этого по древнему эрзянскому обычаю Инязор (царь, великий князь эрзя) приглашает на Маар из прошлых веков национальных героев и выдающихся деятелей эрзя. Это – важная часть моления, укрепляющая нить прошлого и настоящего, ушедших и ныне здравствующих. Данную часть мо-

ления эрзя называют Явлением Великих, которые помогают восстановлению единства народа. Сохранился фрагмент с конем, которому народ эрзя поклонялся, поскольку его подарил сам Инешкипаз. К Маару подводят лошадь с сохой, от которой до Штатаола протягивалась трехцветная лента, символизирующая связь земного с небесным (черный цвет – земля, красный – цвет крови, огня, символизирующих жизнь на земле, белый – святость).

Важным эпизодом ритуала Раськень озкс является обход всеми участниками Маара и его обновление. При этом каждый прибывший на моление, делая круг вокруг Маара, высыпает на курган горсть земли, привезенной с места своего проживания или с могил своих предков. Затем эрзяне, взявшись за руки, идут по ходу солнца и образуют огромный, в несколько колец, Раськень кирькс – всенародное кольцо. Постепенно хоровод сворачивается в спираль и сам собой образуется своеобразный, символический «курган живых». Все при этом поют эрзянскую песню, а руки протягивают в мольбе к небу, к востоку, поскольку именно там начинается не только день, но и сама жизнь. После ритуального действия собираются на находящемся рядом прямоугольном кургане послушать старейшин – Эрзянь Атям Эзем, которые дают оценку нынешнему положению эрзя и определяют стоящие перед народом задачи и пути их решения. После строго регламентированной церемонии моления и совещания Атянь Эзем начинается развлекательная часть. Моления заканчивают совместной трапезой – Лемень Кундамо (трапеза поминовения предков) или Вейсэнь ярсамо (поминальный обед). А после моления каждый участник берет кусочек воска от Штатаола, как память о Родине, о своих предках, везет к себе домой и раздает тем эрзянам, которые не смогли быть на молении.

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

Раськень озкс представляет собой удивительный феномен культуры, дающий повод для размышлений и своеобразную подсказку для тех, кто занимается моделированием праздничных форм, базирующихся на архетипах. Первое размышление связано с участвовавшими нападками на народную религию (язычество), которая, как будто в отместку, переживает период бума. Язычество язычеству рознь, и понятие *народная традиция* не всегда несет в себе только положительный опыт, требующий необходимой трансляции. В таком контексте нельзя не видеть разницы между религиозными и магико-природными воззрениями народа. По этому поводу убедительно высказывается доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН В. И. Харитонов: «...существует круг специалистов, которые видят значимую разницу между собственно религиозными концептами с разработанными догматами и установлением человеком магических взаимоотношений с природой» [5, с. 18]. В свое время об этом писал известный исследователь М. Е. Евсевьев, утверждающий, что «моления возникали не как религиозно-магические обряды, а в тесной связи с трудовой деятельностью и хозяйственной практикой» [1, с. 11].

Рассматриваемый обрядовый комплекс представляет собой реконструкцию народного мировоззрения, базирующегося на природной религии, для которой храмом выступает природа, окружающий мир.

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

Мы хотим подчеркнуть удивительную особенность Раськень озкса, которая заключается в гармонизации центра и периферии, и

в пространственном, и временном аспектах обладающих большой длительностью и протяженностью, причем эти категории создают квантовые зоны для профанной и сакральной деятельности. Данные формы деятельности отражают своеобразную борьбу мифологического сознания с профанным временем. Во-первых, определен реальный, физически осязаемый центр проведения молений – реально существующая топография с рекой, поляной и рощей, но это одновременно и мифолого-символический Центр, где создается мономиф и разворачивается уникальный моноритуал.

Это место – пуп земли, центр мира, а для народа эрзя – это Центр единения, сплоченности, идентификации; Центр, объединяющий все периферии смыслом и тайной жизни, это Маар – курган предков. Но периферия участвует в создании центра, а не только пользуется его сакральным смыслом, она его усиливает своим действием, привозя горсть земли с той территории, которая стала второй родиной. Маар – это синтез центробежных и центростремительных сил народа; люди приезжают на Маар подтвердить свою целостность, подпитаться энергией национальной памяти и разнести ее по свету, чтобы снова вернуться и принести часть своей доли на Родину. Важно отметить, что символический, мифологический Центр создается весомо и зримо – горстями земли, привезенной из далеких краев. Символизм Маара с годами может только укрепляться, благодаря именно физиологичности и предметности действия с землей.

Не меньшее значение имеет Штатол. Чтобы его изготовить, нужно огромное количество воска, который собирается всем миром, всей периферией. Коллективное изготовление и водружение Штата на Мааре уплотняет символизм пространства и события, увеличивает семиотический статус происходящего. После моления кусочки воска от Штата развозятся на периферию. Здесь тот же принцип центробежных и центростремительных сил, помогающий

создать целостность и структуру взаимоотношений этноса (эрзя в своей стране) и этникоса (эрзя в других местах проживания).

И Центр, и периферия в данном случае очень важны, они обуславливают существование друг друга, хотя создание Центра более значимо, его распадение похоже на кусочки жертвенного животного в природном ритуале. В этнологии это явление известно под названием «часть от общего» (священного, символического), суть которого заключается в том, что функции общего переходят и на часть.

Протяженность взаимодействия центра и периферии в пространственном и временном контекстах создает почву для их гармонизации, что очень важно для жизнедеятельности конкретного этнического организма, в данном случае – народа эрзя, разделенного территориально, но желающего сохранить культуру своих предков. Раськень озкс обладает хорошими возможностями хранить и транслировать национальную память народа в сложных условиях современности.

-
1. Евгеньев М. Е. Мордовская свадьба. Саранск, 1959.
 2. Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров: сб. ст., посвященных 80-летию Пауля Аристе / сост. И. Рюитель. Таллинн, 1986.
 3. Русский праздник: праздники и обряды народного земледельческого календаря / под ред. И. И. Шангиной. СПб., 2001.
 4. Символы, знаки, эмблемы: энцикл. / авт.-сост. В. Андреева. М., 2004.
 5. Харитонов В. И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико-методологический аспект // Этногр. обозрение. 2010. № 3. С. 3–21.
 6. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. М., 2002. Т. 2.
 7. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М., 2007.

Примечание. При подготовке статьи были учтены замечания и пожелания Эрюш Вежая – Эрзянь Чиряз, члена исполкома Эрзянь Инекужо – конгресса эрзя народа, члена Совета Старейшин эрзя народа – Эрзянь Ятям Эзем и Людмилы Вячеславовны Кругловой, педагога, активной участницы эрзянского национально-культурного возрождения, жительницы г. Челябинска.

2011

Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного социокультурного пространства

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

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

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

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

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

создавали почву для формирования относительно локальных особенностей, которые были сущностно непринципиальными, но все же их присутствие чувствовалось.

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

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

Это хорошо заметно на примерах языковых контактов, пищевых кодов, игровых форм культуры. Праздник в таком контексте в истории культуры явился универсальной формой сбора всех «ингредиентов» культуры, представляющих собой родовую народную память об особом мире, в котором все гармонизируется: человек и природа, человек и семья, человек и общество, человек и мир.

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

Праздничные календари народов Урала

Русские	Христианские (православные) двенадцатые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваш	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
Колядки, святки – праздник зимнего солнцезаворота (25 декабря – 6 января)	1. <u>Рождество Христово</u> (25 дек. – 6 янв.) – Праздник обречения Господня (1 янв. / 14 янв.) – Навечерие Богоявления (5 янв. / 18 янв.) 2. Богоявление или Водокрещение (6 янв. / 19 янв.)	<u>Картыуган</u> , нардухан (башк.) Нардган (чуваш.); нардыван (мишари); сурхури – святки (чуваш.) – рождение зимы, снега. Отмечается где-то с 14 по 25 декабря. Накануне пост.	<u>Рождественский дом</u> : Кштимань – куд.; <u>Роштувань кудо</u> (эрз.). Другое название: Плясовой дом или Кишни чуд. <u>Роштува</u> , Рош тува – Рождество христово, <u>Шорнкйол</u> (мари.) – зимнее солнце. 14 дней длился пр., посвящ. дхам – покровителям домашних животных, птиц, пчел и почитаемых деревьев
	3. Сретение Господа и Бога Иисуса Христа (2 февраля – 15 февраля)		<u>Сретение</u> (эрз., мокш.) – 2 февраля. Через 40 дней после рождения Иисуса Мария и Иосиф пришли в Иерусалимский храм, чтобы в соответствии с религиозным законом в жертву принести духов горлиц

Русские	Христианские (православные) двенадцатые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваш	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
<u>Масленица</u> – проводы зимы (за 7 недель до Пасхи)		Серэн, суран – проводы зимы, встреча весны. <u>Асла саварни</u> (чув.) – Великая масленица; <u>Кесен</u> саварни (чув.) – масленица.	<u>Масланця</u> (мокш.) <u>Мастя</u> (эрз.) – масленица (за 7 недель до пасхи). Пекут блины, катаются на качелях с горки, на лошадях
<u>Герасим-грачевник</u> – праздник первой встречи весны (4–9 марта)		Каргагуй (карга – грач., туй – праздник), <u>карга боткахи</u> – вороный праздник, свадьба, иногда грач. Каша, грач. Свадьба. Жертвоприношения черному ворону, роднику. Праздник длится 5 дней. Люди шли к наусам, ставили кушанья, а напитки – на крыши домов (души предков это все поедают)	<u>Урине хотэл</u> – вороный праздник (знаменовал половину года; два периода – холодный и теплый).
Новый год в России отмечали 1 марта до 1492 г., потом 1 сентября – до 1699 г.		<u>Наурыз</u> , <u>наурых бейрами</u> – новый день, новый год (21 марта) – праздник равноденствия, Имен Байран (чуваш.) – весной, молятся об изобилии, закалывают мелких животных	<u>Инечи</u> – Великий день – встреча древнего весеннего праздника. <u>Кереметный праздник</u> – приносят в жертву зверей, рыжую или черную корову. Культу солнца каждый хозяин жертвует птиц, пирожное и хмельные напитки
	4. <u>Благовещение Пресвятыя Богородицы</u> (25 марта / 7 апреля)		Благовещенгя (мокш.); Нурда ерда мА ши (мокш.); <u>Благовещения</u> (эрз.) (25 марта / 7 апреля)
		Емсэсэк (ем – питание, сэсэк – цветок, подснежник) – праздник подснежников, пробуждения природы	

Русские	Христианские (православные) дванадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваш	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
Вербич, вербное воскресенье (вербохлест) – последнее воскресенье перед Пасхой	5. Вход Господень в Иерусалим (за 7 дней до Пасхи)		Верма (мокш.); Эрьба (эрз.) – Вербное воскресенье, за неделю до Пасхи. Пр. Акечка (на страстной неделе – праздник проходит в богомольной стороне – дощечка, усыпанная трухой от сосен – Бог деревьев). Молятся
День Егория, Егорьев день, Юрьев день, выгон скота в поле – 23 апреля			Ягодий (мокш.), Егорий (эрз.) 23 апреля / 6 мая. Праздник земледелия
Думается, в древности был праздник расцвета Весны. Олень – золотые рога; Соловая кобылка; Три елочки, Турушлан – праздник расцвета весны	Пасха, Воскресенье Господне – праздник праздников, отмечается в первое полнолуние после первого воскресенья, наступившего после равноденствия		Очижи (мокш.) Инечи (эрз.) Пасха
Родительские дни – дни поминовения усопших (8–9 день после Пасхи)	Фомина неделя (8–9 день после Пасхи, понедельник, вторник)	Ололар Айяты – в память предков (горные башкиры должны были до этого праздника захоронить головы забитых животных). Джиены – весенне-летние собрания (сбор дикого лука и щавеля)	
	Никола – вешний (9 мая – 22 мая) – день поминовения		Киза Микола (мокш.); кизе Микола (эрз.) – летний Никола 22 мая. Самый почитаемый святой после Бога

Русские	Христианские (православные) двунадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваш	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
Праздник первой борозды, праздник сева		Беренче буразна – праздник первой борозды. Орлык чыгару – вынос семян в день сева (татар.) Аксакалы перед севом вместе с зерном разбрасывают крашеные яйца	Анча Соарен – распахивание земли (мари). Идут на поле, каждый несет что-нибудь из пищи и питья в жертву. Ага Пайрем (мари) – начало пахоты. Герн поттон – поход на пашню
		Кереметь Пасадос (чув.) – праздник очищения; начинали пахать поля, жертвоприношения перед 7 огнями. У чувашей есть праздник земли Синсе	Ака яшка – праздник сохи (удм.). Кереметь озкс (мордов.)
	6. Вознесение Господне (40-й день после Пасхи, всегда в четверг)		Вознесение Господне (40-й день после Пасхи, всегда в четверг). За 10 дней до сошествия Христова он вознесся на небо с горы Елеон, что вблизи Вираний
		Чэчэк байраме – праздник цветов, цветения черемухи	
Праздник русской березки (через 7 недель от Пасхи)	7. Пятидесятница или Сошествие Святого Духа на апостолов или Троица (через 7 недель после Пасхи)	Ат аягы кыздуру коне – день разогрева конских копыт. Сабантуй – праздник плуга; акатуй (чув.) – праздник пахоты. С. И. Руденко считает, что сабантуй – отголосок религиозного праздника, отмечается сразу же после Каргана, сейчас праздник окончания сева. Симек (чув.), у русских семик. Токмач – через неделю после Троицы.	Праздник завершения пахоты: Гырон быдтон – окончание пахоты, Тулыс сур – весеннее пиво; Герншыд – угощение после сохи. Троица (мокш.); Троица (эрз.) Троица (в 50-й день после Пасхи). Сошествие духа Святого на апостолов, в чем приняли участие все три лица святой Троицы: Бог-отец, Бог-сын и Бог-Дух святой

Русские	Христианские (православные) двунадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чувашаи	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
		Летний Наргудан или Сэскэ байрамы – праздник цветов (с 5 июня по 5 июля)	Перед сенокосом Чужем он (летний пир); куар сур (пиво в честь листвы; куар мудор (удм.) – лиственный мудор
Праздник Ивана Купалы – праздник летнего солнцестояния (22 – 24 июня)	Рождество честного славного пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (24 июня)	Кояш байраме – праздник солнца (22 – 24 июня)	Летний мудоровый праздник. Мудор – алтарь божества Воршуда. Летнее богомолье. Приносят в жертву пестрых дятлов. Купальна, Валнома чи: вода, огонь, растительный мир
		Джиены – собрания как праздник благодарения земле за разнотравье (в конце июня, перед покосом). В этот праздник девушкам и женщинам разрешалось открыть лицо	
Проводы весны (29 июня)	Праздник Славных и Всехвальных Первоверховных Апостолов Петра и Павла (29 июня / 12 июля)	Кэкук сэйе – праздник ягоды, начала лета	Пятру (мок.); Петров (эрз.) – Петров день (29 июня – 12 июля) – в память мученической смерти Петра и Павла. Иногда называют «пси Пятру» (пси – жарко)
		Жиляк байраме – праздник ягоды, начала лета	
Первый Спас – Медовый (1 авг. / 14 авг.)	Воспоминание происхождения древ Честного и Животворящего Креста Господня (1 авг. / 14 авг.)		Ильгянь ши (мокш.); Ильнянь чи (Ильин день) – 2 августа, в честь грозного пророка Ильи
Второй Спас – Яблочный (6 авг. / 19 авг.)	8. Преображение Господне (6 авг. / 19 авг.)		

Русские	Христианские (православные) двунадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваш	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
Третий Спас – Хлебный, ореховый (16 авг. / 29 авг.)	9. Успенъе Пресвятыя Богородицы (15 авг. / 28 авг.) Перенесение нерукотворного образа Иисуса Христа из Едессы в Царьград (16 авг. / 29 авг.)		
Праздник начала урожая – жажинки		Култэ Байраме (башк.) – зажиночный праздник, беречение теземнер (татар.) – праздник первого валка	Юмон Байран – осеннее празднество, заимствованное у татар (жертвоприношение и молитвы) Ушкинде Байрам – жатвенный праздник (в каждой семье пироги, напитки, угощение в доме и на улице). Благодарят землю за урожай.
Праздник окончания жатвы – дожинки			
Праздник Бабьего лета (1–14 сент.). 21 сент. – праздник Матерей	10. Рождество Богородицы (8 сент. / 21 сент.)	Эбейзэр сыуаги – праздник бабьего лета	Тейтерень пиянь кудо (девичий дом пива) – праздник урожая. Кишева морамо уцдо (дом плясок и песен)
	11. Воздвиженъе Креста Господня (14 сент. / 27 сент.)		Движение (мокш.) Оздвиженъе (воздвижение) – 27 сентября
Осенние посиделки: капустки, супрядки, копотихи		Каз лмэхе – праздник забоя гусей; сус тукну омэхе – праздник изготовления пряжи; Тула омэхе – изготовление сукна; Баур аше или баур аше – забой скота. Помочи – ниме (чуваш.). Курт ниме – строительство дома; алыл-маш – рукообмен	Пивань каямо – праздник наливания (где-то на покров). Посиделки у мордвы – в основном вышивка: в 6 рядов вышивают рубашки – наля; в 8 рядов – разлетайку – руця; в 10 рядов – праздничное одеяние – покой

Русские	Христианские (православные) двунадесятые	Тюркские народы: татары, башкиры, чуваши	Финно-угорские народы: мордва, марийцы, удмурты
	12. Введение во храм Пресвятой Богородицы (1 окт. / 14 окт.)	Телэккэ сыгу – выход на природу для пожеланий	Юргаша Паса – просят о благополучной зиме, приносят в жертву домашний скот
Кирмаш (ярмарки) – съезжий праздник	Никола зимний (6 дек. / 19 дек.) поминовение усопших	Джиены – гостевание одной деревни у другой	Праздник жатвенные и посевые

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

2013

III. ЭТНОЛОГИЯ ДЕТСТВА

Фольклорные традиции и проблемы организации современного детского праздника в школе и клубе

В условиях перестройки, призванной совершенствовать общество развивающегося социализма, особое место отводится воспитанию нового человека-творца. В связи с этим значительно возрастает роль идеологических, образовательных и воспитательных институтов общества, в том числе учреждений культуры.

Наблюдения, а также практика отдельных социальных институтов (школы, клуба, семьи) подтверждают мысль о том, что хорошим подспорьем в повышении их педагогической эффективности является фольклор, который был средством передачи и восприятия социального опыта не только в эпоху традиционной культуры, но и сейчас.

Его исключительная особенность заключается в том, что он пронизан, пропитан педагогическими идеями и задачами воспитания гармоничного человека, и само развитие фольклористики находится в прямой связи с развитием педагогической науки (К. Д. Ушинский, Ф. И. Буслаев, И. П. Покровская, Г. С. Виноградов и др.).

Дидактические и воспитательные возможности отдельных фольклорных жанров и всей фольклорной системы хоть и не беспредельны, но довольно широки. Они специфичны не только потому, что в комплексе решают задачи трудового, эстетического, физического, нравственного воспитания, но и потому, что проблемы дидактического и воспитательного характера решаются в тесной взаимосвязи (с одной стороны, фольклор – средство формирования мировоззрения, с другой – это средство практического наставления), т. е. фольклор всегда был и остается до сих пор

орудием народной педагогики. Наиболее полное и четкое определение сущности этого понятия предложено Г. Н. Волковым: «Народная педагогика — это совокупность педагогических сведений и воспитательного опыта, сохранившихся в устном народном творчестве, обычаях, обрядах, детских играх и игрушках и т. п.» [1]. Опыт воспитания детей и молодежи, накопленный тем или иным народом на протяжении всей своей многовековой истории, особым образом проявляется в фольклоре. Выявлению наиболее характерных педагогических мыслей, идей, традиций, выраженных в разных жанрах фольклора, а также разработке эффективных форм и методов их использования посвящены труды последних лет многих ученых [2]. Однако во всех работах вопросы дидактических и воспитательных возможностей фольклора рассматриваются в контексте школьно-классных, кружковых форм работы, лишь частично «задевая» вопрос проникновения фольклорных традиций в детский праздник.

Один из принципов народной педагогики — принцип доступности — явился основой создания простого и четкого пути передачи информации, первых знаний об окружающем ребенка мире. Этот путь (схематично выраженный так: знания педагога — чувства педагога — чувства ребенка — знания ребенка) лежит в основе многих детских праздников, являясь важным педагогическим условием решения дидактических и воспитательных задач.

В общей системе детских праздников большое место занимают такие, которые имеют глубокие исторические корни. Это праздники встречи зимы, Нового года, Масленица, праздник прилета птиц. Ранее он назывался Герасимом Грачевником и отмечался детьми 4 (17) марта. В первые годы советской власти праздник был забыт, и только в 1929 г. юннаты Москвы решили провести День птиц. В литературе остались воспоминания участников, утверждающих, что был интересным не только праздник, но и

подготовка к нему, в которой принял участие В. В. Маяковский, написавший стихотворение «Мы вас ждем, товарищ птица».

Особенность современных вариантов этого весеннего праздника («Встреча птиц», «Весенние голоса», «Раненая птица» и др.) заключается в том, что в нем принимают участие все возрастные группы школьников – от малышей до старшеклассников. Педагогическая ценность этого праздника очевидна: ребята не только получают полезную информацию о живом мире, но и имеют возможность приложить свои навыки и умения в практической деятельности (изготавливают скворечники, кормушки, устраивают лесные птичьи площадки и пр.).

«Воспитывает только активное взаимодействие человека с природой. Природа становится могучим воспитательным фактором лишь тогда, когда маленький человек после 3–4 лет обучения в школе с изумлением приходит к мысли: мир вокруг меня стал богаче, красивее, и это изменение мира – мой труд, это я», – писал В. А. Сухомлинский [3, с. 82]. Анализ практики организации и проведения детских праздников убедительно подтверждает мысль талантливого педагога, которая сводится к необходимости организации активно-полезной деятельности детей как обязательному условию оптимизации воспитательного процесса.

В педагогической науке известен метод организации воспитательной работы с учениками, обозначенный как «час рассказа». Метод и термин был «узаконен» в школе в начале XX в. Г. С. Виногооровым. Однако он задолго до того существовал в народной педагогике (вспомним упоминаемых в летописях «бахарей») и используется в наши дни (сказки бабушек для детей).

Своеобразие «часа рассказа» в том, что этот излюбленный метод обучения бытует в яркой игровой форме.

Историческое развитие фольклора как искусства слова и действия является хорошим подтверждением этого. Достаточно

вспомнить пестушки, колыбельные песни, потягушечки, игровые напевы типа «Ладушки», «Сорока-белобока», наконец, детские и подростковые игры и забавы, включая и вечерки.

На вечерках, которые фольклористы рассматривают как явление народного быта и культуры, осуществлялось общение в более широком смысле, т. е. происходила передача необходимой общественно значимой информации. Игровая атмосфера вечеров создавала прекрасные условия для общения, в процессе которого молодые люди усваивали общепринятые способы выражения чувств, демонстрировали отношения в форме бессознательного подражания (достаточно вспомнить подростковые любовные игры «Ручеек», «Я садовником родился» и др.). Практика показывает, что традиционные «вечерки» могут быть применены в работе с детьми и сейчас [4].

Оседание фольклорно-игровых традиций в современных детских праздниках не является чем-то обособленным или отличающимся от процесса проникновения фольклорных традиций во «взрослый» праздник. Это объясняется, во-первых, тем, что детские праздники входят и являются частью общей системы советских праздников и, во-вторых, представляют собой, как и праздники взрослых, благодатную почву для реализации потребности детей в коллективной художественно-творческой деятельности.

Освоение фольклорных традиций в детской среде происходит в основном в двух направлениях: первое связано с буднично-бытовой сферой деятельности детей и второе является результатом художественно-организованной. Буднично-бытовая сфера преломления фольклора – результат спонтанного, но закономерного развития его традиционных жанров и дальнейшего процесса создания новых фольклорных образцов (на наш взгляд, это сказывается на таких жанрах детского фольклора, как прибаутки, скороговорки, небылицы, дразнилки, считалки, некоторые малые

музыкальные жанры). Художественно-организованное освоение фольклорных образцов осуществляется на базе многочисленных детских фольклорных хоров, хореографических, песенных и инструментальных ансамблей и групп, которые созданы не только во дворцах культуры, домах и дворцах пионеров и школьников, детских дворцах культуры (Уфа, Свердловск¹, Пермь и др.), но и в школах. На страницах газет и журналов все чаще встречаются материалы о создании при школах и жэках фольклорно-этнографических музеев и музеев народного прикладного искусства.

Процесс переосмысления старых, устоявшихся ценностей и формирования новой ценностной ориентации детей, подростков и молодежи посредством праздника является очень важным педагогическим фактором, поэтому требует от его организаторов не только знания механизма воздействия психолого-педагогических приемов и средств создания праздничной деятельности, но и предполагаемые (ожидаемые) результаты этого воздействия.

Именно с этой целью усилия многих культпросветработников устремлены к фольклору. «Изучая народное творчество для детей, можно убедиться, с какой тонкостью здесь учтены и закреплены в образе и слове общенародные наблюдения над психологией детства. Потребность ребенка в смехе, веселье, юморе, его рано пробуждающийся интерес к животному миру, огромное значение игры для его развития... – все эти черты детской психики нашли отражение в отборе тем, образов, языкового материала» [5, с. 97]. Однако анализ практической деятельности убеждает в том, что введение фольклорных традиций в детский праздник носит случайный характер. Доказательством этому могут служить материалы Всероссийской научно-практической конференции, организованной ЦК ВЛКСМ, Центральным советом педагогиче-

¹ Ныне Екатеринбург. – Прим. ред.

ского общества РСФСР и НИИ общих проблем воспитания АПН СССР по теме «Роль игры в совершенствовании коммунистического воспитания пионеров и школьников» (Челябинск, 1984). Вопросы фольклоризма напрямую не звучали в докладах и выступлениях. Когда же речь заходила о воспитательных возможностях национальных игр, использовании лучших традиций игровой культуры на современном этапе, все выступающие обращались к фольклорным образцам. Фольклор сохранил много игр как для взрослых, так и для детей. Игра была не только формой обучения и воспитания, она способствовала развитию физических, интеллектуальных и эмоциональных сил, пронизывала все сферы деятельности человека.

Однако многие педагоги и организаторы внеклассной работы восприняли значение игры односторонне и попытались «начинить» ею всю ребячью жизнь. Например, в одной из школ Томска в учебном году организуется праздник «Школа пионерских наук». Особенность его в том, что уроки ведут сами ребята, вместо звонка звучит горн, да и сами уроки своеобразны: урок бережливости, правил движения, географии (полет в самолете), веселый урок (игра в «крестики-нолики»). Возможно, сама идея оригинальна, но как много случайного: школа в школе, оценки в настоящий журнал – это уже не игра. И как оценивать в пять баллов «крестики-нолики»? В данном случае игра организована ради самой игры, что чуждо природе фольклорной игровой деятельности.

И вот другой пример. В пионерских лагерях Челябинской области проводится праздник «Здравствуй, племя молодое, альпинистское». По традиции он состоит из двух частей: первая – торжественная, вторая – игровая, в которой переплетаются зрелищно-игровые приемы с сюжетно-ролевыми играми, играми-конкурсами, обучающими играми. Например, чтобы попасть на

праздник, надо пройти через загромождения или переправляться по канатной дорожке, натянутой между двумя деревьями; новичков-олимпийцев проводят по почетной аллее из горящих костров под грохот кастрюль и ложек и т. д.

Игра игре рознь. В педагогической практике есть немало случаев «спекулятивного» отношения к игре, что не только наносит вред игре как средству организации деятельности детей по определенным законам, но и искажает сам характер этой деятельности. Кроме того, нужно помнить, что педагогическая ценность игры будет достигнута лишь в том случае, если будут учтены возрастные особенности. Игра должна быть доступна и понятна. В связи с этим можно привести такие примеры. С 1977 г. в Челябинске стал традиционным праздник здоровья, рассчитанный на учеников 1–2 классов, который называется «Айболит». Первая его часть проходит на спортивном стадионе «Локомотив», вторая – в ДК железнодорожников. Мероприятие имеет такую структуру:

1. Парад юных любителей спорта по стадиону.
2. Массовые спортивные состязания.
3. Игровая массовая зарядка (ее делают дети на стадионе и зрители на трибунах).
4. Шуточные награждения.
5. Общее шествие во Дворец культуры.
6. Театрализованное представление «Незнайка хочет стать спортсменом», в ходе которого главному герою помогают дети, сидящие в зале: учат делать зарядку, отгадывать загадки, участвовать в викторинах, петь песни.

Другой пример. Праздник встречи зимы «Уральская скоморошина», организуемый для старшеклассников в ЦПКиО им. Ю. А. Гагарина, включает сложные аттракционы, викторины, развлекательные тексты карусельных дедов, нанайские горки, акса-

таук, путо, арка-тортыш, бревна-мячи, трынта и др. Эти игры проводятся с учетом физических возможностей и эстетических потребностей старших школьников.

Интересно отметить и то, что многие игры, появление и функционирование которых обусловлено целями и задачами обучения и воспитания в конкретной возрастной группе, со временем изменяли границы своего существования. Например, русские люди очень рано, где-то на втором году жизни ребенка, начинали обучать его счету с помощью игры. «Известно, – писал К. Маркс, – что первой теоретической деятельностью рассудка, который еще колеблется между чувственностью и мышлением, является счет. Счет – это первый свободный теоретический акт рассудка ребенка...» [6, с. 31].

Анализ сценариев убедительно доказывает, что игры-считалки до сих пор занимают почетное место в детских праздниках не только дошкольников, но и детей младшего и среднего возраста.

Исходя из известного положения о том, что фольклор и фольклорная традиция приживаются и развиваются успешнее всего там, где господствует «психология коллектива» (В. Е. Гусев), в последние 10–15 лет активизировалась работа по организации детских фольклорно-этнографических коллективов как в школе, так и на базе культурно-просветительных учреждений. Ныне повсеместно известен детский фольклорный коллектив «Желаннушка» школы № 37 г. Воронежа (кстати, наряду с экспедиционной работой, исполнительским творчеством ребята создали музей русской народной песни имени М. Е. Пятницкого).

Особый интерес вызывает и КДИ («Клуб друзей игры») Лениногорской средней школы Одинцовского района Московской области. Ребята этого фольклорного любительского объединения занимаются исследовательско-поисковой работой, созданием ар-

хива КДИ, в котором сейчас хранится более 3 тысяч различных игровых форм, органично используемых на уроках, классных часах, вечерах и детских утренниках.

Стало хорошей традицией объединять усилия специалистов разного профиля для разноплановой деятельности фольклорных и этнографических групп. Так, в Свердловске учителя пения ведут уроки в начальных классах по программе, разработанной руководителем фольклорного ансамбля песни и пляски А. П. Швидем. Для учащихся четвертых классов организован факультатив народной песни (здесь уже работают педагоги школы и педагоги-репетиторы ансамбля).

После учебы на факультативе дети (по желанию) посещают двухгодичную студию при Дворце культуры школьников Уралмашзавода. Таким образом, путь, по которому идет ребенок к фольклору и фольклорной традиции, схематично можно представить так: урок – факультатив – студия – ансамбль. В данном случае налицо принцип ступенчатого овладения культурной деятельностью.

Возможен и другой путь – создание коллективов-спутников как в школе, так и в клубных учреждениях, работающих по одной большой теме. Например, при челябинском Дворце пионеров в рамках научного общества учащихся создана секция фольклора и этнографии, которая объединяла следующие коллективы:

- поисково-исследовательский кружок, созданный на базе школы № 121 г. Челябинска;
- группу фольклорного краеведения копейской средней школы (рук. учитель истории В. М. Зорев);
- фольклорный ансамбль «Родничок» Петровского Дома культуры (рук. А. Ф. Севостьянова);
- фольклорно-литературное объединение «Парус» школы № 93 г. Челябинска (рук. Н. А. Опарина).

Ребята этих групп работают в совместных экспедициях, участвуют в конференциях, организуют вечера и праздники в школе и клубе.

Практика показывает, что эффективность такой работы очевидна. Многие еще предстоит сделать: создать музей этнографии и фольклора Челябинской области, фонотеку фольклорных произведений, организовать секцию детской игрушки и секцию художественных ремесел Урала и т. д. Это дело будущего. Важно лишь помнить, что мир детей, современная этнография детства вне фольклорных игровых традиций немыслима.

1. Волков Г. Н. Этнопедагогика. Чебоксары, 1974. С. 7.

2. См.: Асельдеров М. А. Воспитание учащихся на передовых народных традициях. Махачкала, 1976; Битнева М. Б. Прогрессивные педагогические идеи и традиции в чечено-ингушском народном творчестве и их применение в трудовом и нравственном воспитании учащихся IV – VIII классов сельских школ. Тбилиси, 1983; Турсунов Т. Т. народное творчество как средство воспитания эстетической культуры учащихся среднего школьного возраста. Киев, 1984. и др.

3. Сухомлинский В. А. Школа и природа // Совет. педагогика. 1970. № 5. С. 82.

4. Мухлынин М. А. Игровой фольклор и детский досуг: метод. пособие. М., 1987.

5. Литвин Э. С. К вопросу о детском фольклоре // Русский фольклор: материалы и исслед. Вып. 3. М.; Л., 1958. С. 97.

6. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 31.

1989

Этнография детства: традиции и современность

Исходя из известных определений этнографии как науки, описывающей культурно-бытовые особенности различных народов в их историческом развитии, следует понимать под этнографией детства специфичность детского мира, его особый уклад, жизненный ритм, характер общения с окружающей природой и миром взрослых. Это мир «на особицу» – простой и сложный, реальный и фантастический, часто не понимаемый взрослыми и потому подверга-

ющийся с их стороны не столько педагогическому воздействию, сколько подчас неоправданным педагогическим диверсиям.

Выделяя детство как особый раздел этнографии, хочется обратить внимание на следующее методологическое положение. Мир детей двойственен по своей природе: с одной стороны, он самостоятелен, относительно обособлен, имеет свою знаковую систему, в которую входит и шкала ценностей добра и зла; с другой – этот мир органично и естественно включен в мир взрослых со своими точками отсчета и мерами. Важность понимания этой двойственности видится не в абсолютном влиянии мира взрослых на мир детей (поскольку взрослые уже освоили основные жизненные традиции совместного общежития), а в мере вмешательства в этот мир, основанного на образцах исторически апробированного педагогического опыта, а также личной интуиции и чутье.

Такое вступление сделано не случайно, оно дает ключ нашим последующим рассуждениям и сомнениям.

Научные публикации и диссертационные исследования последних лет по народной педагогике, детскому фольклору и быту, дошкольной и школьной педагогике, досуговой деятельности детей в условиях внешкольных учреждений и пр. все чаще обращаются к народным традициям как панацее от регламентированной, часто шаблонной современной педагогики. В бойких популярных статьях читаем о проблеме детства без детства, о НУВЭРС – невосполнимом угасании возможностей эффективного развития способностей, о том, что современная школа воспитывает лишь исполнителя, но не творца, не художника, и обращаем свои взоры в историческое прошлое своего народа. И находим совершенные, оригинальные образцы педагогического воздействия взрослых на детей, а также положительные взаимодействия и взаимовлияния детей друг на друга. Мы не только изучаем народные традиции, но и пытаемся их оживить, вернее «приживить» в детской среде в

первую очередь посредством организации многочисленных фольклорных и этнографических детских коллективов.

Однако наблюдения со стороны и изнутри (автор более 15 лет пела в составе фольклорного ансамбля), а также личная практика семилетней работы с фольклорным школьным кружком приводят к сомнению в правильности или целесообразности современной фольклорной практики вообще и среди детей в частности.

Речь не о том, что не надо заниматься пропагандой и освоением народных и фольклорных традиций; проблема в другом – **как и ради чего** нужно этим заниматься.

Точная постановка вопроса требует разрешения следующих проблем:

1. Четкое понимание, а лучше прочувствование природы народной традиции, ее отличительных особенностей от **фольклорной** традиции (разные сферы жизнедеятельности, разные приемы приживляемости в современной жизни). Если **народная традиция** имеет более широкий ареал возникновения и функционирования (народная медицина, народная дипломатия, народная педагогика и т. д.), то фольклорная традиция – детище только фольклорной художественной практики народа, хоть и выходящей за рамки фольклорной системы и способной существовать в различных видах культуры, искусства и литературы (то, что получило наименование фольклоризма).

2. Историзм традиции. Меняется жизнь – меняются традиции. Как часто мы, в том числе и автор этих строк, идеализируем народные традиции, забывая, что они хороши только в конкретном историческом контексте. Большинство народных традиций формировалось и служило гармонизации и ритму патриархально-крестьянского уклада, с развитием городов складывались новые

традиции (может быть, традиции городской народной педагогики?), и не учитывать этого, видимо, тоже нельзя.

3. Региональная приуроченность традиций. Традиции не могут быть хороши сами по себе, они решали и могут решать конкретизированные задачи, обусловленные географическим расположением региона, области, города или села, его исторической судьбой, этническими и языковыми напластованиями, т. е. традиции хороши и действенны «у себя дома». Знать народные традиции хорошо – это полдела, надо уметь сравнивать, сличать, находить общее и отличное, общее и особенное в общенациональных и местных традициях, только тогда можно говорить о реальной их жизнеспособности.

4. Обоснованность изучения фольклорного наследия. Бесспорно, что себестоимость фольклора сама по себе очень велика.

Памятуя о том, что фольклор – это произведения-образцы художественной народной культуры, выкристаллизованные десятилетиями и веками, проверенные практикой людей не одного поколения, а потому можно смело их использовать. И мы используем. С каждым годом появляется все больше детских коллективов фольклорного плана; уроки фольклора введены в общеобразовательных школах, лицеях, колледжах и вузах. Фольклорный бум активно проникает в детскую среду, в школах стали популярны детские фольклорные фестивали и смотры. Казалось бы, надо радоваться повсеместному и активному обращению к фольклору, однако на душе после посещения таких фольклорных «мероприятий» (иначе не назовешь) остается глубокая грусть и горечь.

Анализируя современную фольклорную политику Уральского региона (это, как правило, концерты, смотры, праздники «Играй, гармонь уральская» в сценическом варианте, выступления во дворцах и клубах детских и молодежных коллективов, а также аутентичных фольклорных групп), убеждаешься в том, что

подавляющее большинство коллективов работает «напоказ», для представления; для некоторых коллективов профессионализм является главным художественным критерием, залогом гастрольных поездок, а потому, не особо задумываясь о природе фольклорного произведения, они насильственно втискивают его в эстетические критерии сценической коробки; подчас театрализованное фольклорное действо на сцене оставляет холодным и равнодушным зрительный зал. Бывают и другие парадоксы. Участники фольклорных групп, азартно выступавшие на сцене, в жизни друг к другу не проявляют интереса и не умеют совместно организовывать и проводить досуг.

Кто из нас не задумывался над таким фактом: дети – участники лучших фольклорных коллективов – со сцены упоенно, многоголосно поют, узнаваемо танцуют и играют, но в жизнь свой игровой навык не переносят. Жизнь – это одно, а сцена – другое. Выходит, для большинства педагогов и руководителей фольклор представляется художественным сырьем, репертуарной копилкой. В этом, может быть, нет особого вреда ни для детей, ни для взрослых, ни для фольклора. Но это ведь только **один** из каналов приобщения детей к художественной народной культуре, к тому же не основной и не лучший.

Думается, что у фольклора и фольклорной традиции есть еще другая судьба и другая сфера жизнедеятельности. Бесспорно, важно научить детей аутентично петь, танцевать, играть, но также важно находить бытовые и художественные ситуации, в которых дети могут себя вести аутентично. Фольклор никогда не выполнял какую-либо одну из функций – эстетическую, трудовую и нравственную, он всегда был полифункционален; поэтому так нужна реальная, нормальная, очень обыкновенная ситуация, в которой бы ребенок, изучая фольклор, не превращался в объект эстетического воздействия, а рос, мужая физически, развивая душу, воспринимая

окружающий мир посредством народных традиций, становящихся для него своеобразным ориентиром. Такая задача возможна в условиях детского коллектива бытового плана; это положение подтверждается малочисленными коллективами **народной культуры**. Жизнь покажет их жизнеспособность и органику.

1991

Дети в системе современного фольклорного воспитания и образования

Если исходить из понимания системы как определенного целого, состоящего из частей, находящихся в отношениях и связях друг с другом, то, по-видимому, нужно признать, что мы не имеем пока целостной системы приобщения детей к фольклорной культуре. Хотя накоплен некоторый опыт обучения фольклору в детских садах, общеобразовательных и музыкальных школах, по месту жительства, в досуговых учреждениях культуры, все же занятия по фольклору проходят эпизодически, не имеют системы и четкой направленности, а главное – ориентированы в конечном счете на показ. Урок фольклора – это все-таки урок, он обязателен, как и занятия родной речью и физкультурой, а потому мало привлекателен для детей. Наблюдения показывают, что в свободное время дети не играют в те игры и не поют те песни, которым обучались на уроках народной культуры. В чем дело?

Думается, что проблемы естественной жизнедеятельности фольклора и фольклорной традиции в современной жизни, включая и мир детства, требуют их рассмотрения в теоретическом и практическом аспекте. Чем это обусловлено?

Анализ практики обращения к фольклору музыкальных работников детских садов, преподавателей школ, техникумов и вузов, работников культуры дает право говорить об их общей мето-

дологической ошибке – отношении к фольклору только как к художественному наследию. Такое представление о фольклоре как о законсервированной культуре, о его архаичности, древности, характерной лишь для ранних стадий развития человечества, у детей вызывает закономерный вопрос: зачем этим заниматься, если эта культура канула в Лету? Подобное мнение распространено не только среди детей, но и взрослых; и самое обидное – среди преподавателей и студентов, которые относятся к занятиям по фольклору как к одному из теоретических предметов академического плана, причем в рамках филологических дисциплин.

Фольклорный процесс – это исторически закономерный, конкретно обусловленный и необратимый процесс народного творчества, в котором наряду с традиционными формами сосуществуют инновационные: благодаря удачно найденному (или прочувствованному?) фольклорному коду от авторов «отпочковываются» новые произведения в результате их фольклоризации, а в средствах массовой коммуникации активно популяризируется фольклоризм. И все это одновременно – тенденция отмирания традиций и тенденция к самовозрождению путем создания новой или же обновленной традиции. По-видимому, следует помнить, что фольклор всегда был непосредственной и искренней реакцией человека на окружающую его жизнь и таковым является и сегодня.

Второе методологическое положение так же важно, как и первое, поскольку оно дает адрес «привязки» фольклорного произведения. Смысл его заключается в простом – не извратить природу конкретного фольклорного образования, создать максимум условий для организации его бытования. А это возможно, если учитывать такие конституциональные признаки и принципы функционирования фольклора, как внутриситуативность, постоянство среды, вариативность и коллективность сознания. При равнозначности признаков хочется отдать предпочтение перво-

му – ситуативности фольклора; ведь он хорош «у себя дома», он узнаваем, обслуживает реальное жизненное событие. Нельзя умалять того, что главные цели фольклорного творчества лежат во **внехудожественной** сфере, хотя и достигаются художественными путями. Ситуативность в свою очередь может порождать и создавать условия для качественно новой фольклорной деятельности (азарт коллективной сопричастности, выделение по способности к импровизации и т. д.). Может быть, такое обращение к фольклору понизит тенденции к сценомании в деле пропаганды фольклора и в фольклорном образовании.

Что касается практического аспекта проблемы, то следует выделить в ней две взаимосвязанные стороны: **что** пропагандировать из фольклорной культуры и **каким образом** эту пропаганду осуществлять (вопрос по существу касается формы и содержания). Решая обе группы задач, но прежде уяснив для себя, что побудительной мотивацией приобщения детства к фольклору является органичная адаптация к конкретике окружающего мира, сталкиваешься с невероятной трудностью расшифровки графически зафиксированного фольклора. Многочисленные сборники по фольклоризму, к сожалению, мало способствуют его реанимации в современной среде. И одна из причин, на мой взгляд, в своеобразном отношении к вопросам фиксации фольклора, сложившемся в филологическом крыле науки. Подчеркивая синкретический характер фольклора, филологи-фольклористы все-таки вычленяют из всей совокупности фольклорного синтеза лишь **слово**, мимоходом упоминая о соответствующих деталях. Филологический крен фольклорного знания объясняет последнее и не дает возможности его активного возрождения.

Исходя из этого, думается, должна измениться фольклорно-поисковая деятельность, осуществляемая академическими вузами. Должна измениться и подготовка студентов к такой работе –

он должен не только владеть теоретическими, методологическими и методическими знаниями, но и в ходе учебного процесса приобретать **практические навыки** фольклорной деятельности. Только тогда сегодняшней студент-филолог, а завтрашний учитель о фольклоре не просто расскажет, а органично приобщит к нему детей. В контексте нашего рассуждения можно считать правомочным наличие на кафедрах литературы и фольклора специалистов гуманитарно-творческого характера (к примеру, фольклориста-музыканта).

Большие сложности существуют и с фиксацией фольклорных образцов. Известно, что объемное фольклорное образование не подчиняется таким знаковым системам, как буквы, ноты, значки, рисунки; сам образец уникален, неповторим, не терпит тиражирования. Но как-то сохранять нужно. Большое подспорье в нынешних условиях может оказать видеоаппаратура. Наряду с ней возможна методика **всестороннего** описания фольклорного произведения в контексте ситуации, действия, жизненной привязки, нотного шифра, танцевального и классического движения и т. д. Такое полное описание будет стимулировать фантазию творческого руководителя, в котором заложена, как и в каждом из нас, генная память, и подтолкнет его к созданию новых форм бытования уже фиксированного образца.

Не стоит сохранять фольклор, хватая его за «фалды» **наследия**, в нем необходимо видеть первооснову новых образований, и потому следует активизировать усилия специалистов не только на методологии и методике овладения фольклорным знанием, но и на формировании практических навыков овладения фольклорным сознанием. В этом спасение фольклора.

1991

Дети и современные фольклорно-этнографические процессы

Растущий интерес к вопросам наследования традиционной культуры в среде как взрослого наследия, так и детей характеризуется масштабностью распространения и разноплановостью направлений. В разговор о том, что и как наследовать, включились Верховный Совет, Академия наук, различные ассоциации и творческие союзы, средства массовой информации. Активизировалась работа на местах: создаются музеи и клубы любителей народного искусства, почти нет школ, где бы ни преподавали фольклор, народоведение, где бы ни пытались обучать искусству народных ремесел. К работе присоединились люди разных специальностей: педагоги, музейные работники, ученые, деятели искусства.

В настоящее время центр внимания по возрождению народной культуры перенесен на дошкольные и школьные учебные заведения. В фольклорную деятельность на специальных занятиях включаются «дошколята». В общеобразовательных учебных заведениях создаются так называемые Школы народной культуры, в которых все учебные дисциплины подчинены общей идее овладения навыками традиционной культуры, и в связи с этим разрабатываются специальные учебные планы и программы (например, в челябинских школах № 19, 59, 121, 26 и др.). Учащиеся изучают такие предметы, как «Фольклор», «Этнография», «Традиционная культура». В фольклорно-этнографических ансамблях дети обучаются не для сцены, а для бытового самотворчества. Своеобразно осуществляется в НОУ поисковая работа учащихся, в рамках которой теоретические изыскания детей подкрепляются практикой – живым исполнением записанных фольклорных материалов, воспроизведением собственными руками изделий народного прикладного искусства. Таким образом дети не только приобщаются к ме-

тодам научного поиска, но и приобретают навыки традиционной художественной деятельности. Параллельно осуществляется переподготовка и подготовка преподавателей, способных реализовать все эти задачи на практике в школе.

Опыт подсказывает, что необходим новый тип учителя, который в одинаковой степени владел бы знаниями и умениями в области этнографии, фольклора, искусствоведения, прикладного творчества (пошив народного костюма, изготовление игрушек, народных инструментов и т. п.). Такой педагог должен уметь петь, играть на нескольких народных музыкальных инструментах, создать сценарий праздника, «срежиссировать» его, обучить детей разнообразным народным играм, развлечениям, обрядам и ритуалам.

Особое внимание хочется обратить на этнографические знания учителя, ибо только знание общих этнических процессов поможет избежать многих методических ошибок. Особенно это важно сегодня, когда миграционные процессы приобретают массовый характер и в конечном итоге принципиально изменяют общую этническую картину нашей страны. Исторически неверно, да и по-человечески горько наблюдать, когда встречаешься с примерами нарочитого обособления национальных культур, их надуманного выделения, вычленения из общего этнографического процесса. В реальной жизни культурные традиции народов в значительной степени переплетены. К примеру, на областном смотре юных этнографов и фольклористов (март 1993 г.) башкирский фольклорный коллектив из с. Арасланово Нязепетровского района показал танец, записанный от старожилов села. Комментарий к танцу был следующий: это чисто башкирский танец, к тому же исполненный будто бы в чисто уральской манере. Танец действительно был интересен по рисунку и элементам, но исключительно башкирских и уральских приемов в нем не было. Он

легко запоминался, поскольку был соткан из известных нам с детства русских пританцовок и фигур – ручейка, кадрилиных поворотов и т. п. Научные изыскания, наблюдения подтверждают мысль ученых-этнографов о взаимозависимости культур разных народов на всем историческом пути их развития. Это привело к тому, что в культуре каждого народа больше общего, чем особенного, и практически нет единичного.

Этот общий методологический принцип может быть использован и при изучении соотношения народных и христианских традиций в современной праздничной культуре. Сама природа праздника демократична, гибка и чутка ко всяким изменениям, поэтому органично воспринимает и перерабатывает чуждые ее происхождению элементы. Исходя из первичности народной традиции празднования по отношению к идеологизированному христианскому обрядовому действию, можно говорить об эклектичности современного праздничного поведения, о смешении черт народного и церковного ритуалов, и это нужно сейчас учитывать.

Надуманной выступает проблема наследования региональной народной традиции, суть которой заключается в том, что необходимо пропагандировать лишь те традиции, которые характерны были, например, для Урала в XIX в. Если на Урале тогда не встречались кугикли, рожки и свирели, если не было обычая вязать здесь на коклюшках воротнички и подзоры, то и сейчас будто бы нельзя их пропагандировать. Такая политика региональной обособленности традиции не совсем уместна, поскольку сами традиции подвергаются инновациям, да и жизнь не замирает на одной исторической шкале. Переселяются люди, создавая большие национальные ойкумены (так было, например, в 50-е гг. XX в., когда на Южный Урал добровольно переехали большие группы белорусов и украинцев), вместе с ними, естественно, «переселяются» национальные художественные промыслы и другие

народно-бытовые традиции. В данном случае для нас важнее другая задача: украсить, художественно оформить наш сегодняшний неприглядный быт, сделать его чуть радостнее.

Работа по возрождению традиционной культуры народа идет большая. Сейчас – период накопления материала, апробации, личных проб и ошибок. Ясно, что надо учиться – и ученикам, и учителям. Но, думается, у каждого специалиста, у каждого учителя должен быть свой путь, определяемый его мироощущением и творческими способностями. Плохо, если начнем копировать друг друга, как это было до сих пор при создании фольклорных и этнографических групп типа «а ля Бабкина» или «а ля Верасы». Избежать многих обидных ошибок можно лишь при условии возрождения традиционной культуры на научной основе, благодаря чему только и можно определить, какие традиции безвозвратно ушли в прошлое, а какие органично могут влиться в современную культуру.

1993



Л. Н. Лазарева –
кандидат педагогических наук,
профессор,
заслуженный работник культуры РФ.
2010 г.



Семья крепка ладом



Мама – Анна Семеновна Песчинская,
папа – Николай Петрович Косовненко. 1956 г.



Первоклассница.
1957 г.



Десятиклассница.
1967 г.



Студентка
Челябинского
государственного
института культуры.
1969 г.



Александр Иванович Лазарев с будущей невестой Людмилой и ее мамой.
В гостях у ансамбля «Кочкарские посиделки»
(рук. А. С. Песчинская). Май 1973 г.



**Аз да буки –
избавят от скуки**



Л. Н. Лазарева (справа)
со студенткой ЧГПИ на практике в «Артеке».
1972 г.

Где совет – там и свет



Людмила Николаевна
и Александр Иванович Лазаревы.
Торжественная регистрация.
ЗАГС Советского района Челябинска, 25 августа 1973 г.





Семья Лазаревых на Первомайской демонстрации. 1980 г.



В театре. 1990 г.

Дело мастера боится



Л. Н. Лазарева –
полномочный представитель
Сергея Бондарчука
в выборной кампании
в депутаты
Верховного Совета СССР. 1979 г.



А. И. Лазарев –
ученый-фольклорист,
литературовед, краевед,
доктор филологических наук,
профессор,
заслуженный работник
культуры РСФСР,
почетный работник
высшего образования РФ,
академик Петровской
академии наук.
1998 г.



Общий стол – общие песни



Л. Н. Лазарева с семьей Сапроновых в санатории «Голубая горка». 1976 г.



Л. Н. Лазарева, Е. В. Степанов на 50-летию
Александра Ивановича Лазарева. 1978 г.



Д. Б. Перчик, Л. Н. и А. И. Лазаревы. 1978 г.



Кафедра режиссуры театрализованных представлений и праздников.
Сидят: М. В. Бубенкова, Л. Н. Лазарева, А. А. Мордасов, И. В. Жук, В. С. Склярова;
стоят: Н. А. Ягодинцева, А. В. Никитина, В. Е. Солдаткин,
О. П. Евдак, М. Г. Шаронова, Н. В. Скрипина. 2012 г.

***Дело человеком ставится,
человеком и славится***



Этнографическая экспедиция. Праздник «Троица».
Село Демарино Челябинской области, 1984 г.



Гастроли в ФРГ. 1985 г.



Л. Н. Лазарева (в 1-м ряду, 6-я справа) –
организатор «Виноградовских чтений». 1991 г.



Международные VII Лазаревские чтения
«Лики традиционной культуры
в современном культурном пространстве:
полифония и диалог смыслов». 2015 г.



***В дружной семье
и в холод тепло***



В ожидании первого внука.
А. И. Лазарев с сыном Андреем
под окнами областного родильного дома.
1998 г.



Сын Андрей
с женой.
Остров Майорка,
2014 г.



Внучка Снежана, сын Андрей,
невестка Ольга, внук Даниил. 2014 г.



Семья Лазаревых. 2015 г.

***Чужбина – калина,
родина – малина***



Рим. Ватикан. Площадь Св. Петра. 2005 г.

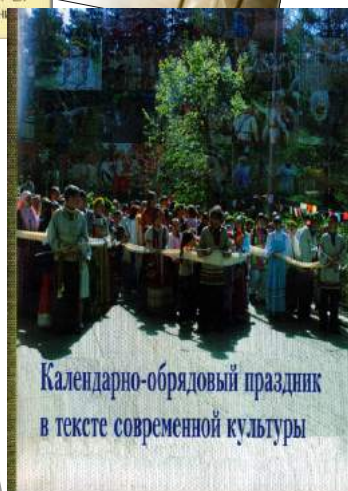


Л. Н. Лазарева и Т. А. Жолобова. Аракульские шиханы, 2009 г.

Без песен рот тесен



**Жизнь измеряется
не годами, а трудами**



IV. ВОПРОСЫ ФОЛЬКЛОРА И ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРИЗМА

Зрелищно-игровой фольклор Урала в изображении русских бытописателей и беллетристов XIX века

Зрелищно-игровым фольклором мы называем такие произведения народного творчества, которые характеризуются двумя основными чертами: во-первых, они связаны с **игрой**, с различного рода действенными (пластическими, хореографическими) способами выражения своего художественно-бытового содержания; во-вторых, самый характер их исполнения **рассчитан на публику**, на большое количество людей, которые могут быть не только зрителями (пассивно наблюдающими зрелище гостями), но и активными участниками действия. Мать, забавляющая ребенка игрой в «кудерцы» или в «дыбки», несомненно занята действием, осознанно или неосознанно она исполняет произведение игрового фольклора, но назвать его **зрелищно-игровым** мы не можем, потому что оно не предназначено публике.

Конечно, наше определение зрелищно-игрового фольклора нуждается в разъяснениях, уточнениях (например, не исключено, что игра для себя может стать игрой для других), но мы в данном случае не ставим перед собой задачу подробного рассмотрения этого вопроса. Судя по заглавию статьи, нас интересует другое, а определение понятия *зрелищно-игровой фольклор* понадобилось как исходная позиция для раскрытия избранной темы. Приняв это определение за рабочее, мы будем относить к зрелищно-игровому фольклору всякого рода народные игры и игрища, обрядовые действия, свадебный ритуал, хороводы, посиделочные и вечерошные церемонии, забавы и песни.

Тема «Зрелищно-игровой фольклор Урала в изображении бытописателей и беллетристов» актуальна. Она по-своему отражает проблему фольклоризма современной культуры, хотя и принадлежит по материалу прошлому.

Выделение зрелищно-игрового фольклора как особой группы произведений народного творчества в фольклористике намечалось с середины 70-х гг.

Общепризнанно, что современная культура переживает своеобразный бум фольклоризма. Старинные народные мелодии, ритмы, поэтические образы, черты национальной эстетики пронизывают собою самодеятельное и профессиональное искусство, оплодотворяют творчество писателей, художников, композиторов, проникают в ультрамодные художественные явления, например, в репертуар вокально-инструментальных ансамблей, составляя подчас, как у знаменитых «Песняров», основу их музыкального кредо...

«Как социальное явление, – пишет В. Е. Гусев, – фольклоризм появляется тогда, когда в жизни общества возникают объективные причины, затрудняющие развитие традиционного фольклора в народной среде, и тогда, когда сам фольклор воспринимается общественным сознанием как утрачиваемая ценность, как источник и материал для создания или возрождения национальной культуры» [3]. И далее ученый, отметив, что «эта общая закономерность проявляется по-разному в зависимости от различных исторических, социальных и национальных условий развития культуры» [4], выделяет наиболее универсальные «социокультурные типы фольклоризма», в том числе: **«фольклоризм бытовой»** (проявляющийся как различные формы перехода фольклора из среды, создавшей его, или из среды естественного, спонтанного развития и бытования фольклора в быт среды, потребляющей фольклор или культивирующей его в

характерных для этой среды условиях быта, досуга, развлечений (например, студенты института создают фольклорно-этнографический ансамбль и т. п.), и «**фольклоризм педагогический**» (использование фольклора в воспитании и обучении детей). Из всего многообразия типов фольклоризма, намеченных В. Е. Гусевым, мы выделили два, так как именно они, на наш взгляд, определяют тот интерес к зрелищно-игровому фольклору, который мы наблюдаем в практике клубной работы в последние годы. Не сомневаемся, что этот интерес повлиял и на фольклористику, которая была призвана каким-либо образом осмыслить этот процесс. Вопрос заключался в том, что надо было понять, почему в наш век, когда бесповоротно канули в прошлое религиозные и суеверные предрассудки, старые бытовые понятия, лежащие в основе традиционных обрядов, ритуалов и связанных с ними песен и хороводов, ко всему этому сохраняется и даже развивается интерес, предпринимаются многочисленные попытки реконструировать и внести в наш быт все эти вечорки, посиделки, обрядовые действия. Разумеется, их магические элементы и старинные «мифологические красоты» здесь не играют никакой роли. А что же играет? Красочное **игровое** и **зрелищное** начало – вот то качество традиционной обрядовой и внеобрядовой поэзии народа, которое замыкает на себе «век нынешний и век минувший». Именно это обстоятельство заставляет фольклористику все чаще говорить о зрелищно-игровом фольклоре, под особым углом зрения просматривая народно-поэтическое наследие прошлого.

Итак, обращение к зрелищно-игровому фольклору в наши дни актуально. Не меньший интерес представляет и вторая часть темы. Дело не только в том, что об интересующем нас виде народного творчества в специальной литературе мало написано, и поэтому каждый новый факт здесь сам по себе интересен. Дело в том, что применительно к зрелищно-игровому фольклору факты,

почерпнутые не в специальной, а в очерковой и художественной литературе, имеют вполне научное значение, равное значению документов, оформленных по всем правилам полевой фольклористики. Почему? Фольклористика накопила богатый опыт записывания, оформления и публикации конкретных произведений устно-поэтического творчества (былин, сказок, песен и т. п.). Но у нас очень мало примеров научной фиксации **зрелищно-игрового** фольклора, предполагающей закрепление на бумаге не только текстов игровых или хороводных песен, не только приговоров, прибауток, пословиц, ритуальных поэтических формул, не только ремарок, идущих либо от самих информаторов (носителей фольклора), либо от лица, наблюдающего данную игру; не меньшее значение имеют неуловимые простым глазом и неискушенным пером нюансы, уточняющие **характер действенной, игровой части воспроизводимой сцены**, то настроение, то психологическое состояние, с которым исполняется какой-либо момент ритуала и многое, многое другое.

Опыт собирателей фольклора содержит немало таких фактов, когда характер исполнения того или иного произведения устной поэзии находился во внутреннем противоречии с его текстовым (внешним) содержанием. Тогда появляются, например, такие пояснения собирателя: «Помимо общего значения песни несут и частную нагрузку, в них исполнитель выражает, как уже говорилось выше, свои собственные мысли. Так, шуточная песня № 51 “Вставала я ранехонько” для М. Н. Игнатовой имеет особое значение – в ней отражена вся ее многотрудная жизнь. Каждое слово песни вызывает у Марии Николаевны гамму сложных переживаний и грустных воспоминаний. Исполняет же Мария Николаевна песню с азартом шутника, подтанцовыванием, похлопыванием в ладоши, показывая полную беззаботность, восторженность, радостное состояние духа, удовлетворение жизнью.

Такое противопоставление исполнения песни ее содержанию – несомненный признак крепкой души, уверенности в жизни» [5].

Как видим, пояснение собирателя существенно дополняет наше представление о песне «Вставала я ранехонько» в данном конкретном исполнении; может быть, самое интересное в публикации В. И. Игнатова – это не самый текст песни, известной во множестве вариантов, а именно его комментарий, передающий **непередаваемое**, неосязаемое ни в словах, ни в нотах – сложнейшую гамму чувств исполнительницы, которая движениями, игрой как бы «наступала на горло собственной песне...»

К сожалению, такие комментарии к публикуемым текстам в сборниках фольклора встретишь нечасто, да и способность собирателя, ученого-фольклориста, к полному выражению внешней и внутренней динамики исполнения, его психологического содержания, само собой разумеется, ограничена: он ведь не художник. Преимущество последнего в передаче **пластического и психологического образа** песни в ее живом звучании очевидно. Вспомним, с каким мастерством передает характер народного пения Л. Н. Толстой. В знаменитой сцене смотра войск М. И. Кутузовым под Браунау мы находим такой эпизод: «Песенники вперед! – слышался крик капитана. – И перед роту с разных рядов выбежало человек двадцать. Барабанщик... сухой и красивый солдат лет сорока, строго оглянул солдат-песенников и **зажмурился**. Потом, убедившись, что все глаза устремлены на него, он **как будто осторожно приподнял обеими руками какую-то невидимую, драгоценную вещь над головой**, подержал ее так несколько секунд и **вдруг отчаянно бросил ее**: “Ах, вы сени мои, сени!” – “Сени новые мои...”, подхватили двадцать голосов, и ложечник, несмотря на тяжесть амуниции, резво выскочил вперед и пошел задом перед ротой, **пошевеливая плечами и угрожая кому-то ложками**. Солдаты, в такт песни размахивая руками,

шли просторным шагом, невольно попадая в ногу... Главкомандующий дал знак, чтобы люди продолжали идти вольно, и на его лице и на всех лицах его свиты выразилось удовольствие при звуках песни, при виде пляшущего солдата и весело и бойко идущих солдат роты» [6]. Гениальный писатель так точно лепит образ звучащей солдатской песни, находит столь выразительные детали для изображения манеры народного пения, что мы невольно ощущаем себя участниками происходящего, видим всю эту картину, нарисованную словами, как наяву.

Если собиратель-фольклорист **записывает** песню, то писатель-беллетрист **изображает** ее. Значение последнего способа фиксации материала нельзя недооценивать, особенно когда речь идет о зрелищно-игровом фольклоре.

Что это дает, мы и хотим показать в своих заметках на материале Уральского региона.

* * *

Первым из писателей, кто запечатлел и **изобразил** произведения уральского фольклора, был А. С. Пушкин [7]. Как известно, собирая материал для «Истории Пугачева», великий поэт совершил путешествие в Поволжье и на Урал. Наряду с историческими документами, с воспоминаниями очевидцев о Крестьянской войне 1773–1775 гг. его интересовала местная географическая, культурная среда, в том числе и быт, и язык, и нравы, и устное творчество уральских казаков и работных людей. «Фольклор Урала, – писал М. Г. Китайник, – Пушкин воспринял не только в живом бытовании, но и от писателя В. И. Даля – одного из лучших знатоков уральской этнографии и народной поэзии первой половины XIX века» [8]. В результате поэт был хорошо подготовлен к тому, чтобы свободно оперировать фольклорным материалом для определения народного (на основании записанных им преданий, сказов, воспоминаний, песен), и к тому, чтобы худож-

нически воспроизвести самую атмосферу времени Пугачева, батальные и бытовые картины, типы бунтовщиков, их разнообразные характеры, обычаи и нравы, наконец, их развлечения и песни. Далеко не все из того, что узнал Пушкин из уральского фольклора, вошло в «Историю Пугачева» и «Капитанскую дочку». Так, только косвенно использовал он и почерпнутые в Оренбуржье сведения о местной обрядовой поэзии. По свидетельству В. И. Даля, который был вместе с поэтом в течение всех дней пребывания того в Оренбуржье, Пушкин очень заинтересованно слушал и записывал рассказы «**бердской казачки**» об уральской свадьбе [9]. Есть основание предполагать, что свадебные песни, выдержки из которых Пушкин использовал в качестве эпиграфов к некоторым главам «Капитанской дочки» (V и XII), были услышаны именно от нее. Записать все поэт не сумел, даже имя рассказчицы [10], но, обладая огромной силой памяти воображения, используя в качестве подспорья архивные источники, свои беглые заметки, а также сборники произведений народного поэтического творчества [11], он передал то, что мы называем зрелищным и игровым содержанием фольклора. В этом легко убедиться, прочитав то место из «Капитанской дочки», где изображается исполнение пугачевцами песни «Не шуми, мати зеленая дубравушка» [VIII, с. 330–331]; столь же выразительны, хотя и лаконичны, нарисованные им картины сватовства и свадьбы в «Истории Пугачева» [IX, с. 45–46], а также потрясающий по силе драматизма эпизод, в котором воссоздается плач матери по убитому сыну [IX, с. 51].

Анализируя эти повествовательные отрывки, можно установить принципы **изображения** фольклора А. С. Пушкиным. Отчетливо видно, что его интересы в данном случае не ограничивались простым воспроизведением текста народной песни, народного причитания. Ему очень важно было передать самый характер их пополнения, а это, как мы знаем, связано с изображением не толь-

ко **субъективных факторов** (настроение и мастерство исполнителя, переживания слушателей и т. п.), но и **объективных**, что неминуемо ведет к показу зрелищной, игровой стороны данного творческого акта. По описаниям поэта можно представить и даже реконструировать обряд приготовления народных певцов к исполнению конкретного произведения [VIII, с. 330], узнать состав голосов, их качество, выражение лиц, глаз исполнителей, некоторые частные подробности, выраженные при помощи ярких художественных деталей. Имеет, конечно, значение и впечатление, которое производит на слушателя данное исполнение и которое является как бы его отражением. Воссоздав всю атмосферу народного пения в восьмой главе «Капитанской дочки», Пушкин устами своего повествователя, Гринева, замечает: «Невозможно рассказать, какое действие произвела на меня эта простонародная песня про виселицу, распеваемая людьми, обреченными на виселицу. Их грозные лица, стройные голоса, унылое выражение, которое придавали они словам и без того выразительным, – все потрясло меня каким-то пиитическим ужасом» [VIII, 331]. Обратим внимание на это пушкинское указание относительно дополнительного эффекта, который достигался пугачевцами, яицкими казаками, за счет характера исполнения, т. е. того, что привносилось в песню сверх текстового и мелодического ее содержания.

Важно отметить, что, описывая картины народного быта и, в частности, обрядовые действия, Пушкин заботился о том, чтобы быть этнографически точным. Очень показательным в этом отношении может быть эпизод из «Истории Пугачева», в котором говорится о кровавых злодеяниях царских карателей и о причитаниях матери, ищущей среди трупов повстанцев тело своего сына. Читаем у Пушкина: «Вскоре настала весенняя оттепель; реки вскрылись и тела убитых под Татищевой поплыли мимо крепостей. Жены и матери стояли у берега, стараясь узнать между ни-

ми своих мужьев и сыновей. В Озерной старая казачка каждый день бродила над Яиком, клюкою пригребая к берегу плывущие трупы и приговаривая: не ты-ли, мое детище? не ты-ли, мой Степушка? не твои-ли черны кудри свежа вода моет? и видя лицо незнакомое, тихо отталкивала труп» [IX, с. 51].

Этот эпизод из произведения Пушкина целиком построен на рассказе бердской казачки И. А. Бунтовой, запись которого находим на одной из страниц его путевого дневника. Вот ее текст: «Когда под Тат.<ищевой> разбили Пугачева, то яицк<их> прискакало в Оз<ерную> израненных... А гусары галицынские и Хорвата(?) **так и ржут по улицам да мясничат их** (подчеркнуто Пушкиным. – *Л. Л.*). Когда разлился Яик, тела поплыли вниз. Казачка Разина, каждый день прибредши к берегу, пригребала палкою к себе мимо плывущие трупы, переворачивая их и приговаривая: – Ты ли, Степушка, ты ли мое детище? Не твои ли черны кудри свежа вода моет? – Но видя, что не он, тихо отталкивала тело и плакала...» [IX, с. 497].

Сравнив эти две выдержки, мы убеждаемся в следующем: 1) Пушкин дословно передает текст причитания казачки, справедливо видя в нем отрывок из традиционной народной поэзии и поэтому оберегая его; 2) сохраняя в неприкосновенности фактическую сторону рассказа И. А. Бунтовой о самой обстановке, в которой звучал причет, автор «Истории Пугачева» по-своему строит повествование об этом, добиваясь большей изобразительной силы, благодаря чему действенная сторона поминального обряда доносится до нас яснее; 3) поэт устраняет из рассказа бердской казачки местные уральские словечки и жаргонизмы, опасаясь, что слово «пешня», например, не каждому русскому читателю будет понятно, и он заменяет его «клюкой» [13].

Несмотря на очень краткие зарисовки бытовых сцен, связанных со зрелищно-игровым фольклором, у Пушкина современ-

ный исследователь или постановщик соответствующих сцен могут взять из этих описаний много конкретных деталей и приемов по линии реконструкции старинных действий и обрядов. Думается, немало можно почерпнуть у него и для осмысления колорита народной поэзии Урала, обратив, однако, внимание на то, что Пушкин искал его не во внешних проявлениях (не в испорченных русских словах, например), а в самой сути народной жизни.

Все последующие изображения зрелищно-игрового фольклора Урала в русской литературе можно представить себе в виде двух неравнозначных потоков. Один из них прямо продолжает традиции великого русского поэта, и для него характерно прежде всего **художественное** постижение народного поэтического творчества, рассматриваемого в комплексе всей жизни трудящихся. Второй поток можно охарактеризовать прежде всего как **этнографический**. Часто превосходя первый по линии подробностей, детализации, он уступает ему по выявлению социальной и эстетической сущности творимых в народе зрелищ и действий. Для нас важны оба направления, совместив которые мы только и можем получать реальное представление о зрелищно-игровом фольклоре Урала в прошлом. Первое направление представлено такими великолепными художниками слова, как Ф. М. Решетников и Д. Н. Мамин-Сибиряк; второе – И. И. Железновым, Д. И. Петуховым, Я. В. Предтеченским, Вас. И. Немировичем-Данченко, П. П. Падучевым. Список литераторов того и другого направления, конечно, можно продолжить, но поскольку, учитывая ограниченные рамки данной статьи, мы не ставим перед собой задачи перечислить всех, кто изобразил в своем творчестве народные праздники, обряды, увеселения и игры, позволим себе ограничиться этим кругом авторов [14]. Этого вполне достаточно, чтобы выявить основные типы изображения зрелищно-

игрового фольклора Урала в литературе и сделать выводы о значении этого материала для современной культуры.

Ближайшим по времени (не по духу!) преемником А. С. Пушкина в изображении народных действий и игрищ Урала был **И. И. Железнов**, уральский казак по происхождению, известный писатель первой половины XIX в. реакционно-славянофильского толка. Его знаменитые очерки быта уральских казаков, напечатанные в книге под общим названием «Уральцы» (1858 г., в двух частях), содержат подробнейшие описания ряда народных игр и увеселений. Пробравшись через шелуху авторских оценок уральского казачьего быта, мы попадаем в действительно красочный и самобытный мир, где зрелищно-игровой фольклор занимал почетное место. Метод его изображения у Иоасафа Железнова сугубо бытописательский. Здесь не найти того психологического подтекста, той глубины произведения, что мы отмечали у Пушкина. Все это заменено риторикой. Так, исполнение казаками песни «Яик ты наш, Яикушка» сопровождается следующими словами автора: «Да! приятны и сладки звуки родной песни. Не говоря о временах, давно прошедших, когда на Урале, как рассказывают старики – и им надо верить – когда на Урале более или менее все пело, плясало, и веселилось, не говоря о беззаботной старине, следует сказать, что и теперь, при страшной нужде и при совершенно другой житейской обстановке, ни один седой и почтенный старик, не лишенный слуха, о молодых не говорим (тот из них уже не казак, а рыба, кого не расшевелит песня про Яикушку), ни один седой старик, слышав эту песню, не останется равнодушным слушателем, а уж непременно, или промурлычет, хоть под нос себе, два-три стиха из нее, или, потрянув головой и сделав выразительный жест, крикнет, да скажет: “Эх, канальство!.. славно!.. так за душу и хватает, все бы слушал!”» [15]. Витиеватость слога отнюдь не помогает нам представить ни красоту

песни, ни своеобразный характер ее исполнения, а словосочетание «сделав выразительный жест» только вызывает досаду, ибо ни о чем не говорит (вся суть нашего интереса как раз в том и состоит, чтобы понять, в чем именно заключается этот «выразительный жест»).

Но положение отчасти спасают те обильные подробности, которыми сопровождаются описания конкретных игр и праздников. Достаточно сказать, что, например, детская игра «Война» (забава, характерная для казачества!) изображается писателем на двадцати страницах – это по существу целая глава! [I, с. 9–31]. В какой-то степени подобная фиксация фольклорного материала напоминает научную, но все же отличается от нее рядом качеств. Главное из них: помимо фольклорного текста здесь большое место занимают живые зарисовки всего того, что сопутствует его исполнению, вплоть до индивидуальной реакции всех участников в зависимости от характера каждого. В результате – игра перед нами как бы оживает. Вкрапления в нее песенок, считалок, поговорок, дразнилок занимают свое естественное художественно-функциональное место. Традиция игры преломляется в индивидуальных характерах, насыщается новым содержанием; тут особенно осязаемой становится роль импровизации в фольклорном процессе. Так, в упомянутой игре большое место занимает ритуал выборов атамана; ритуал, который к фольклору вроде бы не имеет прямого отношения, но когда И. И. Железнов, видимо, на основе долголетних наблюдений воспроизводит его со всеми подробностями, перед нами, как оказывается, разыгрывается настоящий народный спектакль. Тут и драматический конфликт (столкновение претендентов на «власть»; борьба «партий»), тут и характеры – персонажи (по традиции претенденты «аттестуются», например, предлагают: «”Сидорку Карнаухова!” – Никто ж не возражает. Сидорка сделал шаг-другой вперед... Но вдруг раз-

дался хохот. – “Ха-ха-ха-ха! Сидорку в атаманы!.. Куда ему ко-
сому! Ведь у него один глаз на нас, а другой в Арзамас!”» [1,
с. 10]), тут и «постоянные места» – диалоги, которые хотя и про-
износятся по наитию, импровизационно, но опираются на проч-
ную традицию (например, к играющим подходит новый «персо-
наж» – разбитной и удалой казачонок Мишка Хандохин: «Как
шар, Мишка вкатился в толпу ребятишек, прокричал еще изда-
ли: – Шире, дале с пирогами, дай дорогу с табаком! – Меня ли
вам надо? – сказал Мишка, повернувшись несколько раз на одной
ноге и состроив преуморительную гримасу, от которой вся толпа
захохотала. – А то кого же, коль не тебя? Не беса же лысого, –
сказали казачата и в ту же минуту общим голосом нарекли Миш-
ку Давыдом Мартемьяновичем, и часть войскового атамана Бо-
родина» [Там же, с. 18]). Как видим, Мишке дается целая роль, и
он уже не просто мальчишка, а Давыд Мартемьянович Бородин.
А то, что говорит Мишка, это и его, и не его – он просто хорошо
пользуется традицией. Как, впрочем, и другие ребята. Это осо-
бенно заметно, когда начинается следующий этап игры – «мета-
ние». Сколько словесной изобретательности, находчивости, сме-
калки проявляют казачата, составляя вопросы-антитезы, которые
обязан разгадать атаман, подбирая себе товарищей! [1, с. 20–21].

В таком же духе И. И. Железнов рисует и другие сцены
народного быта, связанные с песнями, играми, обрядами. Его бы-
тописательский, этнографический метод изображения зрелищно-
игрового фольклора многое проясняет в самом процессе бытова-
ния народно-поэтических произведений, а, главное, помогает нам
как бы стать участниками тех далеких времен.

К этнографическому направлению в изображении зрелищ-
но-игрового фольклора принадлежат работавшие одновременно с
И. И. Железновым, только в других районах Урала, литераторы-
очеркисты Я. Предтеченский и Д. Петухов. Однако их способ пе-

редачи содержания и формы народных празднеств и обрядов совсем иной, чем у него. Этот способ можно охарактеризовать как **обезличенный**. Они изображают не конкретный обряд, не конкретную игру, что так привлекает нас в этнографических описаниях Железнова, а некий суммарный обряд, суммарную игру, т. е. вообще тот или иной обряд, вообще ту или иную игру. Персонализации – никакой. Мы имеем в виду не принятую в фольклористике паспортизацию текстов (в литературном сочинении это вообще и не обязательно), а тот принцип изображения фольклора, когда он выступает как выражение умонастроений и душевного состояния определенной личности (пусть эта личность будет придуманной).

Рецензируя изданный в 1859 г. в Москве «Пермский сборник», Н. А. Добролюбов высоко оценил обнародованные в нем фольклорные записи уральских краеведов А. Зырянова и Д. Планера и очень сдержанно отнесся к очеркам Я. Предтеченского «Свадебные обряды г. Чердынки», хотя они занимали в сборнике главное место. Н. А. Добролюбов резко критиковал Предтеченского за то, что он игнорирует социально-эстетическую функцию фольклора в народном быту, что для него, славянофила по убеждениям, свадебный обряд интересен только как отголосок старины [16]. Добролюбов смотрел в корень: обезличенный характер фольклорных сцен из народного быта у Предтеченского – результат именно такого рудиментарного подхода к народной поэзии.

Тем не менее и очерки Я. Предтеченского, и особенно книга Д. Петухова «Горный город Дедюхин» имеют свои положительные стороны, благодаря чему мы и сочли возможным упомянуть их в своей работе. Дело в том, что это исторически первые труды, где горнозаводский фольклор Урала описывается вместе с бытом местных «работных людишек», где он предстает не в виде раз-

розированных произведений (такие фольклористические публикации уже были, взять материалы того же А. Н. Зырянова), а как составной элемент воспроизводимых тут же народных гуляний, увеселений, бытовой и календарной обрядности. Иначе говоря, оба автора поставили перед собой задачу изображения именно зрелищно-игрового фольклора и сделали это, хоть и в обезличенном ключе, но по обилию материала весьма добросовестно.

Я. Е. Предтеченский дал нам возможность познакомиться с порядком ведения свадебной игры на горнозаводском Урале в первой половине XIX столетия (более раннего пласта уральской свадьбы в ее доподлинном виде мы не знаем). Порядок этот таков: 1) **сватовство**, включающее в себя **совет родичей**, выборы **сватовщиков** (сватов), **проводы** их в доме жениха, собственно **сватанье**, **званный день** (или **пропой**); 2) **рукобитье**, состоящее не из ряда сцен, как сватовство, а из сомкнутых, переливающихся друг в друга мелких эпизодов: **обряженье** жениха и невесты (в доме каждого), **зов** родни (по обычаю – три раза), **благословение** жениха перед отправкой его со сватами и родителями к невесте, **поднесение даров** родителям невесты (так называемое **запорученье** жениха), **застолье** (запорученье невесты), **разламывание пирога** и **рукобитье**; 3) **посиденок** (или посиделки) – вечеринка или вечернее собрание в доме невесты, на которое с той и другой стороны приглашаются, по возможности, молодые люди – не женатые и не замужние [18]; посиделки состоят из нескольких сцен и эпизодов: **зазыватка** (зовут по всему городу родных и друзей на два зова), **плач** (**проплакивание** невесты подругами), **сборы свиты** (дружины жениха), **одаренье** невесты; **игры** и **песни** в доме невесты; 4) **от первой посиделки до девишника** (приготовление невесты к венчанию, жених с нею почти не видится, но каждый день присылает ей пироги с говядиной – «плакальники», невеста с подругами **воет** песни – плачи); 5) **девишник** – сбор

родственников на один зов, расплетение косы, благословение невесты, поход в баню, карауление красоты, мытье в бане, дары для невесты, блины, пропивание невесты; 6) свадебный день – с утра до обедни (в основном молебны), от обедни до конца обеда (прощание невесты с домом и девичеством), приготовление к венчанию («убирать к венцу невесту»), сбор поезжан в доме жениха, выкуп невесты, приезд жениха, благословение жениха и невесты, венчание, обряд **окручиванья** (переряженья жениха и невесты в доме жениха); 7) **большой стол**; 8) **хлебины**; 9) **отхлебины**.

Мы специально так подробно пересказали ход свадебной игры (ее схему), чтобы читатель мог представить, хотя бы на основании этого, добросовестность труда Я. Предтеченского, все тщательно изучившего и описавшего. Каждую из указанных картин он подробнейшим образом выписывает, не пропуская никакой мелочи: например, указывает, что «пред прощаньем жених кланяется в ноги родителям и родственникам, которые **все благословляют его рукой не иначе, как завернутой в рукав** того платья, которое в эту минуту надето на их плеча» [19]; подчеркивает, что в сцене рукобитья гости выпивают «по рюмке – и **непременно с подноса**» [20], перечисляет кушанья, какие подаются на стол в тот или иной момент свадебной игры (традиционный ритуал здесь соблюдался свято); приводит образчики речей и диалогов, предусмотримых народным этикетом («Благодарим на добром слове...», «Спасибо, что не поспесивелись – пожаловали, не заставили долго дожидаться...», «Хлеб-соль, корочки, угощение – взаимное дело, – когда-нибудь отгостим» и т. д. И, конечно, много внимания уделяет свадебным плачам, игровым посылочным песням, ритуальным действиям, которые составляют основное содержание спектакля – свадьбы. Правда, с **изобразительной** точки зрения эти описания не блещут мастерством, да и

подробностей в передаче того, как именно игралась та или иная песня, у него маловато.

В этом отношении превосходит его Д. Петухов, который не ограничивается указанием на игру, исполняемую в тот или иной момент свадьбы или посиделок, он их полностью воспроизводит. Рассказывая, например, об игре «Скоморох», автор пишет: «...Выходят две девушки и ходят по избе, а прочие поют песню:

Скоморох идет по улице,
Молодой идет по широкой.
Он стучается, колотится
У души – хорошей девицы:
Пустите скомороха ночевать,
Пустите молодова постоять!
Скоморохи люди добрые;
Молодцы они очестливые:
Не пьют они пива, ни вина,
На царев кабак не ходят никогда...

Пропевши песню, девушки обращаются к парням, говоря: “ступайте, женитесь!” Выходят двое детин и садятся с девушками, с которыми им любо; начинается опять песня, девушки же все ходят и опять велят жениться, что двое парней охотно исполняют; когда все поженятся и усядутся, то подходят парень с девкой к усевшимся парам и спрашивают: девка парня – “доволен ли сосед соседкой?” – а парень девку – “любит ли сосед соседку?”» [20] и т. д.

По обилию материала, по характеру его изложения, в котором органически слиты исторические, эконом-географические, культурно-бытовые и художественные элементы жизни города Дедюхина (Пермская губерния), по скрупулезности воспроизведения именно действенной, зрелищной стороны фольклора труд Дмитрия Петухова не имеет себе равных, да, пожалуй, не знает и аналогов. Современный постановщик, который пожелал бы рекон-

струировать и показать на сцене старинную уральскую свадьбу, дедовские вечерки и посиделки, детские игры прошлых веков, нашел бы в книге «Горный город Дедюхин» все необходимое для этого. Даже с точки зрения словесной выразительности. Д. Петухов не претендовал на художественность своих изображений фольклора, но точность и меткость наблюдений помогали ему добиваться изобразительной силы. Чего стоят приводимые им образцы диалогов между родителями невесты и сватами, где все полно веселым лукавством народного ума, динамикой быстро сменяющихся настроений, драматических и комических коллизий [23].

Вторая половина XIX в. в этнографическом отображении Урала ознаменована целым рядом превосходных записей и публикаций фольклора, произведенных А. А. Дмитриевым, Р. Г. Игнатьевым, И. М. Крашенинниковым, Н. А. Некрасовым, Вас. И. Немировичем-Данченко, П. П. Падучевым, С. Г. Пономаревым, М. И. Ульяновым, В. Н. Мищенко, П. А. Шилковым и др. Но зрелищно-игровой фольклор занимает в их публикациях немного места, а главное, самые принципы его фиксации, ничем не отличавшиеся от принципов записи сказок, лирических песен и частушек, противоречили природе «жанра», не могли передать существа его драматургии. Попытки Вас. И. Немировича-Данченко и П. П. Падучева беллетризовать свои описания и тем самым снять эти противоречия не увенчались успехом: они невольно привели к литературной обработке фольклорного материала, к «додумке», что встретило справедливую критику в печати [24].

Не отрицая научного фольклорно-этнографического значения таких работ, как, скажем, «Свадебные обряды и песни Билимбаевского завода» А. А. Дмитриева, «Празднование семика в Воткинском заводе» Р. Г. Игнатьева, «Круговые игры и песни в селе Ушаковском Шадринского уезда, Пермской губернии» А. Я. Кокосова, «Хороводные и плясовые песни казачьего посел-

ка Сосновка Челябинского уезда, Оренбургской губернии» И. М. Крашенникова, мы должны все же признать, что с точки зрения нашей темы они мало что дают. Тексты приводимых ими песен и указания относительно того, когда и кем исполнялись те во время праздника или обряда, – не позволяют представить до конца самый характер зрелища.

Но, на счастье, в это же время на Урале жили и работали писатели Ф. М. Решетников и (несколько позже) Д. Н. Мамин-Сибиряк. Продолжая и развивая традиции А. С. Пушкина в изображении акта фольклорного творчества, они создали ряд замечательных картин, доносящих до нас старинные уральские игры и увеселения в динамике, зрелищности и великолепии.

Изменившиеся социально-исторические условия жизни, самый демократический характер мышления обоих писателей способствовали тому, что нарисованные ими картины народных празднеств и развлечений с их песнями, хороводами, плясками вдруг предстали перед нами в многомерном освещении. Во-первых, оба автора смотрят на все это не со стороны, как А. С. Пушкин, чувствуется, что сами они «причастились» этими народными гуляньями; во-вторых, в отличие от описаний И. И. Железнова здесь мы не найдем и намека на идеализацию и стерилизацию патриархальной старины. Писатели-демократы Ф. М. Решетников и Д. Н. Мамин-Сибиряк воспринимают зрелищно-игровой фольклор как естественный кусок народной жизни, и не все в этом куске сладкое – есть и горькое.

В фольклорной записи «Святки в Перми» Ф. Решетников, точно воспроизведя обстановку традиционного предновогоднего праздника, между прочим, замечает, намекая на его религиозную атрибутику, что не все в нем отражает истинные народные стремления [25].

Вот это глубокое понимание общественного «смысла и силы» (М. Горький) русского народного поэтического творчества

составляет основную особенность изображения зрелищно-игрового фольклора Урала в произведениях Ф. М. Решетникова и Д. Н. Мамина-Сибиряка.

В романах Решетникова «Горнорабочие» и «Глумовы» изображения устной поэзии идут чуть ли не на каждой странице [26], в том числе одна за другой открываются перед нами сцены народных гуляний и вечеринок. В плане художественного повествования они предстают как необходимые звенья раскрытия характеров людей, выражения идейного замысла автора, а для нас, благодаря этому, в них оживает конкретное жизненное содержание того, что не укладывается в тексты фольклора, педантично записанные его собирателями.

Вот перед нами панорамное изображение масленицы, празднуемой в условиях старого уральского завода. Эту картину мы воспринимаем с героиней романа «Глумовы» Прасковьей Игнатьевной, которая в данный момент переживает тяжелую личную драму и поэтому необузданное веселье людей действует на нее, как соль на свежую рану. Удалой народный праздник изображается писателем контрастными красками, хаотическим, как кажется, нагромождением светлых и темных пятен: «Кое-как Прасковья Игнатьевна добралась до господской улицы. Там, впереди плывущих саней и кошевней, стоят, толкаются, идут люди всяких возрастов, а впереди их едет **масленица**. В небольшой кошеве, запряженной в одну лошадь, сидит человек десять мужчин, которые держат высокий шест с развевающимися флагами; от верхушки этого шеста тянутся к углам кошевы веревки, почему шест походит на мачту, а сама кошева называется **кораблем**. В середине кошевы сидит нарядный человек на колесе. Он и сидящие в кошеве конюхи (рабочие конных машин на рудниках) поют:

По горенке похожу,
В окошечко погляжу...

Из дома управляющего вышла прислуга, потом расфранченный лакей поднес масленице, т. е. расфранченному рабочему, председательствующему на колесе, трехрублевую бумагу и сказал:

– Карл Иваныч приказал гулять за его здоровье!

– Мы здоровы, как коровы!

– Побольше бы давал!.. Скажи ему поклон от масленицы, – галдели рабочие, и масленица тронулась на плотину.

Прасковья Игнатьевна пошла на пруд к катушке. Посредине пруда сделана большая высокая гора, обставленная елками, разукрашенная флагами, на господский счет. По ней катались на санках со стальными полозьями и на коньках ребята, молодые люди; было даже два старика, охотников до катанья; а вокруг нее медленно двигались сани, кошевни, наполненные людьми, и толпилось много народу, который щелкал кедровые орехи. Все катающиеся, гуляющие и смотревшие, стоя, на катающихся, были веселы; пели, кричали, хохотали, если кто-нибудь перевертывался на катушке и раскраивал себе нос или губу. Версты за полторы от катушки, налево, шла потеха ребят: они с ожесточением дрались, и на эту буйную толпу с удивлением смотрели несколько человек рабочих...» [III, с. 146–147].

Из этого отрывка хорошо видно, что единого праздника, – праздника, который был бы для всех людей одинаков, – не бывает. Для каждого человека он поворачивается своими гранями, иногда больно ударяет, иногда, как для Прасковьи Игнатьевны (судя по последующим событиям), делает жизнь невыносимой. Тем самым мы хотим лишний раз подчеркнуть нашу мысль: простая запись всего этого (порядка празднования, текстов песен) мало что говорит; необходима не только запись, но и изображение. Вместе с тем хотелось бы обратить внимание на умелое введение этнографически точных подробностей в художественное повествование; упрекнуть Решетникова в злоупотреблении этно-

графизмом совершенно невозможно. Как несправедливо было бы и усомниться в точности воспроизводимых им народных обычаев и устной поэзии. Он рисует жизнь и место, которое в ней занимают народные удовольствия, увеселения и обряды.

В том же романе Решетников мастерски набрасывает картину одной из вечорок [III, с. 100–101]. В чем-то это описание напоминает зарисовку Д. Петухова [27], но по сути принципиально отличается от нее. У Петухова достоверно **описывается** игра (большей цели автор перед собой и не ставит), у Решетникова главное – **играющие**, а игра выступает только как фон, вернее – как сфера, как среда, в которой раскрываются разные характеры. Итог: из описания **игры вообще** образуется рассказ о данной, конкретной, неповторимой игре. А что для науки может быть интереснее этого?

Принцип изображения зрелищно-игрового фольклора у Д. Н. Мамина-Сибиряка мало чем отличается от только что охарактеризованных. Хотелось только сверх сказанного обратить внимание на два момента. Первый из них связан с обилием фольклорно-этнографического материала в записях и в художественных произведениях Мамина-Сибиряка. Объясняется это убеждением писателя, что одна из характернейших черт уральской жизни – это средоточие здесь богатств старинного национального фольклора. Горные заводы, по его мнению, «явились рассадником и хранилищем старозаветной Руси» [28]. И нет таких произведений у него, в которых бы мы ни находили этой существенной черты Урала – его неповторимого народного поэтического творчества. Зрелищно-игровой фольклор, в частности, находим на страницах его романов: описание игры в «круг» [«Три конца», V, с. 92–94], сватовство [Там же, V, с. 241–242], полный свадебный обряд [«Дикое счастье», IV, 341–345], зарисовки плясовых и обрядовых песен [I, с. 363; 365, 260, 266] и др.

Своеобразие Мамина-Сибиряка как писателя социального проявляется и в том, как он вводит в ткань своих художественных произведений этнографический материал (не так, как А. С. Пушкин, и даже не так, как Ф. М. Решетников). Например, в «Диком счастье» (черновой вариант) он, прежде чем рассказать о свадьбе Нюши, героини романа, считает необходимым совершить социально-исторический экскурс в прошлое Урала, уведомить читателя, что «вот здесь, на далеком Урале, почти в первобытной своей чистоте сохранилась старинная русская свадьба со всеми ее обрядами и песнями, именно свадьба XVI века, какой занесли ее сюда русские выходцы, тянувшие на Камень из Новгорода, Москвы, Углича...» [IV, с. 342]; отвлекаясь от конкретной свадьбы, той, что служит содержанием данной главы, он параллельно вводит новый стилистический слой повествования и дает справку о характере уральской свадьбы вообще [IV, с. 343]. По сведениям писателя, между прочим, мы узнаем, что «собственно все свадебные церемонии подразделялись на три отделения: сватанье, просватанье и самая свадьба» [Там же], что «сватанье разбивалось на смотрины женихом невесты, формальную засылку сватов и сговор; просватанье – на рукобитье, посиденки, обручение и девичник, а свадьба – на церемонии до венца, благословенье молодых и собственно бальный свадебный пир» [Там же]. Между тем не «теоретическая», а живая, реальная свадьба течет в повествовании своим руслом, как бы перебивая голос автора и вместе с тем подтверждая справедливость его «справок». Можно сказать, те два направления в изображении зрелищно-игрового фольклора, о которых мы говорили выше, здесь, у Мамина-Сибиряка, образуют некое единство.

Второе, о чем мы хотели сказать в связи с этим писателем: он, как бы предвосхищая то, что повсеместно отмечается в современной культуре и что называется ее фольклоризацией, в свое время мечтал о возможности «поставить на сцене такую чердынскую свадьбу, без

ученых и артистических искажений» [XII, с. 326]. По его убеждению, «это была бы наша глубоко-национальная, выстраданная целой историей опера...» [Там же, с. 327].

Эти слова помогают нам подвести итоги своих наблюдений. Даже при беглом обозрении изображений зрелищно-игрового фольклора Урала в русской литературе XIX в. видно, какой это обильный и надежный материал, какие возможности открывает он и для историков народного творчества, и для практиков культурно-просветительной работы, которые совместными усилиями могут, наконец, осуществить заветную мечту Д. Н. Мамина-Сибиряка.

Примечания:

1. См.: Русское народное поэтическое творчество: учеб. пособие. М., 1979. С. 295–301. Лазарев А. И. Уральские посиделки. Челябинск, 1977. Мы разделяем принятую в этих изданиях терминологию.
2. См.: Гусев В. Е. Истоки русского народного театра. Л., 1977; Ивлева Л. М. Обряд. Игра. Театр // Народный театр. Л., 1974. С. 14–15, 24–25.
3. Гусев В. Е. Типология фольклоризма // Begriff und Erscheinungen des Folklorismus. Кечкемет, 1981. С. 43.
4. Там же.
5. Игнатов В. И. История и народная поэзия села Плодовитого. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1981. С. 68.
6. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 9. М., 1937. С. 146–147.
7. См.: Кагаров Е. Г. Этнографические мотивы в поэзии А. С. Пушкина // Совет. этнография. 1967. № 1. С. 51–67; Майков Л. Н. Пушкин и Даль // Историко-литературные очерки. СПб., 1895. С. 242–258; Блинова Е. М. Фольклор Южного Урала в произведениях Пушкина // Челябинский рабочий. 1937. № 33, 10 февр. и др.
8. Китайник М. Г. Библиография уральского фольклора. Свердловск, 1949. С. 5.
9. Майков Л. Н. Пушкин и Даль. С. 254–255.
10. Имя «бердской казачки» – Ирина Афанасьевна Бунтова – удалось установить только в наше время. См.: Овчинников Р. В. Над «пугачевскими» страницами Пушкина. М.: Наука, 1981. С. 49–54.
11. См.: Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII, 1940. С. 882 (в дальнейшем в тексте указывается том и страница).
12. Ошибка в тексте полного собрания сочинений. В рукописи А. С. Пушкина вместо слова «палкою» написано «пешнею». См.: Овчинников Р. В. Указ. соч. С. 54–55.
13. Можно обратить внимание еще на одно отличие сравниваемых текстов: у Пушкина выпущено упоминание о фамилии казачки, фамилии очень примечательной – Разина. А сын ее – Степушка. Пушкин, конечно, не мог не заметить такого совпадения имени сподвижника Пугачева с именем выдающегося предводителя крестьянской войны XVII в. В черновом варианте рукописи «Истории Пугачева» Пушкин подчеркивает это совпадение. Потом, видимо, по цензурным соображениям вынужден был убрать данное место в тексте. См.: Овчинников Р. В. Указ. соч. С. 54–60.

14. Более развернутый перечень таких авторов, хотя тоже неполный, содержится в «Библиографии уральского фольклора» М. Г. Китайника.
15. Железнов И. Уральцы. Очерки быта уральских казаков. Ч. 1. М., 1858. С. 61–62.
16. Добролюбов Н. А. Рецензия на «Пермский сборник» // Современник. 1859. № 10. С. 136.
17. Предтеченский Я. О свадебных обрядах г. Чердыни // Пермский сборник. Кн. I. М., 1859. С. 3–101; Петухов Д. Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб., 1864.
18. «Если бывают и приглашаются и женатые и замужние, то как зрители только, а не как участники праздника». Предтеченский Я. Указ. соч. С. 26.
19. Там же. С. 7.
20. Там же. С. 12.
21. Там же. С. 10.
22. Там же. С. 136–137.
23. Там же. С. 143–144.
24. Китайник М. Г. Библиография уральского фольклора. Свердловск, 1949. С. 9.
25. Решетников Ф. М. Полн. собр. соч. Т. II. Свердловск, 1937. С. 343.
26. См.: Решетников Ф. М. Полн. собр. соч. Т. III. С. 10, 15, 18, 58–59, 101, 146–147, 158 и др.
27. См.: Петухов Д. Указ. соч. С. 141 (игра «Драма»).
28. Мамин-Сибиряк Д. Н. Собр. соч.: в 12 т. / под ред. Е. А. Боголюбова. Т. IV. Свердловск, 1949. С. 342.

1984

О фольклоризме современной праздничной культуры рабочих Урала

Можно назвать несколько статей, частично затрагивающих вопрос использования фольклорных традиций в отдельных праздниках [1]. Однако практика диктует необходимость более углубленного, более детального изучения этой проблемы.

Опыт показывает, что при организации современных массовых праздников, приобретающих все большую популярность, допускаются чаще всего две ошибки: 1) полное игнорирование фольклора как основы народных праздничных традиций и 2) неоправданное стремление использовать фольклор всегда и везде, к месту и не к месту, что часто приводит к компрометации самой идеи введения традиционной праздничной культуры народа в современный обиход.

Необходимость рассмотрения данной проблемы продиктована еще и тем, что фольклорный «бум» вокруг праздника разрастается с необыкновенной силой. Это подтверждается, в частности,

материалами, собранными экспедициями Челябинского государственного университета, и контакт-анализом сценарных разработок праздничных торжеств Урала и Сибири, хранящихся в текущем архиве Челябинского государственного института культуры¹.

Изучение материалов позволило наблюдать процесс проникновения фольклора в праздник двумя путями: в виде репертуарного наполнения и в виде структурного элемента игры, являющегося основой для всего сценария праздника или отдельного эпизода. Эта тенденция характерна для всех тематических групп современных массовых праздников: общественно-политических, общегражданских, воинских и т. д., но особенно ярко она проявляется в народно-традиционных, семейно-бытовых и трудовых праздниках.

Объем статьи не позволяет рассмотреть специфику ввода и функционирования фольклора (особенно его зрелищно-игровых форм) во всех группах праздников, поэтому остановимся на рассмотрении вопросов фольклоризма современного трудового праздника. Такой выбор не случаен, ибо он продиктован тем, что «генеральной линией развития советского массового праздника является праздничное осмысление труда» [2, с. 23].

Нужно отметить, что трудовые праздники существуют и как самостоятельная группа, и как обязательный элемент почти во всех других праздниках, что подтверждено анализом количественного и тематического «среза» сценарного фонда Челябинского областного научно-методического центра (ОНМЦ).

Фольклоризм трудового праздника проявляется непосредственно, когда заметно введение в сценарий фольклорных игровых традиций и приемов, которые помогают более зрелищно развертывать действие. К таким приемам можно отнести введение в канву праздника мифологических и сказочных персонажей: например, лучшую бригаду чествует Дед Мороз, который по-

¹ Ныне Челябинская государственная академия культуры и искусств. – *Прим. ред.*

здравляет членов бригады с досрочным выполнением годового плана (это может быть и летом, и осенью – в зависимости от того, когда бригада выполнит план). В данном случае образ Деда Мороза символизирует начало нового трудового года, который «обогнал» календарный. В празднике, посвященном 25-летию дважды орденосного Ново-Уфимского нефтеперерабатывающего завода, в кульминационный момент появилась Королева Нефть. В праздниках труда на Салаватском ордена Ленина нефтехимическом комбинате появляется Волшебница Химия со своей «свитой» не только в театрализованной части праздника, но и в игровой, что позволяет «артистам» входить в тесный контакт с присутствующими и активизировать их поведение.

Подобные образы в современных трудовых праздниках рабочих Урала встречаются очень часто: Труженица Сталь (в праздниках труда металлургического завода г. Челябинска), Мансийская Земля (в профессиональном празднике нефтяников – пос. Русскинский Тюменской обл.), Данила-мастер и Хозяйка богатств уральских (г. Сысерть и Верхняя Пышма Свердловской обл.), Сказитель-мастеровой (праздник «Моя профессия – моя гордость» Пластовской обогатительной фабрики) и др.

С некоторых пор наметился существенный поворот в оценке роли и места игры в празднике. До определенного времени на игровой момент в празднике смотрели как на что-то второстепенное, как на остаточный элемент каких-либо исчезнувших магических обрядов.

Нельзя не заметить, что игровые традиции прошлого подхвачены организаторами праздников, осмыслены и введены в канву многих праздничных торжеств. В этом процессе можно увидеть два направления: введение игры как самостоятельного вида творчества, т. е. когда она имеет зачин, развитие и финал и может прерваться в любое время. Например, в Ленинградском Дворце культуры им.

Кирова и Дворце культуры Онежского тракторного завода г. Петрозаводска во время проведения праздника «Посвящение в рабочий класс» организуется веселое соревнование двух поколений (команды «Юность» и «Опыт») с помощью известной русской игры «Плетень». Однако чаще игра «эксплуатируется» как один из элементов сценарного хода всего праздника (в оформлении, в создании особой настроенности на праздник, в активности поведения, прямом действовании и пр.), т. е. используются традиции, выработанные фольклорной игровой практикой. Например, в один из моментов праздника «Слава труду» (г. Верхняя Салда Свердловской обл.) на стадионе появляется огромная кляча, на боках которой написано «Холодная война», на карете – «Карета прошлого». В этой карете – нейтронная бомба, смерть, клевета и пр. Но вот появляются учащиеся профтехобразования, различными символическими действиями рассказывающие о росте рабочего класса, повышении его сознательности, борьбе за мир, и вдруг «карета» распадается, за ней падает и рассыпается на мелкие части бутафорская лошадь и на их месте возникает полотнище «За мир и разоружение».

Каждый праздник связан с традициями народной карнаваль-ной культуры, следовательно, должен быть ярким, нарядным, веселым. Не случайно на рабочих праздниках героя славят не только за доблестный труд, но и за умение веселиться: голову девушки-победительницы соревнования украшают венком с надписью: «И в работе боевая, и в веселье первая», парню через плечо надевают ленту «На работе молодец, в состязаньях – удалец» и пр.

Многолетние наблюдения и анализ праздничной культуры Урала дают право утверждать, что фольклоризм трудовых праздников довольно часто носит опосредованный характер, т. е. в празднике сразу трудно определить, увидеть заимствованные из фольклора традиции.

Это касается в первую очередь различного рода посиделок, которые все чаще возникают у нас не столько в сценической интерпретации, сколько как новая (или очень старая?) форма проведения досуга.

Посиделки продолжали существовать в первые годы советской власти. В декабре 1927 г. в п. Миасском Челябинской области был устроен вечер «Красной пряжи». «Во время проведения вечера работницы делали свою работу, потом прослушали доклад о своих правах. Приняли участие лектор и врач, которые ответили на многие вопросы» (Совет. правда. 1927. 14 янв.). В этом же году работницами г. Челябинска проводились так называемые «Красные посиделки». Газета «Советская правда» от 30 января так об этом писала: «Как только зажглись огни, стали собираться: кто с прялкой, кто с вязанием. Сначала пели, затем читали вслух журнал “Крестьянка” и книжку “Авдотья-комиссарша”. Вечер закончился игрой на балалайке, пением частушек и разными играми». При Дворце культуры Челябинского тракторного завода более пяти лет существует клуб «Уралочка», проводящий свои мероприятия в форме посиделок, когда сочетаются труд и разумный отдых. Женские клубы подобного типа существуют и в Бакале, Троицке, Пласте, Южноуральске и других городах.

Недавно проведенное исследование позволило подтвердить возросший интерес к старым посиделкам: 6,4 % опрошенного населения (по принципу случайной выборки было опрошено 1 200 человек) высказали пожелание дать новую жизнь этой старой форме проведения досуга и, что особенно интересно, из них 4,8 % – люди с высшим образованием и в основном среднего возраста – до 50 лет.

Вторая сторона вопроса связана с тем, что многие трудовые праздники имеют глубокие исторические корни. Пользуясь методом сравнительной аналогии, позволяющим разобраться в исторических напластованиях сложного комплекса трудовых празд-

ников, можно обнаружить их фольклорно-этнографические истоки. Это касается прежде всего праздников заводов, профессий, трудовых династий и особенно посвящения в рабочие, получившего на Урале среди углежогов название «Ловля соболя» [3].

Вторая группа праздников в этом ряду связана с идеей оказания помощи очутившемуся в нужде человеку, что очень характерно для народной педагогики. Это так называемые *помочи* у славян, у среднеазиатских народов эта форма взаимовыручки получила название *хаишар*. Помочи – это распространенная форма коллективного труда, заканчивающаяся угощением и разными играми и развлечениями. Если ранее преобладали помочи, носившие характер индивидуально-личностный, т. е. когда всем миром помогали отдельной семье строить дом, колодец, баню, то уже в первые годы советской власти помочи носят массовый, коллективный характер и получают название «праздника смычки», праздника нерасторжимого союза между городом и деревней. Архив Челябинского областного краеведческого музея сохранил много материалов, свидетельствующих о большой помощи рабочих Челябинска крестьянам близлежащих деревень. Вот только один из примеров. В одном из парков Челябинска 15 июля 1925 г. был организован праздник смычки делегатов Долгодеревенского поселка и работниц заводов города. «После короткого митинга со взаимными приветствиями остаток дня был посвящен играм, музыке, угощению, состязанию в стрельбе» (Совет. правда. 1925. 16 июля).

Лучшие традиции помочей продолжают и сейчас, получив свое дальнейшее развитие в трудовом празднике Серпа и Молота. Этот праздник отмечается после завершения уборочной страды и состоит как бы из двух частей: первая – проходит в деревне, вторая – в городе (на заводе). Митинги, чествование передовиков, подарки и грамоты, театрализованные шествия, ярмарки, концерты, взаимные приветствия, угощения, игры и

соревнования, конкурсы – вот основные элементы праздничного калейдоскопа.

Использование в современной праздничной культуре отдельных образов фольклора – это проявление частного, или конкретного, фольклоризма. Но в содержании профессиональных праздников рабочих Урала фольклоризм может сказываться по-другому: не в конкретных образах и каких-либо явных заимствованиях из мира народного творчества, а лишь в самих принципах организации и проведения праздничного ритуала. Иначе говоря, фольклора здесь «в лицо не увидеть», но присутствие его ощущается во всем, что касается ритуальной части праздника. Это явление мы называем **общим фольклоризмом**. Он реализуется в современной праздничной культуре посредством соблюдения важнейших принципов (неписаных правил) организации и проведения народных массовых торжеств и увеселений. Вот эти принципы:

1. Традиция отмечать или **начало**, или **конец** какого-либо трудового процесса. На эту особенность обратил внимание шведский этнограф-фольклорист Карл фон Сюзов, который полагал, что в силу «эмоциональной ассоциации» всякий «первый» и «последний» предмет всегда привлекает к себе особое внимание человека – это общий закон психологической ассоциации.

2. **Публичный характер** празднования – «на миру» чествовать человека-труженика; именно публичность позволяла выявить общественное мнение о событии и человеке.

3. Традиция, закреплённая в структуре ритуала, которая для всех праздников является единой и состоит из таких частей: **предпразднество** (организационная часть, подготовительная, связанная с решением многих организационных и творческих вопросов); сам **праздник**; **послепразднество** (на Урале довольно часто именуется **отводинами**).

4. Традиции народной (непрофессиональной) режиссуры, к которым можно отнести следующие:

а) **традиционализация времени** проведения праздника. Время имеет несколько точек отсчета: одна связана с началом или концом какого-то трудового дела (об этом говорили выше), другая – определение наиболее удобного календарного, погодно-временного отрезка (удобное время года); и третья, часто очень важная точка отсчета, связана с характером времени суток и выявления наиболее удобного (можно сказать, сакрального!) временного отрезка;

б) **традиционализация места** празднования. Сакральность времени и места (или пространства) характерна и для праздников более ранних форм культуры человека, и более поздних. Многие празднества на Урале были связаны с местами древних поселений. Вспомним, например, такие ежегодные народные празднества, как «Токмач», проводившийся в урочище с таким же названием, где р. Гуменка впадает в р. Очер; «Чупрай» – на берегу р. Обвы у села Ильинского, «Соловая кобылка» – в Пермском уезде; «Олень – золотые рога» – около села Новое Усолье Соликамского уезда и др. Устойчивость, постоянство **места** проведения праздника позволяет решить проблему быстрой адаптации пришедших праздновать людей.

5. Использование **форм** (раек, балаганные прибаутки, кукольный театр и пр.) и **жанров** (песни, частушки, танцы и пр.) русского народного творчества.

6. Трансляция празднично-бытовых традиций; привлечение к участию, а очень часто и к **организации** праздников детей и подростков, что является школой преемственности.

Подводя итог сказанному, нужно отметить, что фольклоризм трудового праздника (как непосредственного, так и опосредованного порядка) – явление сложное и противоречивое. Не всегда следование фольклорной традиции может дать положительный результат. В свя-

зи с этим уместно отметить такую к месту и не к месту практикующуюся традицию, как вынос хлеба и соли – во время чествования передовиков производства, проводов на пенсию, получения паспорта, свадьбы, встречи выпускников и пр. С другой стороны, мы должны признать, что в празднике вообще и в трудовом в частности трудно, а иногда и нет особой необходимости создавать почву для «аутентичного» фольклора, что каждый конкретный праздник требует усвоения, изучения традиций и их творческого использования в контексте заданных психолого-педагогических задач. Нужно помнить, что фольклоризм как явление всегда детерминирован социальными, культурными, нравственными условиями той среды, в которой функционирует, и представляет собой яркое проявление затухающего или возрастающего интереса к фольклору как источнику многих начал в празднике.

1. См.: Алиев А. К. Народные традиции, обычаи и их роль в формировании нового человека. Махачкала, 1968; Хашаев Х. М. Духовное наследие народа // Совет. этнография. 1970. № 6; Сабурова Л. М. Новое и традиционное в праздниках и обрядах народов СССР // Современные этнические процессы в СССР. М., 1975; Короева Н. Г. Значение традиционных элементов в современном массовом празднике // Место массового праздника в духовной жизни социалистического общества. Л., 1981; Вершковский Э. И. Традиции и новаторство в современном свадебном обряде // Там же. С. 129–140; Стахурская А. Ф. Опыт использования народных традиций в развитии новых праздников и обрядов // Традиции, обряды, современность. Киев, 1983.

2. См.: Генкин Д. М. Массовые праздники. М., 1975. С. 23.

3. См.: Кругляшова В. П. Трудовые обряды горнозаводского Урала по материалам народных рассказов // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

1986

Использование фольклорно-игровых традиций в современном празднике (вопросы типологии)

Проблема целенаправленного и эффективного использования фольклорно-игровых традиций в современном празднике не может быть решена без разработки типологии праздничного фольклоризма.

Три функциональные задачи, решаемые использованием фольклорно-игровых традиций в современных праздниках и обрядах, определяют три самых общих типа фольклоризма: идеологический, художественный и педагогический. Каждый из них обуславливает свой характер освоения фольклора и разные формы и способы его «приспособляемости» к нашим дням. Такая классификация позволяет установить настоящее место фольклора в системе современной культуры и одновременно степень трансформации фольклора в зависимости от особенностей адаптирующего его вида культуры.

Идеологический тип фольклоризма связан с идейно-тематическим содержанием праздника и предусматривает такие формы адаптации и трансформации фольклора (виды фольклоризма), которые позволяют органически войти в современную культуру, в том числе в праздник и обряд, наиболее ценностным в социальном, нравственном и эстетическом отношении традициям народа. Виды идеологического фольклоризма в современном празднике особенно чувствительны к точности выбора образов и сюжетов традиционной поэзии; организаторы праздника обязаны глубоко изучить генезис и характер бытования каждого из них и в соответствии с этим вводить в современное действо.

Художественный тип фольклоризма предполагает адаптацию и трансформацию в современном празднике традиционных художественно-изобразительных и художественно-выразительных средств игрового фольклора. Виды художественного фольклоризма не исключают, а напротив, дополняют друг друга, ибо отражают специфику идейно-художественного решения структурных элементов праздника. Наиболее общими видами художественного фольклоризма, присущими почти всем тематическим группам современных советских праздников, являются: 1) структурный (наличие «общих мест» – постоянных образов, сюжетов, поэтических формул и приемов; соблюдение народного речевого

этикета и понимание игры как особой знаковой системы, у которой бывает две формы выражения: перевоплощение и действие); 2) этноколористический (трансформация традиционного национального декора, костюма, изобразительной символики в зависимости от целей и эстетики праздника): 3) исполнительско-ходовой (здесь фольклорно-игровые традиции выступают как основа «сценарного хода» праздника, как особый способ организации праздничного времени и пространства; сюда же следует отнести особую стилистику актерского поведения, речи «героев», общей «игры», как раз делающей естественным появление «скоморохов» на современном празднике и т. п.).

Педагогический тип фольклоризма включает в себя важнейшие дидактико-воспитательные принципы «народной педагогики» (принципы целесообразности, комплексного подхода, преемственности, доступности, опоры на положительный пример), а также неписанные народные этические нормы и правила поведения на празднике, а именно: обязательность общения, участия в коллективной деятельности; признание и активная поддержка игрового начала праздника; подчинение запрещающим и обязывающим моментам, регламентирующим общение; единоначалие и почитание старших; уважение к женщине и забота о детях и т. п.

Выявленная типология праздничного фольклоризма поможет перевести работу по внедрению фольклорно-игровых компонентов в массовые формы культурно-просветительной работы из сферы интуитивной в сферу осознанную, теоретически обоснованную.

1987

Этнографический фольклоризм сказов П. П. Бажова

Быт улицы, улишний быт – явление емкое, многогранное, в нем, как в зеркале, отражаются все особенности определенного этноса, находящегося в конкретных географических, хозяйственных, историко-культурных, бытовых условиях. Быт улицы включает в себя архитектуру всего населенного пункта с жилыми домами, заводами, церквями, улочками, быт и нравы, будни и праздники, одежду и утварь, половые и возрастные взаимоотношения, особенности речи, народную медицину и народную педагогику.

При определении роли бытовых реалий в произведениях П. П. Бажова, по-видимому, следует исходить из теоретического положения самого автора, заключающегося в том, «что без бытовой детали не выйдет живого ни в реальности, ни в фантастике» [1].

К тому же бытовая деталь не просто подслушана от «заводских стариков» или выписана из печатного источника, она много раз продумана и выверена. Большое влияние оказала среда, в которой рос П. П. Бажов.

По объему и качеству услышанного уральский писатель невольно сравнивает себя с А. С. Пушкиным, подчеркивая, что «Арина Родионовна... могла быть единственным конденсатором влияний трудовой группы на изолированного от нее ребенка. Со всем иное получается, когда ребенок растет среди этой именно группы. Здесь он видит представителей группы, на каждом шагу и даже при самой острой памяти едва ли в состоянии отделить документально одно лицо от другого» [3, с. 285]. Цепкая память, поистине энциклопедические знания, работа в архивах и библиотеках, встречи и беседы со старыми уральскими рабочими позволили Бажову стать знатоком бытовой детали.

При оформлении книг П. П. Бажова многие художники, отталкиваясь якобы от сказовой поэзии, а на самом деле не особо

вникая в социально-художественную структуру этого явления, довольно свободно «фантазировали», и созданный ими зрительный ряд мог указывать на различные географические места: Урал, Сибирь, Алтай.

П. П. Бажов, при всей своей деликатности, не мог умолчать о «маленьких изобразительных ошибках», подсказывая, что горы на Среднем Урале, между прочим, обычно покрыты лесом, да и лапти встречаются на Урале довольно редко, поскольку здесь не растет липа, а уж среди рабочих и тем более, да и «шляпа-гречневик», привычная для средних просторов страны, здесь неуместна, поскольку рабочие носили войлочные «катанки» – шляпы круглой формы с козырьком, которые защищали глаза от каменной или угольной пыли и не падали с головы [2].

Казалось бы, мелочь, маленький нюанс, штрих. Но именно достоверность и точность детали как таковой, ее место в контексте повествования и создают особую «документальность» сказа при наличии в нем высокой степени художественного вымысла и фантазии.

Настрой на точное (узнаваемое) географическое место указывают уже наименования: Гумешки, Сысерть, Северский, Полевской, Рудничный и др. Установка на **реальность** (а в данном случае – топографичность), реальность всегда конкретную, есть исходное для нашего анализа.

Улица наполнена шумом-гамом ребятни, неторопливым говором стариков, выкриками, запахами; улица просыпается, живет, засыпает; улица празднует и беснуется, плачет и радуется. Улицы разные: у каждой есть свое лицо и свое название: «дамки» – несколько параллельных улочек, «поганый угол» – как правило, окраины, «штаны» – две сходящиеся вместе улочки, «дьяконский рукав» – покосное уголье. Эти и другие колоритные названия незаметно создают особый мир уральского «завода».

В своеобразии уральской улицы особую роль играли и деревянные лебеди на воротах, превращая улицу в знакомую и родную. Откуда и почему появились на Урале лебеди? Не случайно П. П. Бажов вел долгие разговоры со стариками о деревянных лебедях в Косом Броду. Б. Рябинин писал, что лебеди («криули») для Бажова были просто необходимы, они были для него особого рода **знаком**, вещественным доказательством уральского происхождения Ермака. Взяв из Черепановской летописи сведения о том, что Ермак был родом с берегов Камы, Бажов развил этот тезис, укрепив его состоятельностью с помощью лебедей как **родового знака**. К слову, автор упоминает и о «Цапле» в Полевском – родовом знаке Турчанинова (у Демидовых был «Медведь», а у Яковлевых – «Старый соболь»). И самое интересное, что «криули» воспринимаются совершенно документально.

Отдельного изучения (рамки работы не позволяют сделать это нам) требует яркий, меткий **язык** улицы. Язык особенный, специфичный, вбирающий все особенности общественного быта региона, он точно раскрывает или социальную принадлежность человека («мастерки», «судари», «шоша», «кричники» или «кричине жомы»), или особую возрастную («холостяжник») и профессиональную группу («шаровка», «старики»). Язык улицы представляется особым словесным кодом, зная который легко представить с помощью двух-трех авторских пометок всю совокупность общественных и бытовых характеристик разных групп людей.

П. П. Бажов владеет мастерством короткой характеристики изображаемого объекта или предмета (живого или неживого). Следуя развитой на Урале народной традиции выражать свое отношение к каждому конкретному явлению или человеку краткой формулой типа «мастер – мужик с пружинкой: не по месту заденешь, так и по лбу стукнуть может» («Железковы покрышки»), Бажов с удивительным мастерством развивает характеристику

адресата. Помимо этого, важно обратить внимание на такую особенность. Автор, хорошо зная и органично чувствуя природу народного художественного творчества, не отходит и от такой фольклорной традиции, как образное изображение героев или событий по принципу полярности (бедность – богатство, красота – уродство, добро – зло, жизнь – смерть, мастер – ремесленник). В связи с этим уместно вспомнить созданную Бажовым богатейшую коллекцию прозвищ и дразнилок, в которых метко, одним штрихом отражаются психологическая суть человека и общественная оценка этой сути. Кстати, П. П. Бажов в своих дневниковых записях неоднократно писал об А. П. Чехове, поражаясь его умению «сгустить типическое до одной клички». Сам же П. П. Бажов без сомнения был мастером типизации.

Представителей эксплуататоров и их приспешников автор рисует издевательски, с большой долей народного сарказма.

Галерея таких «героев» уникальна – Жареный зад и Северьян Убойца («Приказчиковы подошвы»), Полторы хари («Малахитовая шкатулка»), Двоерылко («Синюшкин колодец»), Яшка облезлый («Травяная западенка»).

Совсем другое дело – характеристика народных образов. Достаточно вспомнить лишь некоторые: Митюнька («Хрупкая веточка»), Данилка Недокормыш, Данилушка («Каменный цветок»), Устя Соловьшина («Травяная западенка»), Васенка-Счастливый Глазок («Ключ земли»), Птаха-Дуняха («Кошачьи уши»).

Как видим, автор характеризует героев принятыми в народе приемами, иногда идя от внешнего образа, как, например, Двоерылко, которому за воровство нос до губы разрубили, или Жареный зад – приказчик, посаженный на огненную болванку задом. Чаще же П. П. Бажов исходит от внутренней сущности изображаемого героя, указывая на какие-то особенные качества (достаточно вспомнить ласковость прозвища – Устя Соловьшина).

К тому же, автор, создавая систему прозвищ, бережно сохраняет и поддерживает народное представление о красивом человеке. Так Устя Соловьишна, по описанию Бажова, «с утра до ночи в работе, одежонка у ней сиротская, а все с песней. Веселей этой девки по заводу нет. На гулянках первое запевало... Плясать тоже редкий ей в пару сгодится. И пошутить мастерица была, а насчет чего протчего – это не допускала» [1, с. 146].

Закрепленная народной эстетикой традиция представлять хорошего человека в совокупности его трудовых и художественных качеств деликатно поддерживается уральским сказителем. Принятая в быту привычка народа всему давать название, выражая этим самым свое отношение, а также знания людей по определенному историческому факту или какому-то другому поводу (к примеру, Пугачевский вал, Дунькин сундук, Синюшкин колодец и пр.), была творчески воспринята П. П. Бажовым, создавшим в своих произведениях неповторимый языковой быт рабочих уральских поселков. Однако важно учитывать, что Бажов не идеализирует быт улицы, не создает красиво-этнографические картинки прошлого. Напротив, общественная жизнь рабочего люда противоречива и в то же время цельна в своей противоречивости; в ней много хорошего, но и достаточно дурного.

Пестрая картина уральского населения была обусловлена тем, что на Урале «народ беглый, бывалый», «туда-сюда проходил да проезжал», собранный «с бору да с сосенки», а «этих вер-то не пересчитать». И каждый народ был носителем определенной культуры, художественных и бытовых традиций, в том числе, кстати, и негативных. Так, в своих очерках П. П. Бажов пишет о том, что не помнит «ни одного большого церковного праздника, который бы прошел без драки»; драки были так распространены, что имели свою особую классификацию в зависимости от цели, с которой они начинались (на

Урале различали пьяные, заводские и драки молодяжника) [3, с. 47]. Упоминает автор и об обычае «учь» в заводских поселках (разновидность заводской драки-урока), о дурном заразительном примере показных обедов в так называемом обычае «бабьей славы», о бесцельной пошлой трате денег, «кровью **заработанных**» и «**пропитанных** потом», но в дни разгулов теряющих весомость.

В описании разгулов, запоев, драк, мракобесия – всего того, что принято называть отрицательными сторонами быта, Бажов исходит не только из желания более полно (а значит, всегда в каком-то противоречии) отразить жизнь уральского рабочего человека, хотя и этот факт автором учитывался. Гораздо важнее другое. Автор посредством различных бытовых явлений вскрывает причины их возникновения, кроющиеся в непомерной эксплуатации труда, социальной несправедливости и подчас искаженном (искаленном) представлении об истинном счастье. Достаточно вспомнить «благоденствия» имущих по поводу приезда «в завод» молодого барина. «Народ **согнали** (выделено мной. – Л. Л.), молебн отслужили, и потом в господском доме танцы-званцы пошли. Народу тоже две бочки вина выкатили... **Затравку**, значит, **сделали**. На это все Турчаниновы мастера были. Как зальешь господскую чарку **десятком своих**, так и невесть какой праздник покажется, а на поверку выйдет – последние копейки умыл и **вовсе ни к чему**» [1, с. 52]. Сколько хмурой иронии («танцы-званцы»), подчеркнутой бессмысленности и никчемности в такого рода увеселениях, представляющих собой форму «выкачивания» денег из бедняцких карманов («затравку... сделали», «господская чарка и десяток своих», «последние копейки умыл»).

По словам самого П. П. Бажова, «немало было плохого, но преобладание положительного неоспоримо». Коллективный труд, общая забота и нужда, тесное расселение, относительно

малая миграция создавали объективные предпосылки формирования устойчивой общности людей, живущей по принятым законам коллективизма, взаимовыручки и взаимопомощи. Здесь уместно вспомнить рабочую солидарность при защите птахи Дуняхи, связной полевых рабочих, посланной за сведениями в Сысерть («Кошачьи уши»); и уроки нравственности, преподнесенные приказчику Яшке Облезлому заводскими ребятами («Травяная западенка»); и обычай «заединщины», свойственный как взрослому населению завода, так и детскому. Заединщина – интереснейшее явление заводского быта Урала; это не просто дружба, помощь, выручка, это особая психология улицы, когда «мое» растворяется в понятии «наше», «я» исчезает в понятии «мы». Наша улица, наш завод, наш поселок. По замечанию Бажова, заединщина – явление и не сельское, и не городское, а именно заводское.

Основное правило заединщины – один за всех и все за одного – есть лишь практическое проявление традиций народной педагогики, и это правило подтверждается всеми сказами Бажова.

Интересная деталь. При описании гуляний, праздников различных народных потех, автор использует, как правило, традиционные места: крыльцо магазина, кабачки, площадь у дома приказчика, улицу, речку.

Но вместе с тем он указывает на особую функцию окна, обыкновенного окна заводского домика. С чем это было связано? Многие работы по камню требовали скрупулезности, точности; нужен был хороший свет. Окно позволяло также наблюдать за природой. Евлаха так объясняет всем, где он «подсматривает» свои узоры: «Я из окошечка на ту вон полянку гляжу. Она мне цвет и узор кажет» («Железковы покрышки»), или Танюшка говорит матери: «А что под окошком сижу, так работа моя того требует» («Малахитовая шкатулка»).

Окно в произведениях П. П. Бажова выполняет не только утилитарно-практическую функцию, но и организационно-художественную; окно «притягивает» молодых людей, собирает их вместе, возле окон разговаривают, делятся слухами, играют. Так, у Танюшкиных окошек заводской молодежьник «дорогу проторил», всем им дело на той улице («Малахитовая шкатулка»). В свою очередь и «девчонки... не отворачивались от Митюхина окошка... шаричков для бусов, бывало, всяких давал. Ну, девчонки нет-нет и подбегут, а у той чаще всех заделье находилось перед окошком – зубами поблестеть, косой поиграть («Хрупкая веточка»). Такую особенность уличного быта отмечали и бытописатели Урала. К примеру, Д. Петухов в очерке «Горный город Дедюхин и окольные местности» упоминает об играх под окном, у окна как об особенности уральского быта [3].

П. П. Бажов, скрупулезно собиравший этнографический, исторический, фольклорный материал, до тонкостей чувствовал природу народных традиций, в том числе и праздничных.

Календарные и семейно-бытовые праздничные традиции в бажовском повествовании всегда конкретны, функционально точно вплетены в общую канву событийного ряда. В одних случаях автор использует праздничную традицию для **конкретизации времени**, для его уточнения с помощью художественных деталей. «Пошли раз двоенаших заводских траву смотреть... День праздничный был, жарко – страсть. Парун чистый» («Медной горы хозяйка»). Соотношение «дня праздничного» и «смотря травы» указывает на дату 22–24 июня – праздника Ивана Купалы, самого длинного дня и короткой ночи. Это праздник «благоговения в природе», раскрепощения всех живых сил. После этой даты начинается «великий покос».

Как видим, Бажов не «выписывает» праздник подробно, не объясняет исходное. Почему, например, «папора» цветет на Ива-

нов день, и что это за Змеиный праздник, который приходится на 25 сентября. Указание на отдельную художественную деталь лишь документирует, делает реальным время.

Другое дело – участие праздничного материала в развитии действия. Так, П. П. Бажов описывает игры девушек на Коляду: «Время к Новому году подвигалось, а по девичьему обряду в ту пору про женихов ворожат. Девчонки и затеяли такую ворожбу. ...Золу сеют, муку по столешнице раскатывают, угли перекидывают, в воде брызгаются. Перемазались все, с визгом хохочут одна под другой» [1, с. 237]. Особенность письма Бажова в данном случае заключается в том, что он празднично-игровую традицию не выписывает подробно, а как бы изображает. Легко представить, как девчонки «с визгом хохочут», подсмеиваясь друг над другом, изображая собой не то чертенят, не то еще кого-то. Но игры девушек – не самоцель для Бажова; они лишь условие завязки нового событийного ряда, связанного с шутливой «выходкой» ребят, желающих подразнить свою сестру.

П. П. Бажову известны не только избовые игры молодежи, но и улишные. Так, автор довольно точно описывает один из обрядов свадебного комплекса. «По обряду невеста с подружками провожать жениха пошла... Ночь-то тихая была, и снежок падал. Самое для разгулки время. Вот они и пошли. Жених с невестой попереду, а подружки невестины с холостяжником, который на вечеринке был, поотстали маленько. Завели девки эту песню провожальную. А она протяжно да жалобно поется, чисто по покойнику... Подружки Катенькины тем временем провожальную кончили, за веселье принялись. Смех у них да беготня...» [1, с. 76].

Свадебный обряд на Урале был многомерным и по времени, и по пространству, обрядовые действия следовали одно за другим, не имея строгого ритма. Об одном из таких свадебных действий – вечеринке у невесты – и повествует автор.

Заводская улица – место встреч, знакомств, вечеринок, игр и проказ – создавала не только особые условия для взаимоотношений между молодыми людьми, но и особый речевой этикет, традиционные в обиходе **заигрыши** (к слову, представляющие прекрасный образец игрового уральского фольклора). Вот пример традиционного знакомства двух молодых людей.

«– Как это я тебя никогда не видал?

– Вот, – отвечает, – и погляди, коли охота. На это я проста – копейки не возьму.

– Где, – спрашивает, – ты живешь?

– Ступай, – говорит, – прямо, повороти направо. Тут будет пень большой. Ты разбежись да треснишь башкой. Как искры из глаз посыплются – тут меня и увидишь.

Ну, зубоскальничает, конечно, как по девичьему обряду ведется. Потом сказалась – чья такая, по которой улице живет и как зовется. Все честь по чести...» [1, с. 266].

Нельзя не заметить и такого явления. Крестьянская народная традиция дарить на память вещь, созданную своими руками, органично «приживается» и в заводской среде. «И то углядели люди – новый у атамана поясок. Широкий такой, небывалого узору; по голубой воде белые лебеди плывут. Это, видно, Аленушка опоясала своего лебедя на незнамую дальнюю дорогу» [Там же, с. 292]. Этнографическая литература, а также данные экспедиционной работы дают убедительный материал о распространенном на Урале обычае «подаруночков» – рубах, поясов, узорчатых портянок, бус, платков и пр. – одной из примет традиционного быта уральской улицы.

«На особицу» стоит вопрос о взаимоотношении улицы и детей. Вот уж поистине кому принадлежит улица с ранней весны, с оттепелей и до зазимок, когда на «вулочке» можно бегать босиком. Всевозможные игры, маленькие мальчишечьи войны, выходы в природу – в лес, на речку – рыбу ловить, ягод набрать. Дети рано начинали себя

познавать ответственными членами семьи и как могли помогали. Ловить рыбу или собирать ягоду – это и работа, и спорт, и соревнование, и, конечно же, удовольствие. А главное – никакая работа детей не оставалась вне поля зрения взрослых. Количественные и качественные показатели труда – кто больше, у кого лучше – сравнивались публично, слухами расплзались по поселку, становясь достоянием всех. Сравнение, похвала за любую работу поднимали отдельного ребенка в глазах общественного мнения.

Улица была **резервуаром и источником общественного мнения** – двигателя жизни рабочего поселка или городка, главного ребячьего воспитателя.

Вспомним талантливую на камушки Васенку – Счастливый глазок («Ключ земли»), необычного мастера по каменной ягоде Митюньку «Хрупкая веточка»), маленького старателя Федюньку («Огневушка-поскакушка»), игрунью Таютку («Таюткино зеркальце»). Практически в каждом сказе рядом со взрослым или старцем находится ребенок, воспринимающий опыт старших, их технические знания, тайны мастерства, а также познающий азы этических, духовных, социальных ценностей.

Для ребенка улица – это школа без учебников, особый институт социализации, ориентации в окружающем мире.

Несмотря на то, что спорта или соревнований в привычном для современного читателя виде не было, ребята знали, кто сильней, кто ловчей, кто лучше плавает, бегают и не только на своей улице, но и среди «врагов» – ребяташек соседних улиц. И, конечно, сильнейшим отдавали свое предпочтение, выбирая их своими атаманами, предводителями детских забав. Оценочный критерий был всегда строг. Взять хотя бы сказ «Ермаковы лебеди». Интересен подход автора к описанию детской игры, к ее как бы прелюдии. «Хоть говорится, что атаманами люди не рождаются, а все-таки смолоду угадать можно, кому потом кашу варить, кому

передом ходить» (т. е. быть впереди). С некоторой категоричностью, в контексте народной педагогической традиции в данном случае определено выражена положительная оценка смелости, воли, силы (ведь ущербности только «жалеют», сочувствуют). Вернемся к описанию самой игры. «Своей-то ровней... Васютка с малых лет верховодил, а любимая забава у него была в развед ходить... Он что придумал? Подойдет к тыну с веревкой, прислонит свою палку-копье к стене, захлестнет верхушку столба петлей, взлепится по узлам веревки на тын, перекинет первым делом свое копье на другую сторону, спустится туда же сам и палкой петлю снимет, да и покрикивает: “Ну, кто так же?” Кому из ребят это сделать не под силу, того сейчас же из игры долой» [1, с. 276].

Строгий, несправедливый отбор. Прошедший испытания участвует в дальнейшей игре.

Игры детей – целая область излишнего быта, но она была бы неполной, если не упомянуть о своеобразных, «шутовских» играх взрослых с детьми. Вспомним, с каким озорством угощает Никита Жабрей детей конфетами (когда при деньгах). «Никита... выходит с решеткой на крылечко, а ребята со всей деревни сбежались. Только у крылечка не стоят, а поблизости игры завели: кто – в бабки, кто шариком, девчонки – опять в свои игры. Они, видишь, знали Жабрееву повадку: коли увидит, что его ждут, назад решетку унесет. Ребята и прихитряются, будто ничем-ничего не знают, а просто играть сбежались.

Никита видит – не ждут его, и давай горстями во все стороны конфетами швырять. Ребята, конечно, конфетку не часто видали, кинутся подхватить – свалка тут пойдет». Однако для Никиты важно посмотреть, а как же ребята себя поведут? «Коли по нечаянности кого сшибут либо лбами стукнутся – Жабрей ничего, – смешно ему, а коли расстервенятся и до драчишки дело дойдет, – тут зубами скрипнет, бросит решетку... По-

темнеет весь – и домой... И тут к нему не подходит: всякого сшибет» [1, с. 202].

Как видим, и здесь П. П. Бажов следует лучшим народным традициям воспитания детей. По сути своей ситуация экстремальная; для детей раздача конфет – целый экзамен, испытание на человечность, на умение и желание делить все, на уступчивость, просто – на доброту. Именно желание убедиться, что дети лучше родителей (тоже ведь постулат народной педагогики) и заставляет Жабрею устраивать этот игровой обряд. А как он радуется, если встречается с ребячьей человечностью, «с другими старателями песни поет, пляшет тоже».

Как видим, фольклорно-этнографический материал органично входит в текст П. П. Бажова, потому что и сам он, текст, рожден традицией, условиями уральской заводской улицы, занимающей, как оказывается, в сказках «Малахитовой шкатулки» совершенно особое место, часто выполняющей роль сюжетобразующего фактора.

1. Бажов П. П. Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1952. С. 306.

2. Бажова-Гайдар А. П. Глазами дочери. М., 1978. С. 106.

3. Петухов Д. Горный город Дедюхин и окольные местности // Записки императорского русского географического общества: Кн. 3–4. СПб., 1863. Кн. 3. С. 41.

1990

Празднично-мифологические мотивы в сказках А. С. Пушкина

А. С. Пушкин был уникальным знатоком этнографического материала и тонким наблюдателем «обыкновений народных». Аксиоматичность этого очевидна по отношению к его драматическим, прозаическим произведениям, поэмам. Праздничный контекст органично входит в сюжетную канву повествования и на структурном, и на функциональном уровнях.

Другое дело – сказки. Ни в одной из них нет развернутых картин праздника. И в то же время сказки чем-то сродни празднику, что-то глубинно-генетическое объединяет эти два разных явления художественной культуры. И это что-то заключается не только в общности «образной полетности» мировоззрения, мечты о счастливой доле. Тем более что сказки А. С. Пушкина – это литература, а не устное предание, исторически варьируемое и передаваемое по памяти, с авторскими дополнениями и поправками.

Праздник именно как устное предание существует в рамках огромного исторического периода человечества еще дописьменной культуры. Остановимся на этом понятии. Для наших рассуждений важны не все известные народной культуре праздники, а только та часть праздничного комплекса, которая получила наименование календарно-обрядовой, аграрной или земледельческой. Календарные праздники известны во всех этнических подразделениях мира начиная с эпохи неолита и особенно энеолита (4–3 тыс. лет до н. э.) и до наших дней. Они постоянно моделировали отношения человека и природы, человека и Вселенной в своей художественной фактуре. Примитивно-религиозные представления первобытности дополнялись на каждом историческом отрезке времени новыми тотемистическими, анимистическими, мифологическими обстоятельствами и постепенно проникали в праздничное мироощущение. С принятием монотеистических религий (в нашем случае – христианства) эти праздники приобрели черты двоеверия, которое, в конечном счете, сказалось на его синкретизме – органичном слиянии двух знаковых систем: мифологической и православной.

Нас интересует мифологический аспект праздничной системы, поскольку именно он так ярко проявился в сказках А. С. Пушкина, хотя сводить все к мифологизму было бы неверно, тем более что не все пушкинские сказки имеют историческую русскую фоль-

кlorно-поэтическую основу. Только три сказки – «Сказка о попе и о работнике его Балде», «Сказка о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди», «Сказка о мертвой царевне и о семи богатырях» – записаны в Михайловском в разное время. Две сказки – из сборника сказок братьев Гримм («Сказка о рыбаке и рыбке» и незаконченная сказка «Жених»). Сюжет «Сказки о золотом петушке» взят из сборника «Сказки Альгамбры» Вашингтона Ирвинга, «Сказка о медведихе» написана по русским народным источникам. Как видим, изначальный творческий багаж Пушкина был многонациональным: наряду с фольклорной русской сказкой «сосуществовали» литературно обработанные американские и немецкие, приобретающие на русской литературной почве совершенно русские черты. Такая «всемирная отзывчивость» отмечалась и современниками. «Этой поэтичной натуре ничего не стоит быть гражданином всего мира и в каждой сфере жизни быть, как у себя дома» [1].

«Быть, как у себя дома» – это очень весомое замечание В. Г. Белинского заставляет вспомнить многочисленные факты биографии поэта, освещающие его интерес к разным народам, их судьбам и творчеству. Уже в детстве, как пишут пушкиноведы, поэт с интересом слушал сказки бабушки Марии Алексеевны Ганнибал, дворового Никиты Козлова (его будущего дядьки), крестьянки-няни подмосковного Захарова. После лицея, служа сначала в Кишиневе, потом в Одессе, «он выходил на торговую площадь, чтобы послушать народных певцов – кобзарей и лирников, беседовал со стариками о прошлом, слушал протяжные песни девушек» [2]. В Михайловском «Пушкин любил ходить на кладбище. когда там “голосили” над могилами бабы, и прислушиваться к бабьему причитанию, сидя на какой-нибудь могилке» [1]. Брат Пушкина вспоминает: «Однажды Пушкин исчез и пропал несколько дней. Дни эти он прокочевал с цыганским табо-

ром, и это породило поэму “Цыгане”» [4]. В 1830-е гг. поэт знакомится с живой фольклорной традицией Поволжья (в нижегородском Болдине). Вместе с В. И. Далем несколько дней провел он в Оренбургском крае, собирая материалы о Пугачеве, и попутно записал 30 пословиц и поговорок, несколько песен, в том числе калмыцкую об орле и вороне. Но, наверное, самое главное влияние на Пушкина оказала няня Арина Родионовна Яковлева, которая, сказывая сказки, вводила поэта в сложный мир поэтических формул и образов русского фольклора – и этот мир был насыщен мифологическими персонажами.

Миф – уникальное явление художественной культуры человечества. Мифам посвящена безграничная народная литература, а если учесть, что миф рассматривается в контексте конкретных исследований словесности (фольклора и литературы), искусства (изобразительного, танцевального, песенного и пр.), культуры быта и нравов, социальной психологии и философии, этнографии, то становится очевидной популярность и распространенность этого феномена. Представители мифологической и эволюционистской школ признавали примат мифа (верования) над ритуалом (праздником). Д. Фрэзер («Золотая ветвь»), Э. По, Тайлор («Первобытная культура»), А. Н. Афанасьев («Древо жизни»), А. В. Терещенко («Быт русского народа») и др., пытались найти в народной художественной жизни генетическое ядро и, как правило, находили его в содержании какого-либо мифа. Научные концепции происхождения праздника как института общественной жизни используют данные мифологической школы, но категорически отказываются от мифологической первоосновы. Резкой критике подверг мифологическую школу в сказковедении Е. М. Мелетинский, по мнению которого ученые этого направления, так же как и антропологи, «игнорируют общественно-исторические корни сказки... сводят ее содержание к верованиям

и обычаям, которые сами нуждаются в социально-историческом объяснении» [5].

Заметим, все споры ведутся вокруг одной проблемы – генезиса явления (в нашем случае, праздника и сказки). Любое художественное явление – суть отражение реальной социальной практики человека в его длительном историческом развитии, а потому миф и праздник – лишь результаты, «продукты» этого отражения, и продукты художественного плана, со своей знаковой системой, которая не идентична действительности. То, что миф и праздник тесно переплетены, взаимодействуют, влияя друг на друга, – очевидно. Но эта очевидность – не результат прямого влияния мифа на праздник, а скорее – наоборот. Изучение эволюции праздничных форм указывает, что ритуал и обряд подчас предшествовали мифу, создавая почву для его возникновения. Мысли о приоритете ритуала (праздника) над мифом высказывалась историком религии У. Робертсоном Смитом, английским этнографом Р. Марретом, французским этнографом А. Ван Геннепом, русским фольклористом Н. Познанским, изучавшим народные заговоры. Ритуальная теория сохраняла господствующее положение вплоть до 1950-х годов, когда против нее выступил с позиций структуралистской теории мифа французский ученый К. Левистрос, отстаивающий самостоятельность мифа. Однако до сих пор точка зрения на приоритет ритуальности остается преобладающей. Думается, что обе позиции правомерны, и при всей категоричности возможны варианты приоритетности мифа над ритуалом и наоборот. К примеру, образ медведя-тотема еще не сформировался, и созвездия Большой и Малой Медведицы назывались Большая Лосиха и Хэнгле (лосенок), а обрядовые действия, связанные с охотой на медведя, упоминаются. Реальная практика создала почву для ритуала, который требовал своего художественного осмысления. В разных контекстах это могло выглядеть как практика → ритуал → миф; но могло быть и иначе: практика → миф → ритуал.

При исторически детерминированной структурализации мифа и праздника первоосновой, генетическим ядром могла быть только реальная трудовая и социальная практика человека. Думается, что мифологическое сознание и праздничное развивались параллельно, в каждом историческом времени, накапливая количество фактов, преобразовывали их в новое качество, обслуживая новую историческую общность индивидуумов в новом историческом времени. Разве нашей современной жизни не присущи анимизм, тотемизм, фетишизм и магия – все то, что создает почву для мифологической структуры? И разве волшебная фольклорная сказка – не предание? Несомненно – устное предание, как миф или праздник, правда это предание более позднего времени, ведь миф и праздник – явления первобытного синкретизма, возможно, датируемые верхним палеолитом. Говоря о времени, по-видимому, надо учитывать его относительно условную природу в классификационных системах, опираясь на высказывания В. О. Ключевского и Ю. В. Бромляя, можно сказать, что искать историю человечества, как, впрочем, и языка далее, чем пять тысяч лет назад – дело бесперспективное и безнадежное. Но предполагать, строить гипотезы, думается, можно. Что же касается волшебной сказки, то она близка мифу, рождается на его почве и его эстетике, но «жить» с ним в одном историческом времени ей нет необходимости. Может быть, она и появилась как отклик на процесс угасания мифа, и актуализацию волшебной сказки можно рассматривать в реанимационной функции мифологической традиции.

Волшебные же сказки Пушкина выступают как знаки литературы, правда, литературы особого порядка. Создавая сказки, Пушкин «попытался повторить в своем личном творчестве универсальную закономерность мирового литературного процесса: развитие от фольклорных форм к закодированным в них коллек-

тивным сознанием народа формам литературным, узаконившим право творческой индивидуальности писателя» [6]. А. С. Пушкин один из первых создал литературный вариант волшебных сказок, причем сохраняя систему кодирования празднично-мифологического мировоззрения.

Расшифровке кодов волшебной сказки посвящены работы Д. Н. Медриша [7] и Т. В. Зуевой [8], оба автора на богатом этнографическом и фольклорном материале показали корни происхождения сюжетов, мотивов и образов, выводя их из предметной, исторически обусловленной практики людей.

Мы можем предполагать, что миф, праздник и волшебная сказка – устные предания этносов, в которых закодированы смысловые модели мира и человека, с той лишь разницей, что смысловые коды мифа и праздника были изначальными, первичными по отношению к волшебной сказке. Что дает нам право это утверждать? Если в волшебной сказке есть «общие места» или «общие пружины» (В. Я. Пропп), характерные и для мифологической традиции праздника, значит можно говорить о типологии какого-либо образа, действия, конфликта и т. д., поскольку типология «есть суть повторяющееся явление» [9].

Сказка, как и праздник, оперирует мифологическим временем, указание на точное историческое время отсутствует. Можно говорить, к примеру, о времени года. Так, «Сказка о царе Салтане» начинается со слов девушек, которые прядут (т. е. готовят нить) для будущего тканья. Но чтобы прясть, нужно приготовить пряжу, а это тяжелая работа со льном и коноплей, на которую уходят месяцы. Значит, прясть девушки могли только в конце декабря. Праздничная память тоже сохранила такую традицию коллективной работы – это Кузьма-Демьян (ноябрь), праздник первой встречи зимы и девушек. До этого дня девушки трудились в поле, а с 1 ноября работы переносились в дом на все время холо-

дов. Этот период точен у Пушкина и обозначен словами царя «будь царицей и роди богатыря мне к исходу сентября». Примеры мифологизации времени можно обнаружить в современной практике праздничных гуляний – на Масленицу, Семик-Троицу, Ивана Купалу, Коляду. Все перечисленные праздники тоже связаны с временем года, солнцеворотом, солнцестоянием, но исторического, конкретного, времени в них как бы нет. Оно, конечно, присутствует в одежде, речи, убранстве, декоре, но в целом эта группа праздников не предполагает вмешательства «дня нынешнего», хотя существует в нем, создавая другую реальность. Даже такая историческая реалия у Пушкина – «Братья дружною толпою выезжают погулять... Сорочина в поле спешить, иль башку с широких плеч у татарина отсечь, или вытравить из леса пятигорского черкеса» («Сказка о мертвой царевне») – условна; поскольку сорочины (возможны и сарацины, и половцы) – V – VII вв., татарское иго – XII в., пятигорские черкесы – XVII в. О каком конкретно времени идет речь в сказке? Исторического времени нет, ибо в нем нет необходимости, ведь главное – чем заняты добрые молодцы: они охотятся и защищают свою землю. Мифологическое время не ритмично, протяженность его зависит от характера действия праздничных и сказочных персонажей.

Кстати, о персонажах в сказках Пушкина. Как правило, и праздник, и сказка оперируют мифологическим пантеоном низшего порядка; здесь нет Хорса, Дажьбога, даже Семаргл или Ма-кошь не упоминаются, зато действуют «герои» народной демонологии: Баба Яга, Лешие, бесы, черти, Ярила, русалки, Кострома. Много персонажей животного происхождения: бурый волк, медведь, белка, лебедь. В сказках нет образа козла, так характерного для праздника, но это, видимо, обусловлено поэтической традицией автора, который приемлет сильную иронию, но не открытый откровенно-народный саркастический смех. Покоряет то, с какой этнографической досто-

верностью Пушкин использует образы зверей в своем повествовании, интуитивно чувствуя (или зная?) их знаковость в народном миропонимании. Медведь – тотем у многих индоевропейских народов, живущих выше «пояса цивилизации» (Северная Африка, Месопотамия, Иран, Аравийский полуостров), от Пиреней до Сибири. Лингвисты утверждают, что первоначально этого зверя звали «арктос», но поскольку на имя тотема накладывались табу, надо было искать другое. Так появилось Ваг (нем., от «берлога»); чуть позже «медведь» (ведаящий мед; а бортничество – очень древний вид хозяйственной деятельности, наряду с охотой), но и этот уровень наименования табуируется, и зверь носит в русских сказках имя человека: Михайло, Мишутка и т. д. Образ медведя в праздниках – необходимая и распространенная традиция Колядок, Нового года, Масленицы, Троицы. А. С. Пушкин, по-видимому, хорошо знал антропоморфизм этого существа и поэтому озаглавил сказку не о медведице, а о Медведихе (в крестьянском быту такое обращение принято между женщинами-кумовьями. К тому же, когда мужик убил медведиху, то «распорол ей брюхо белое». Это не ошибка, это постоянный эпитет в лирических песнях и былинах «И выдергивал кинжалище булатное, хочет вспороть ей груди белыя». Белый цвет очень распространен в мифологической традиции: зарюшка белая, лицо бело да румяно, белая лебедь, береза белая – одухотворенное женское начало.

Не менее интересен и образ белки («Сказка о царе Салтане»). Для праздничной традиции образ белки приглушен, он растворяется в общем хороводе животного круга, но все звери или поют, или танцуют, или играют на музыкальных инструментах [10]. У Пушкина белка щелкает орешки под елью и поет песню «Во саду ли в огороде». Почему под елью? Оказывается, ель избрана белкой потому, что именно по ели звуковые волны распространяются с наибольшей скоростью: оттого на Руси древесина ели издавна использовалась для изготовления деки (резонирую-

щей части) балалайки и других музыкальных инструментов, поскольку «ель – звучащее дерево, избранница музыки» [11].

Поющая белка к тому же «орешки грызет, а орешки не простые, все скорлупки золотые, ядра – чистый изумруд». Академический словарь с белкой связывает происхождение слова «алтын». Алтын – шесть белок – это монета в шесть медных денег [12]. Пушнина на Руси играла роль денег, поэтому и переносились названия пушных зверюшек на названия монет: бела, куна, т. е. белка как монета. Вместо «белка как монета», в пушкинской сказке стало «белка и монета». В фольклорной практике такие преобразования стали «общим местом». Герой путем превращения являлся как птица, а с развитием сказочного жанра – как герой и птица, его чудесный помощник.

И в сказке, и в празднике особая прорисовка персонажей – и героев, и злодеев – это образы-типы, имеющие «набор» качеств и свойств. Он может быть достаточно подробным и развернутым: красота, статность, смелость, честность – для одной группы героев, а для другой – уродливость физическая и моральная, трусость, предательство, жадность. Поляризация характеристик героев – правило сказочной и праздничной эстетики; промежуточных неуловимых психологических нюансов поведения у персонажей нет, они внутренне не изменяются, не предполагается их подробное психологическое изображение. Созданные народной фантазией образы-типы празднично-сказочной поэтики являются воплощением идеи борьбы добра и зла, жизни и смерти, любви и ненависти, в результате которой, в конечном счете, после трудных и непреодолимых коллизий, побеждает справедливость.

Устойчивая бинарная оппозиция мифологем (небо/земля; верх/низ, суша/море; левый/правый; мокрый/сухой; живой/мертвый и т. д.), разработанная мифопоэтической традицией народов, входящих в общее индоевропейское этническое сообщество,

естественным образом сохраняет свое присутствие в праздничном и сказочном пространстве. Оппозиции зима/осень (Кузьминки), зима/весна (Масленица), длинный/короткий (Иван Купала, Коляда), девушка/женщина (Семика), холостой/женатый (свадьба) характерны для праздничного мироощущения, к тому же каждая парная единица создает условия для конфликта и развития сюжетного повествования. Сказка у Пушкина тоже не обходится без оппозиции персонажей: Поп/Балда, Дадон/Звездочет, Царица/падчерица, Медведица (животное) / Человек, родственники / гонимая жена, обычное/чудесное, которые в целом могут быть представлены формулой: герои/злодеи. Конфликт между персонажами тоже определяет ход повествования. На уровне исторического народного миропонимания бинарная оппозиция является моделью, отражающей взаимоотношения человека и Вселенной, выявляя на высшем уровне такие противопоставления: идеальное/будничное, сакральное/профанное, возвышенное/низменное.

При всей важности осознания времени как константы мифопоэтической структуры праздника и сказки, в которой действуют особые персонажи, необходимо учитывать и топографические данные обоих явлений. Освоение пространства, как физический акт, связанный с перемещением, и освоение осознания пространства – наиболее древняя операционная функция человеческого сознания. Понимание «пространства», территории привело к осознанию противопоставления мы/они; свое/чужое; культура/природа.

Пространство, близкое человеку, связанное с его жизнедеятельностью, всегда ограждается, каким-либо образом охраняется (знаками-фетишами, оградой) и оберегается, т. е. маркируется в общей системе Миропорядка. Этнографическими данными доказано, что дом, жилище, храм, детинец, дворец являются осью мира, «пупом земли» (в доме это конек у печки, матица, в храме – купол неба или сам кремль). Подчас в подтверждение идеи эпи-

центра мира в середине будущего дома устанавливалось дерево, представляющее собой «древо мировое».

В этом смысле интересна интерпретация освоения пространства в празднике и сказке. Создавая свою сказочную Вселенную, А. С. Пушкин использовал образ дуба. Дуб – едва ли не первое в мифологическом осознании дерево, срок жизни которого превышает человеческий век, и в этом контексте дуб зеленый у поэта актуализирует и другое значение этого образа – как «древа мирового» (в этом случае оппозиция представлена: зеленый/голый, живой/мертвый, сырой/сухой). В мифе дуб – ось вселенной, соединяющая три уровня: нижний (корни), средний (ствол) и верхний (ветви), а в целом, верх – низ, небо – землю, землю – нижний мир. По одной из версий [11] в древности дуб изображали как огромное мифическое дерево, корни которого уходят в нижнюю сферу, а вершина прикована к небу золотой цепью. Емкая информативность дуба в поэме Пушкина «Руслан и Людмила» – «У лукоморья дуб зеленый; Златая цепь на дубе том» – продолжена в сказке о царе Салтане – «...Мать и сын теперь на воле; Видят холм в широком поле. Море синее кругом, Дуб зеленый над холмом». Наличие дуба не случайно, его семиотичность подготавливает читателя к появлению чего-то совершенно удивительного, идеального, поскольку именно зеленый дуб может маркировать эпицентр, ось «культуры». В данном случае появляется необычайно красивый град: «Вот открыл царевич очи... Видит город он большой, Стены с частыми зубцами, И за белыми стенами Блещут маковки церквей». Интересны превращения острова и дерева. Сначала «...В море остров был крутой, Не привальный, не жилой; Он лежал пустой равниной; Рос на нем дубок единый...»; после событий – «дуб зеленый, город большой, златоглавые церкви с теремами и домами». А. С. Пушкин необыкновенно точно и художественно переводит «знаки» природы

в «знаки» культуры, мертвое в живое. На стыке двух миров происходит действие и в «Женихе»: двор / лес дремучий, невеста прячется за печь, выступающую как знак дома (своего): один эпизод происходит у ворот, семиотичность которых фиксирует вход/выход, тот свет / этот свет. Ведь и Медведиха действует на стыке двух миров – мира природы и мира культуры: «Выходила бурая медведиха... из лесу дремучего...» «со милыми детушками-медвежатками... погулять, посмотреть, себя показать». Какая простая и метафоричная строка – «погулять, посмотреть, себя показать». Как правило, именно такими словами люди определяют смысл своего соучастия и в праздничном действе.

Двумерность характерна и для календарного праздника; в условиях реальной топографии выстраивается новая «художественная» реальность для праздничной жизнедеятельности публики.

Режиссеры-постановщики обычно используют выражение «взорвать пространство», в смысле – художественно изменить привычный и обычный облик конкретной территории с помощью различных архитектурных и строительно-технологических средств. Ярким примером такого «взорванного пространства» могут быть представлены площади городов, на которых строят снежные сказочные миры или парки в дни масленичных гуляний, семицко-троицких заигрышей. Редко обходятся праздничные площадки и без маркировки эпицентров, в роли которых выступают: новогодняя елка, майская и троицкая березки, шест с подарками в Масленице, карусельная коновязь в Сабантуе. Праздничное пространство существует внутри физического, является его частью и в то же время отличается от него. Оно одновременно – реально/нереально. Далекая периферийность праздничного пространства смысляет границы двух миров: праздника и будней. Чем ближе приходящие на праздник продвигаются к его эпицентру, тем выше статус условного, идеального, вымышленного.

Двумерность пространства, его мифологизация – объективная закономерность праздника и сказки, следствие разработанного сценария взаимоотношений человека с окружающим миром.

Особой сакральностью обладает еда, выступающая в мифопоэтической системе в двух функциях. Первая связана с кулинарно-пищевым кодом, фиксирующим самодостаточность еды как знака культуры. Однако этот знак культуры своими корнями уходит в природу, ведь еда изначально существует в виде растения или животного, это ее своеобразный «архетип». Потом через смерть «архетипа» рождается продукт, т. е. еда есть результат действия тройственной мифологемы: жизнь (растение, животное) – смерть (обработка) – жизнь (еда). Вторая функция еды связана с местом ее потребления. Таким местом, как правило, является стол, получивший в этнографии наименование «культурного горизонта». Суть и значимость этого «горизонта» состоит в том, что он архитектурно объединяет людей, уравнивает в правах, создает в конечном счете коллектив, семью, дружину, общность. Коллективная трапеза – неотъемлемая часть любого праздника у всех народов мира. В сказках А. С. Пушкина неоднократно упоминается или описывается пир. Только там, где пир радостный, он приобретает статус всеобщности: «...И сядут все за стол; и веселый пир пошел» («Сказка о царе Салтане»); «И никто с начала мира не видал такого пира...» («Сказка о мертвой царевне»). Другое дело, когда пир представляется как скандальное пиршество, тогда он не только не объединяет, а напротив – подчеркивает антагонизм между персонажами или событиями. «В палатах видит свою старуху, За столом сидит она царицей» – одна, без гостей: и за высокомерие наказана старуха возвращением к разбитому корыту. Стол в этнической традиции «чужих» превращает в «своих», из «один» создает «множество», «единство», объединяя «культуру» еды и культуру общения.

Мифологические параллели в празднике и сказке проявляются на сценарно-драматургическом уровне. Мысль Сюзева о законе «первой и последней ассоциации», проявляющаяся в сказке правилом «фольклорного сигнала» начала и конца, дает возможность предполагать единую драматургическую основу: зачин, развитие действия (всегда однолинейного, без сюжетных ответвлений), кульминацию, развязку или концовку, которая уничтожает сакральность и возвращает к действительности. Важный семиотический смысл в празднике и сказке имеет вербальная, ими-тативная и контактная магия: цвет, числа, запреты, оборотничество (способность к перевоплощению); особая карнавальность, игра со зрителями (в празднике) и слушателями (в сказке); соединение в одну Вселенную человеческого, животного и растительного мира, существование на грани мечты и реальности.

Осмысление содержания основных структурных единиц сказочного мира А. С. Пушкина позволяет говорить о присутствии в нем мощной празднично-мифологической стихии. Именно эта стихия позволила почувствовать сказки А. С. Пушкина как свои национальные, узнаваемые, родные.

-
1. Белинский В. Г. Собр. соч.: в 9 т. М., 1979. Т. 4. С. 125.
 2. Зуева Т. В. Сказки А. С. Пушкина. М.: Просвещение, 1989. С. 13.
 3. Благоев Д. Д. Творческий путь Пушкина (1813–1826). М.; Л., 1950. С. 369.
 4. Пушкин в воспоминаниях современников / под ред. Н. Л. Бродского. М., 1950. С. 36.
 5. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958. С. 5.
 6. Зуева Т. В. Указ. соч. С. 11.
 7. Медриш Д. Н. Путешествие в Лукоморье. Сказки Пушкина и народная культура. Волгоград, 1992.
 8. Зуева Т. В. Волшебная сказка. М.: Прометей, 1993.
 9. Пропп В. Я. Морфология сказки. Л., 1928.
 10. Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 21.
 11. Лес и человек. М., 1986. С. 43.
 12. Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1950. С. 33.
 13. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. С. 616–617.

Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры

...Антропоморфизм сменил сферу;
он перешел из сферы логического
в сферу методологическую.

М. К. Мамардашвили

Процессы тотальной глобализации естественным образом явились основой для создания теоретических прогнозов развертывания поля культурных процессов. Одни исследователи определяют культуру информационного общества как «культуру реальной виртуальности», в которой сама реальность полностью погружена в выдуманный, виртуальный мир (М. Кастельс); другие указывают на то, что культура приобретает черты автономности и принципиально отделяется от общественной структуры, породив «протестный тип сознания» (Д. Белл); третьи выдвигают тезис о возникновении монополярного мира, который можно представить как «глобальную деревню» (М. Маклюэн) [1, с. 14–15].

Реальным результатом глобализации стала унификация культуры, предполагающая живую динамику взаимодействия уже сформированных в прошлом общемировых установок и ценностей и только появляющихся, но оба процесса ведут к созданию общего «алфавита деталей», необходимых для жизнедеятельности социокультурных общностей.

Процесс глобализации – явление не новое. Предвестником глобализации в истории мировой культуры явились такие явления общественной жизни, как разделение труда, приведшее к профессиональной стратификации, и обмен товарами и продуктами между первобытными племенами, что привело к созданию огромных территорий – дестинаций, обладавших одним и тем же набором артефактов.

На основе широчайшего этнографического материала и анализа массива документов экономического и торгового характера

была подготовлена внушительная монография Ф. Броделя «Игры обмена. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв.», значение которой в истории культуры трудно переоценить. Вполне вероятно, что именно Фернан Бродель впервые вводит понятие «множество множеств», говоря о характере функциональной взаимозависимости объектов мирового рынка, процессы которого сказываются на обществе. Он пишет: «Общество обволакивает нас, пронизывает нас, ориентирует всю нашу жизнь своею рассеянной вездесущей реальностью, которую мы ощущаем едва ли не более, чем воздух, каким дышим» [2, с. 460]. И далее: «...глобальное общество может быть лишь суммой живых реальностей, связанных или не связанных одни с другими. Именно в таком смысле я взял за правило говорить об обществе как о множестве множеств» [Там же, с. 461]. Автор, представляющий историографию начала XX в., предвосхитил процессы, которые стали динамично проявляться в конце XX и начале XXI в. Удивительным в его теории явилось то, что уже тогда ученым была выявлена характеристика общественного процесса, которая может выглядеть как антиномия: глобализация – локализация или универсализм – партикуляризм, последний представленный «множеством множеств».

Под универсализмом принято понимать наличие общих категорий, удовлетворяющих базовые потребности человека (изготовление орудий труда, совместный труд, типы коммуникации, ритуально-праздничные действия, жилище, одежда и т. д.). Культура как сложившийся тип адаптационно ориентированной деятельности человека есть универсальный способ освоения окружающего мира человечеством, создающим Дом своего бытия.

В таком дискурсе культура проявляет себя как глобальный феномен, органично и вездесущно присутствуя в каждом моменте бытия отдельного человека и всего человечества в целом. Живой организм культуры функционирует в каждой секунде жизнедея-

тельности человека, опутанного тысячами нитей взаимодействия и взаимосвязи с другими людьми, в конечном счете формируя целостность. Но целостность не сводится ни к единой сущности, ни к сумме сущностей, а основывается на признании всеобщности связи, лишенной универсально-нивелирующего характера [3, с. 106].

В свою очередь процессы глобализации порождают целостность глобального сознания, которое не предполагает выработку единого и одного образа мира [Там же, с. 105]. Взаимоотношения понятий «глобализация – локализация», «универсализм – партикуляризм» необходимо рассматривать как антиномии, а не бинарные оппозиции. Мысль Ф. Броделя об обществе как «множестве множеств» получила продолжение в работах современного исследователя культуры О. Г. Беломоевой, утверждающей, что «множественность равноположенных моделей сочетается с некими общими принципами их взаимосоотнесенности» [Там же, с. 104]. Основную идею автора можно сформулировать так – новая модель социокультурной целостности полицентрична и не противоречит универсализму, представляющему собой всеединство многосоставного или многообразия единства.

Универсализм культуры представляется объективным историческим процессом, создающим равноположенные артефакты культуры, концепты и типы коммуникации. Образно этот процесс можно представить известным в философии теоретическим изречением «все во всем». Невозможно представить какой-то факт культуры, который был бы известен одному этносу или социальной общности. Зеркальность бытия демонстрирует удивительную схожесть и удивительную особенность в одномоментном существовании, храня дихотомию общего и особенного.

Методологические основания для всех наук представляют собой универсальные способы анализа результатов деятельностного поведения субъектов. Фольклористика не является исклю-

чением. В контексте наших рассуждений интерес представляют работы С. Ю. Неклюдова, выявляющего соотношение триады «диалектность – региональность – универсальность», которое может быть результатом функционирования «пучков дифференцирующих признаков». Фольклористические работы изобилуют фактами, примерами наличествования типологически схожих мотивов, сюжетов, приемов художественной образности. На известное замечание А. Н. Веселовского не увлекаться поисками типического, приводящими к обобщениям, а искать существенные и сущностные закономерности, свойственные фольклорным явлениям, все же уйти от наличия схожих элементов не удастся. Говоря о соотношениях инварианта – варианта – версии, практически каждый исследователь приходит к выводу об универсальности всей фольклорной системы. Универсальность фольклорной культуры, как правило, объясняется присутствием института традиции, обнаруживающего свою универсальность и представляющего собой взаимосвязанную и взаимообусловленную совокупность художественного и практического опыта человечества.

Б. Н. Путилов определяет фольклор в первую очередь как «нефизическое наследие», обладающее универсальной функциональностью, но при этом сохраняющее эстетическое начало, выступающее вторичным по значимости. Автор сближает фольклор более с культурой, чем с искусством, выделяя в нем дихотомии: материальное – духовное; вербальное – невербальное; искусство – неискусство и подчеркивая всеобщность и всепроявленность фольклора во всех сферах человеческого бытия. Определяя место и функции фольклора в системе жизнедеятельности человека, автор обращает внимание на то, что исследователи должны использовать методологические подходы и методы, не исключая литературоведческие, но не сводящиеся только к ним [4]. Эту точку зрения поддерживает современный

исследователь фольклора Ю. В. Бовкунова, утверждающая, что в каждый из исторических периодов жизнь человечества была представлена текстом-кодом, «генератором идей», «фольклорный текст – это устойчивая комбинация элементов традиции, которая осуществляется в каждом акте исполнения; известная в бесконечном множестве контекстуальных инвариантов фольклорная единица» [5].

Мировая фольклорная культура может быть представлена «множественностью множеств», проявляя качества универсальности, свойственные миру вообще, в котором идеи множественности нашли свое воплощение в так называемой бутстрап-теории и антропном принципе. Согласно названной теории, вселенная представляет собой сеть взаимосвязанных (может быть, равноположенных?) событий, т. е. мир предстает как единое целое, в котором культура, встраиваясь в природу или в окружающую среду, создает взаимосвязи, сохраняя уравновешенность и целостность мира посредством законов универсализма. Но мир не существует без человека, и культура не создается сама собой, во главе всего сущего стоит человек – субъект культуры, поэтому и культуру, и фольклор как «нефизическую культуру» можно рассматривать через призму антропологизма. Вероятно, именно он является основой формирования и функционирования универсализма. «Антропологизм науки может явиться, по мысли современных исследователей, осознанным фактором раскрытия индивидуализации человеческой сущности в смысле утверждения ее в качестве космического фактора, космического элемента научной методологии» [6, с. 114–115]. В данном случае речь идет о включенности человека – субъекта культуры в изучаемый им мир.

1. Культурные трансформации в информационном обществе. М., 2006.

2. Бродель Ф. Игры обмена. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVII вв. Т. 2. М., 1988.

3. Беломоева О. Г. Универсализм культуры: опыт культурологического анализа. Саранск, 2005.
4. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. URL: <http://infoliolib.info/philol/putilov/index.html>.
5. Бовкунова Ю. В. Культурно-историческая специфика фольклорного текста. Белгород, 2006. URL: <http://www.dissercat.com/content/kulturno-istoricheskaya-spetsifika-folklornogo-teksta>.
6. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1999.

2014

Бриколаж в современном праздничном пространстве

Реконструкции традиционных обрядов и праздников достаточно давно заняли достойное место в культурно-досуговом пространстве. Сначала они представляли собой театрализованные действия отдельного фрагмента или части обряда, наивного и отдаленного от современной данности и набором структурных элементов, и уровнем исполнительства, а главное – принципиальной оторванностью тех, кто готовил действие, и тех, кто его смотрел. Это были попытки театрализации старого праздничного быта, ориентированные на показ и подготовленные по технологии театрального спектакля. Постепенно обряды-спектакли втягивали в свое художественное пространство структурные элементы, найденные в фольклорно-этнографической литературе или в экспедиционной практике, объективно перерастали в праздничные массовые действия с развитой драматургической фактурой, в которой уже преднамеренно отводилось место симультанности (одновременной многоочаговости) и вариативности.

При наличии «лидер сценария» постоянно усложнялись сценарные ходы, обогащались режиссерские приемы и предметный мир действований, устанавливались и провоцировались разные формы коммуникации, позволяющие моделировать поведение присутствующих, переводя их с позиции смотрящих на позицию действующих. Кузьминки, Колядки, Масленица, Русская березка (Троица), Красная

горка, Иван Купала – это те праздники, которые стали если уж не неотъемлемыми в праздничном календаре, то узнаваемыми, принимаемыми и подхватываемыми массами. Увеличение «базы внушаемости» этих праздников, их востребованность и популярность привели организаторов к пониманию недостаточности знаний в области традиционной культуры и потребовали другого уровня прочтения празднично-обрядового текста, которое возможно только при обращении к прошлому, рассмотренному в широком диахронном аспекте. Доскональное изучение каждого элемента обрядового праздника в контексте его архетипической модели (причем в историческом развитии) – одна из главных задач современных реконструкторов. Решение других важных задач, таких как определение историко-типологических черт конкретного события в разных культурах мира, функций персонажей и их связей между собой и явлениями природы, форм столкновения, характера, сопутствующего действию репертуара, будет способствовать выявлению главной и второстепенных тем. И может оказаться, что Масленица – не только и не столько праздник проводов зимы, сколько праздник молодоженов, к тому же встроенный в новогодний хронотоп.

Проблемы реконструкции архаичных праздничных форм заставили обратиться к теории бриколажа в тот момент, когда кафедра режиссуры театрализованных представлений и праздников Челябинской государственной академии культуры и искусств занялась моделированием праздника Стрелы, или Перуна, мало известного в общерусской традиции, но упоминающегося в общеславянской и индоевропейской традициях. Здесь сошлись две необходимости. Первая отражала недовольство накопленным опытом, в котором что-то стереотипизировалось и стало традицией, что-то обновилось, но в целом появилось тревожное ощущение смысловой и художественной недостаточности, «усталости» материала и самой структуры. Вторая необхо-

димось была продиктована ходом экспериментальной работы по реконструкции праздника Стрелы, который требовал иных подходов и прочтений, обусловленных появлением мифологического персонажа высшего уровня – Перуна. Его трудно представить, как Масленицу или Коляду, в виде чучела (куклы), изготовленного из соломы и тряпок, играющим в руках людей или рядом с ними. Праздник требовал осмысления Перуна в мифопоэтическом контексте, но в современной конкретике деталей, действия и функций.

Необходимо было решить следующие задачи:

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

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

Решение обеих задач требовало обращения к глубокой архаике славянского язычества, а также к мифологическим системам народов мира, которые бы помогли в нахождении типологически схожих элементов, а также осколков, сохранившихся в отдельных мифах в силу непонятных причин. Культурологи в последнее время постоянно обращают внимание на наличие в мировой культуре всеобщих констант, определяя их как культурную униформность, или культурные универсалии [1; 3]. Их изучение позволяет реконструкторам заполнять пустоты, если таковые обнаруживаются в конкретном культурном фрагменте, за счет нахождения однопо-

рядковых элементов в иной культуре. В нашем контексте такими константами выступают архетипы, поскольку в современном моделировании архаичного праздника необходимо опираться на прообраз, в котором закодирована в символической форме определенная информация. К тому же «архетип является тенденцией к образованию таких представлений мотива, – представлений, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы» [12, с. 75].

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

Термин *бриколаж*, введенный в обиход К. Леви-Строссом, со временем приобрел много значений в разных областях человеческой деятельности: театральной, этнологической и музыкальной [4]. Для нас важно понимание природы бриколажа и его возможностей при реконструкции традиционных элементов культуры. Бриколаж – это работа с «остатками», неполными фрагментами, осколками, сохранившимися в культуре. «Бриколер, – по Леви-Строссу, – это тот, кто творит сам, самостоятельно, используя подручные средства в отличие от средств, используемых специалистом» [4, с. 126]. Исследователь подробно пишет о бриколажности мифологической рефлексии, элементы которой расположены между перцептами (восприятием) и концептами (понятиями). При этом он акцентирует внимание на том, каким образом можно получить знания из «коллекции из остатков человеческой деятельности», представляя их как своеобразного собеседника, с которым нужно вступить в диалог [Там же, с. 128].

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

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

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

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

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

Содержательный аспект бриколажа объективно связан с формами функционирования культуры, которая представляет собой живой, динамичный процесс освоения человеком окружающей действительности. В этом вечном движении накопление каких-либо элементов, конкретных структурных единиц внутри определенной формы не может быть беспредельным. По мнению К. Леонтьева, стадия первоначального накопления, которую можно обозначить как стадию «первичной простоты», возможна до периода «цветущей сложности», после которой начинается раскомпоновка элементов, их ревизия и новая компоновка до модели «вторичной простоты», где форма соответствует содержанию [5, с. 167]. В этом вечном процессе цикличности культуры отбрасываемые элементы оказываются в маргинальном наложении, пока не придет черед их актуализации, но уже в новой системе взаимосвязей с другими элементами. Эти отбрасываемые осколки и будут составлять содержательную базу собеседника из прошлого, у которого реконструктор-бриколер пытается получить знание. В этом процессе усматривается следующее – элементы культуры могут рассыпаться и до периода «цветущей сложности».

Накопление и потеря первоначальной избыточности – процесс двуединый, в нем может превалировать накопление при ма-

лой потере или состоянии обновления при большой потере и наборе других элементов. Пустоты в культуре нет, и в случае отсутствия пассионарного напряжения она развивается за счет резервных сил, скрытых в системах саморазвития. Инструментальный аспект бриколажа связан с теоретическим и практическим моделированием какого-либо фрагмента культуры, в нашем случае – праздника Стрелы. Теоретическое моделирование предполагает анализ и отбор архетипических данных, представляющих систему одного типа, а также помогающих создавать целостную структуру – модель. Важно заметить, что обращение к вещному миру архаичной культуры, который окружал и активно функционировал вместе с мифологическим персонажем, необходимо реконструкторам в таких операциях, как определение знаковой функции каждого предмета или вещи. Выявление знакового аспекта позволяет более объемно представить образ героя или замещение его (Перун – Громовержец и перун – стрела), выявить характер взаимоотношений персонажей, их местопребывание, а также роль в мифопоэтической системе.

Процессуальный аспект проявляет себя в историко-хронологическом контексте развития культуры, отделяя несистемные остатки от систем, впоследствии вступающих в связи с другими остатками, создавая новые системы, в которых снова могут объявиться остатки на другом историческом уровне. В связи с этим можно утверждать, что бриколажность выступает свойством человеческого мышления, которое по-разному проявляется в его многообразной практике. Деление человечества на две группы (1 – человечество, ориентированное на историю, и 2 – ориентированное на традицию), предпринятое М. Элиаде, условно и необходимо для операций культурологического плана, особенно в аналитических сравнениях [11, с. 45]. На деле специалист в любой области знания использует и конкретные методы исследования, и бриколаж.

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

Бриколаж в мифологической практике и в праздничном ритуале, думается, может создавать основания для сохранения инвариантного ядра при бесконечно вариативном действовании, которое проявляется в сюжете, динамике противопоставления героя и его противника, в наборе предметного кода. «Ритуалы и мифы способом бриколажа разрушают и вновь составляют целостные совокупности событий (в плане психологическом, социально-историческом либо техническом) и пользуются этим, как и неразрушаемыми частями, для структуральных размещений, попеременно выступая то целью, то средством» [8, с. 187].

Современная ритуально-праздничная культура, как система и целостность, в большей или меньшей степени опирается на мифологизацию конкретного события, которое художественно его оформляет, хотя на практике чаще использует термины, замещающие миф, – такие понятия, как история или легенда. Миф и праздничный ритуал в своем тексте в свернутом виде содержат картину мира, без понимания ее реконструктор-режиссер бессилён что-либо создать. Картина мира представляет собой особую форму человеческого бытия, в которой отражены взаимодействия человека и окружающего мира. Это отражение носит не рационалистический характер, а характер символического взаимодействия, в процессе его мир познается

и представляется с помощью вторичной перекодировки первичных данных, т. е. с помощью знаковых систем. В празднике, ориентированном на архетипы, воссоздается «вторая» осознанная реальность, хотя не исчезает реальность первичная, она лишь художественно преобразуется. В нашем случае это реальные предметы и явления бытия: поляна, лес, река, мост, родник, дорога; но в пространстве праздника они выступают координатами другого, художественного, измерения. Поляна – это место мистериального разворачивания действия о Перуне; шест Перуна – мировое древо, оно дифференцирует пространство на положительное и отрицательное и моделирует мизансценическую и атрибутивную палитру противоборства Перуна и Велеса; стрелы – носители функций Перуна, который насыщает не только гром и огонь, но и благодатный дождь, выступают главным действующим лицом в обрядах похорон: одну стрелу пускают по реке, другую закапывают в роднике, третью сжигают в огне.

Созданию особого символического языка праздника помогают разработанные в мифологической картине мира классы бинарных оппозиций-признаков, позволяющих определить целостную систему координат, внутри которых выстраивается структура повествования. Это такие осевые оппозиции, как восток – запад, вода – огонь, право – лево, сухое – сырое, жизнь – смерть и т. д. Пользуясь бриколажным методом «играть отскоком», т. е. следуя окольными путями при оперировании архетипическими данными, режиссеры и сценаристы выстраивают модель праздника, организуя каждую его часть в соответствии с мифопоэтической картиной мира, при этом не забывая, что одно и то же содержание может быть передано средствами растительного, животного, кулинарного, астрономического или других кодов. Праздник изобилует наличием знаков: проросшие зерна, венки, стрелы, полотенца,

перуново колесо, холсты, ленты, обрядовая еда; соответствующий фольклорно-игровой репертуар; действия с предметами; освоение пространства с помощью приема «хождения стрелой», хороводов, проходов, бросания, закапывания, кормления – все в совокупности позволяет структурировать действо в период предпразднества, самого праздника и послепразднества. В ходе экспериментальной работы структура праздника частично менялась, что-то отбрасывалось (например, отключки весны), что-то привносилось (мистериальное действо). Важно заметить, что сценарий всего праздника изначально формировался по законам устной драматургии, которая характеризуется отсутствием словесного, строго закрепленного текста.

Практика первых лет эксперимента показала, что полное отсутствие текста создает трудности для тех, кто в празднике участвует впервые, для них смысл обрядовых действий был недоступен. В то же время было понятно, что невозможно и использование прямого объяснительного текста, поскольку это разрушает художественную образность повествования. Найден и апробирован простой, но эффективный ход: прописаны в поэтической форме (при опоре на художественные тропы фольклора) различного рода обращения, призывы, просьбы, диалоги мифологических персонажей, диалоги главных и иных участников, которые особым образом разъясняли смысл ключевых действий. Такая составляющая обогатила праздник, сделала его понятным и позволила органично войти в его образную структуру. Возможно, успех вербального текста был обусловлен еще и тем, что «цивилизация уха», по словам Н. А. Хренова, у славян врожденная и хорошо поддается прочтению в отличие от «цивилизации глаза» [9, с. 5].

Как показывает практика, теоретические и практические возможности бриколажа в современной ритуально-праздничной

деятельности огромны, и этими возможностями необходимо воспользоваться.

Бриколаж, на наш взгляд, открывает простор для освоения богатейшего предшествующего культурного опыта, в котором много типологически схожих элементов и даже структур, а также множество осколков, сохранившихся в отдельных фрагментах. Это не означает, что весь багаж можно погрузить в одну тележку. Бриколаж предполагает строгий отбор и анализ остатков, которые должны соответствовать правилу – принадлежать одному порядку, быть одного типа. Но все же определенную волюность в операциях с архетипами и осколками бриколаж предполагает. Здесь важна позиция исследователя – бриколера, который должен обладать широкими знаниями в области традиционной культуры, а также чувством меры и такта, без коих невозможна художественная деятельность.

При бриколажном методе познания традиционная культура наполняется живыми красками, становится не столько прошлым в истории человечества, сколько уникальным родником, питающим современную культуру, внутри которой просыпается интерес к этнической памяти, а значит, к традиции. Праздник создает благоприятную среду для органичного, естественного воссоздания традиции в разных аспектах ее проявления. Он организует пространство для воспитания интериорного этнического сознания путем погружения в глубинные смыслы человеческого существования, путем интеллектуальной игровой инверсии, способствующей постепенному преобразованию внешних действий во внутренние, в представления и стереотипы. В противовес процессам индивидуализации человека, которые активизируются в современных зрелищно-досуговых формах культуры, праздники, ориентированные на архаику, кооперируют деятельность каждого участника (зрителей здесь

нет) посредством прямого включения его в систему праздничного массового действования по законам традиции, устанавливают атмосферу для психологического группового сопереживания и солидарности.

Бриколаж, как один из методов познания, позволяет в вероятностном варианте (в культуре многое существует в вероятностном контексте) дополнить из осколков образ Перуна и структуру мифа о нем, обогатить бинарные оппозиционные ряды, которые можно использовать в современных праздничных моделях. К тому же он дает возможность выделить главные и сопутствующие предметы, определяющие сущностные и второстепенные функции Громовержца, моделировать связи человека (микрокосма) и макрокосма, между этим и тем миром, между реальностью и идеалом, представляющим в конечном счете гармонию всего сущего.

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

Для реконструкторов данного типа праздников архаичной традиции сверхзадачей выступает своего рода инкультурация – создание атмосферы вхождения современных людей и культурное овладение художественным этнокультурным опытом, привитие вкуса и узнавания собственной культуры и гармоничного существования в ней. Прошлое, на наш взгляд, долж-

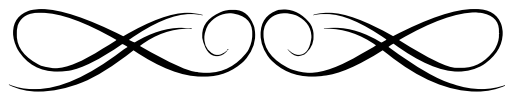
но выступать как неотчуждаемая собственность, обогащающая настоящее и моделирующая будущее. Хочется закончить рассуждения словами поэта XVII в. Ангелуса Силезиуса: «Два oka у души: на мир глядит одно, Другое же затем, чтоб вечность зреть, дано».

-
1. Арутюнов С. А. Культурная антропология. М., 2004.
 2. Гуревич П. С. Философия культуры. М., 2001.
 3. Костина А. В. Соотношение и взаимодействие традиционной, элитарной и массовой культур в социальном пространстве современности: автореф. дис. ... д-ра культурологии. М., 2009.
 4. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.
 5. Леонтьев К. Записки отшельника. М., 1992.
 6. Лурье С. В. Историческая этнология. М., 1994.
 7. Мартынов В. И. Конец времени композиторов. М., 2002.
 8. Мартынов В. И. О бриколаже в музыке // Религия и искусство нового и новейшего времени. М., 1998.
 9. Хренов Н. А. Смена культурных циклов на рубеже XX – XXI веков: передвижение периферийных сфер в центр культуры // Традиционная культура. 2006. № 4.
 10. Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998.
 11. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
 12. Юнг К. Г. Человек и символ. М., 1997.

2012

УКАЗАТЕЛЬ ТРУДОВ

Л. Н. ЛАЗАРЕВОЙ



І. НАУЧНЫЕ РАБОТЫ Л. Н. ЛАЗАРЕВОЙ

1977–1990

1. **Поход за песнями** / Л. Н. Лазарева // Челябинский рабочий. – 1977. – 9 авг.

О фольклорной экспедиции студентов и преподавателей ЧелГУ и ЧГИК.

2. **Великая радость общения** / Л. Н. Лазарева // Кадры культуры. – 1980. – 9 окт.

О III этнографической экспедиции ЧелГУ и ЧГИК.

3. **Ах, эта свадьба** / А. И. Лазарев, Л. Н. Лазарева // Советская Россия. – 1983. – 22 мая.

4. **Трудности и проблемы фольклорно-этнографической работы** / Л. Н. Лазарева // Проблемы и перспективы деятельности Челябинского областного научного общества учащихся в процессе перестройки: тез. V обл. науч.-практ. конф. рук. секций и филиалов науч. о-ва учащихся. – Челябинск, 1983. – С. 24–26.

О работе секции фольклора и этнографии в челябинском НОУ.

5. **Зрелищно-игровой фольклор Урала в изображении русских бытописателей и беллетристов XIX в.** / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 1984. – 29 с. – Деп. в НИО Информкультура ГБЛ 01.06.84, № 721.

6. **И вновь о свадьбе** / Л. Н. Лазарева // Комсомолец. – 1984. – 14 апр.

Обзор писем читателей о проблемах современной свадьбы.

7. **Зрелищно-игровой фольклор в структуре современного праздника** / Л. Н. Лазарева // Актуальные проблемы совершенствования массовых форм культурно-просветительной ра-

боты: межвуз. сб. науч. тр. / Челяб. гос. ин-т культуры; отв. ред. А. И. Лазарев, Л. Н. Косенко; сост. Л. Н. Лазарева; редкол.: А. И. Березин, Л. Я. Рахлис, Е. В. Руденский, С. С. Сокоиков, М. Г. Шаронина, Н. П. Шилов. – Челябинск, 1985. – С. 156–169.

8. **Фольклоризм современных советских праздников:** (из опыта работы культурно-просветительных учреждений Урала) / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 1985. – 39 с. – Деп. в НИО Информкультура ГБЛ 060585, № 946.

9. **Фольклорно-игровые традиции как основа совершенствования массовой культурно-просветительной работы:** (на примере массового праздника): автореф. дис. ... канд. пед. наук / Л. Н. Лазарева; Ленингр. гос. ин-т культуры. – Ленинград, 1985. – 16 с.

10. **Беречь фольклорные традиции** / Л. Н. Лазарева // Кадры культуры. – 1986. – 6 февр.

Материалы социологических исследований на Урале.

11. **О фольклоризме современной праздничной культуры рабочих Урала** / Л. Н. Лазарева // Фольклор в духовной культуре современного рабочего класса: сб. науч. тр. / сост.: В. П. Аникин, В. П. Кругляшова, Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. – Свердловск, 1986. – С. 103–108. – (Фольклор Урала. Т. 9).

То же: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/19462/1/fu9-1986-15.pdf>

12. **Использование фольклорно-игровых традиций в современном празднике (вопросы типологии)** / Л. Н. Лазарева // Седьмые Бирюковские чтения, посвященные 250-летию Челябинска: тез. докл. / Челяб. обл. совет всерос. о-ва охраны памятников истории и культуры; Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 1987. – С. 131–132.

13. **Народные традиции современного праздника как проблема этнографии** / Л. Н. Лазарева // Проблемы развития куль-

туры народов и изучения культуры по музейным коллекциям: Всесоюз. науч. конф «Этногр. наука и пропаганда этногр. знаний, посвященная 70-летию Великого Октября»: тез. докл. / Акад. наук СССР; Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Ом. гос. ун-т; ред. Н. А. Томилов [и др.]. – Омск, 1987. – С. 33–36.

14. **Фольклорно-игровые традиции и революционные праздники на Южном Урале в первые годы Советской власти** / Л. Н. Лазарева // Восьмые Бирюковские чтения: тез. докл. / Челяб. обл. совет Всерос. о-ва охраны памятников истории и культуры; Челяб. обл. писат. орг. Союза писателей РСФСР; Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 1988. – С. 293–295.

15. **О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале** / Л. Н. Лазарева // Современное состояние фольклора Урала и Сибири: тез. докл. преподавателей и студентов на межвуз. науч. конф, посвященной 55-летию ЧГПУ / Челяб. гос. пед. ун-т. – Челябинск, 1989. – С. 62–65.

16. **Региональные аспекты культурно-просветительной работы и проблемы профилированного обучения** / Л. Н. Лазарева // Методические проблемы учебно-воспитательного процесса на ОЗО: тез. докл. IX науч.-практ. конф. / Челяб. гос. ин-т культуры; ред. В. И. Антонова, С. М. Муслимова. – Челябинск, 1989. – С. 91–93.

17. **Фольклорные традиции и проблемы организации современного детского праздника в школе и клубе** / Л. Н. Лазарева // Клуб и школа: пути взаимодействия: межвуз. сб. науч. тр. / Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 1989. – С. 99–106.

18. **Праздничный быт детей в контексте народной педагогики** // Мир детства и традиционная культура: материалы III чтений памяти Г. С. Виноградова (Виногр. чтения) / Всерос. науч.-метод. центр. нар. творчества и культ.-просвет. работы им. Н. К. Крупской. – Москва, 1990. – С. 90–92.

19. **Этнографический фольклоризм сказов П. П. Бажова** / Л. Н. Лазарева // Проблемы типологии литературного фольклоризма: межвуз. сб. науч. тр. / Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького; Челяб. гос. ун-т. – Челябинск, 1990. – С. 83–91.

1991–2000

20. **Дети в системе современного фольклорного воспитания и образования** / Л. Н. Лазарева // Материалы и рекомендации III респ. науч.-практ. конф. по фольклоризму / Акад. наук СССР; Науч. совет по фольклору; Каз. гос. ун-т; Ин-т лит. и искусства им. М. О. Ауэзова АН Казахстана; Науч.-исслед. лаборатория фольклора. – Алма-Ата, 1991. – С. 22–24.

21. **Этнография детства: традиции и современность** / Л. Н. Лазарева // Дети и народные традиции: материалы Пярых Виноградовских чтений / Акад. наук СССР; ВНИЦНТ им. Н. К. Крупской; Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 1991. – Ч. 2. – С. 189–193.

22. **Дети и современные фольклорно-этнографические процессы** / Л. Н. Лазарева // Народная педагогика в воспитании детей, подростков и молодежи: материалы VII Виноградовских чтений. – Екатеринбург, 1993. – Ч. 2. – С. 232–234.

23. **Лазарев, А. И. Трудности и проблемы фольклорно-этнографической работы** / А. И. Лазарев, Л. Н. Лазарева // Народное образование. – 1993. – № 3. – С. 78.

О работе челябинского НОУ.

24. **Лазарев, А. И. Выдающийся фольклорист-славист** / А. И. Лазарев, Л. Н. Лазарева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. – Сер. 2. Филология. – 1994. – № 1. – С. 143–144.

К 75-летию В. Е. Гусева.

25. **Русско-башкирские культурные связи: соотношения праздничных календарей** / Л. Н. Лазарева // Одиннадцатые Бирюковские чтения: тез. докл. / Шадринский пед. ин-т. – Шадринск, 1994. – С. 120–121.

26. **Межэтнические связи в праздничной культуре народов Урала** / Л. Н. Лазарева // Россия и Восток: проблемы взаимодействия: III междунар. науч. конф: тез. докл. (Челябинск, 29 мая – 4 июня 1995 г.) / Челяб. гос. ун-т. – Челябинск, 1995.

27. **Русско-казахские праздничные параллели в контексте возрождения традиционных культур** / Л. Н. Лазарева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Сер. 2. Филология. – 1996. – № 1. – С. 96–102.

28. **Традиционная фольклорно-праздничная культура сегодня: теоретические и практические аспекты** / Л. Н. Лазарева // Двенадцатые Бирюковские чтения: тез. науч.-практ. конф. / ред. А. И. Лазарев, редкол.: Л. П. Гальцева, С. И. Загребин, В. А. Михнюкевич, Л. И. Мамаева; Ком. по делам архивов администрации Чел. обл.; Челяб. обл. отд-ние Всерос. об-ва охраны пам. истории и культуры; Петровская акад. наук и искусств; Челяб. гос. ин-т искусства и культуры. – Челябинск, 1996. – С. 168–170.

То же: Традиционный фольклор в современной жизни: тез. докл. межвуз. науч.-практ. конф. / Челяб. гос. ин-т искусства и культуры; отв. ред. А. И. Лазарев; сост. В. И. Ситников; редкол.: С. А. Ситникова, Г. А. Губанова. – Челябинск, 1997. – С. 24–26.

29. **«Кузьминки» в традиционном праздничном календаре** / Л. Н. Лазарева // Место и значение фольклора и фольклоризма в национальных культурах: история и современность: тез. докл. науч. конф., посвященной 70-летию доктора филол. наук, проф. А. И. Лазарева / Челяб. гос. ун-т. – Челябинск, 1998. – С. 27–30.

30. **Празднично-мифологические мотивы в сказках А. С. Пушкина** / Л. Н. Лазарева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Сер. 2. Филология. – 1999. – № 1. – С. 111–121.

31. **Содружество опыта и молодого дерзания** / Л. Н. Лазарева // Вестн. Челяб. гос. ун-та. Сер. 2. Филология. – 1999. – № 2. – С. 238–241.

Подписано Л. Косовненко. Об Уральской межвузовской научно-практической конференции «Современное состояние фольклора Урала и Сибири».

32. **Башкирский праздник «Каз охме» в свете теории перехода** / Л. Н. Лазарева // Тринадцатые Бирюковские чтения: тез. конф. – Челябинск, 2000. – С. 146–149.

2001–2010

33. **Традиционный праздник в тексте современной культуры** / Л. Н. Лазарева // Первые Лазаревские чтения: тез. регион. науч. практ. конф. (Челябинск, 21–23 нояб. 2001 г.) / М-во образования РФ; Челяб. гос. пед. ун-т. – Челябинск, 2001. – С. 122–124.

34. **Традиционная культура в полиэтнической среде в контексте современных геокультурных процессов** / Л. Н. Лазарева // Возрождение культуры народов Челябинской области: материалы регион. науч.-практ. конф. (Челябинск, 15 дек. 2003 г.) / под ред. Н. Г. Апухтиной; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2003. – С. 179–183.

35. **Фольклор как базовый пласт этнографической культуры** / Л. Н. Лазарева // Вторые Лазаревские чтения: материалы Всерос. науч. конф. / М-во образования РФ; М-во культуры РФ; Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. пед. ун-т; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2003. – С. 287–270.

36. **Этнологические знания в профессиональной деятельности режиссера праздника** / Л. Н. Лазарева // Культура –

искусство – образование: новые идеи в теории и практике: материалы XXIV науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 7 февр. 2003 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; ред. Н. Г. Апухтина. – Челябинск, 2003. – С. 58–61.

37. **Досуговая деятельность в тексте современной культуры** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: новые поиски и результаты в теории и практике: материалы XXV науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 6 февр. 2004 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2004. – С. 116–126.

38. **О состоянии народной традиции на Южном Урале** / Л. Н. Лазарева // Типология фольклорной традиции: актуальные проблемы полевой фольклористики: тез. науч. междунар. конф., посвященной 70-летию профессора Н. И. Савушкиной (1929–1993), (Москва, 22–23 нояб. 1999 г.) / Н. И. Савушкина, А. А. Иванова; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова; каф. рус. нар. творчества. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – С. 116–119.

39. **Теоретические и технологические аспекты адаптации проектной культуры в студенческой среде** / Л. Н. Лазарева // Совершенствование подготовки кадров сферы культуры: традиции и новации: материалы науч.-метод. конф., посвященной 10-летию учеб.-метод. объединения высш. учеб. заведений РФ по образованию в обл. нар. худ. творчества, соц.-культур. деятельности и информ. ресурсов / М-во культуры и массовых коммуникаций РФ; Моск. гос. ун-т культуры и искусств. – Москва, 2004. – С. 100–101.

40. **Полесский праздник стрелы на Южном Урале: проектирование праздника** / Л. Н. Лазарева // Культура традиции. – Курган, 2005. – С. 106–118.

41. **Проектирование текста праздника Стрелы как условие возрождения и сохранения традиционной культуры в современных условиях** / Л. Н. Лазарева // Урал в диалоге куль-

тур и эпох: сб. материалов III Славянского науч. собора (Златоуст, 24 мая, 2005 г.) / М-во культуры Челяб. обл.; Челяб. гос. акад. культуры и искусств; Челяб. обл. краевед. музей. – Челябинск, 2005. – С. 52–61.

42. **Календарный праздник и календарное время: характер взаимодействия** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: новые аспекты синтеза теории и практики: материалы XXVIII науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 3 февр. 2006 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2006. – С. 87–90.

43. **Конфигуративные очертания предметного поля традиционной культуры** / Л. Н. Лазарева // Третьи Лазаревские чтения: «Традиционная культура сегодня: теория и практика»: материалы Всерос. науч. конф. с междунар. участием (Челябинск, 22–23 февр. 2006 г.): в 3 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2006. – Ч. 3. – С. 210–213.

44. **Календарно-обрядовый праздник как проявление традиции в культуре** / Л. Н. Лазарева // Традиционная народная культура в духовном возрождении Отечества: межрегион. науч.-практ. конф., посвященная 60-летию со дня рождения зауральского фольклориста, этнографа М. Г. Екимова. – Курган, 2007. – С. 17–25.

45. **Культура – праздник – игра** / Л. Н. Лазарева // Россия – Узбекистан: перспективы образовательно-культурного сотрудничества: сб. науч. тр. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2007. – С. 49–56.

46. **Культура – праздник – игра: ситуация взаимопроникновения** / Л. Н. Лазарева // Игровые технологии в современной праздничной культуре: материалы науч.-практ. конф. преподавателей колледжей и училищ культуры, 19–22 марта 2007 г. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2007. – С. 4–10.

47. **Культура – традиция – праздник** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: новые аспекты синтеза теории и практики: материалы XXVIII науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 2 февр. 2007 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2007. – С. 79–84.

48. **Традиционная праздничная культура как пространство адаптации фольклора** / Л. Н. Лазарева // Природное и культурное наследие Урала: материалы V науч.-практ. конф. (Челябинск, 21 мая 2007 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост. М. Ю. Ваганова [и др.]. – Челябинск, 2007. – С. 257–263.

49. **Переходность как конструкт традиционной культуры** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: интеграционные процессы в теории и практике: материалы XXIX науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад., (Челябинск, 8 февр. 2008. г.). – Челябинск, 2008. – С. 78–80.

50. **Феномен традиции в культуре** / Л. Н. Лазарева // Четвертые Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры: прошлое, настоящее, будущее»: материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 15–17 мая 2008. г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; редкол. В. Я. Рушанин, Н. Г. Апухтина, Т. Ф. Берестова, Е. И. Голованова, И. А. Голованов, Л. Н. Лазарева [и др.]. – Челябинск, 2008. – Ч. 2. – С. 148–154.

51. **Картина мира как модус технологических проектов по сохранению и возрождению традиционной культуры** / Л. Н. Лазарева // Традиции и современная ситуация в области образования и культуры народов России и стран ближнего зарубежья: сб. ст. II Всерос. науч.-практ. конф. (Тюмень, 29 окт. 2009 г.) / Тюмен. гос. акад. культуры и искусств. – Тюмень, 2009. – С. 123–126.

52. **Проективные возможности традиции в современном социокультурном пространстве** / Л. Н. Лазарева // Единое социокультурное пространство: теоретические и управленческо-

технологические проблемы: междунар. науч.-практ. конф. (Челябинск, 27 марта 2009 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; редкол.: Т. Ф. Берестова, С. С. Соковиков. – Челябинск, 2009. – С. 170–173.

53. Смыслообразующая роль традиции в народной культуре / Л. Н. Лазарева // Оренбургский край: история, традиции, культура: материалы межрегион. науч.-практ. конф. (Оренбург, 20 нояб. 2009 г.): в 2 ч. – Оренбург, 2009. – Ч. 1. – С. 25–31.

54. Традиция и «Цветок культуры» Мкртумяна / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: новые аспекты в синтезе теории и практики: материалы XXX науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 6 февр. 2009 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2009. – С. 109–111.

55. Институт традиции в пространстве культуры / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: единство теории и практики: материалы XXXI науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 8 февр. 2010 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2010 – С. 77–83.

56. Лунная дорожка «Артека» / Л. Н. Лазарева // Музейный вестник / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост. Е. Н. Алешко, Н. В. Овчинникова. – Челябинск, 2010. – Вып. 9. – С. 75–82.

Делегация студентов Челябинского государственного института культуры в Артеке, 1972 год.

57. Миф о Перуне в контексте теории бриколажа / Л. Н. Лазарева // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2010. – № 2 (22). – С. 89–95.

Реконструкция занимает важное место в тексте культуры, что связано с особым отношением к прошлому, попыткам ревизии определить среди ценностей лучшие, восстановление которых актуально для любой культуры.

58. **Праздник и его тайный смысл** / Л. Н. Лазарева, А. Валеев // Челябинский рабочий. – 2010. – 20 февр.

То же: Хроника жизни академии. 2009–2010 учебный год. – Челябинск, 2010. – С. 149–154.

Беседа с Л. Н. Лазаревой.

59. **Праздники народов Урала: антропологический аспект** / Л. Н. Лазарева // Фольклор в современной культуре: материалы науч.-практ. конф. (Тверь, 11–12 нояб. 2010 г.). – Тверь, 2010. – С. 37–40.

60. **Теоретические и практические возможности бриколажа в моделировании традиции (на примере праздника Стрелы)** / Л. Н. Лазарева // II Всерос. конгр. фольклористов с междунар. участием (Москва, 1–6 февр. 2010 г.) / Гос. респ. центр рус. фольклора. – Москва, 2010. – Т. 3.

2011–2015

61. **Инешкипазонь Штатол Всеэрзянского Раськень Озкса как знак гармонизации центра и периферии (свеча Бога Инешкипаза Всеэрзянского народного моления)** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: сохранение традиций и новаторство: материалы XXXII науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 8 февр. 2011 г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2011. – Ч. 2. – С. 43–49.

О сохранении традиций обрядовой культуры народа эрзя в современном социуме.

62. **Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей антропоценоза и культууроценоза** / Л. Н. Лазарева // Пятые Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры»: материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 25–26

февр. 2011 г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; ред. проф. Н. Г. Апухтина. – Ч. 2. – Челябинск, 2011 – С. 251–256.

63. **Праздник Стрелы на Урале: проектирование традиции:** моногр. / Л. Н. Лазарева, А. А. Мордасов; Челяб. гос. акад. культуры и искусств; Центр традиц. культуры им. А. И. Лазарева. – Челябинск, 2011. – 287 с.: ил.

Исследование посвящено реконструкции праздника Стрелы на Урале и содержит две самостоятельные части. Первая рассматривает данный праздник в контексте традиционной народной культуры (авт. Л. Н. Лазарева), вторая отражает режиссерский взгляд на моделирование праздничного пространства (авт. А. А. Мордасов). Монография адресована научному сообществу, а также студентам, аспирантам и всем интересующимся народной культурой.

64. **Артек** / Л. Н. Лазарева // Челябинская государственная академия культуры и искусств: энцикл. / ред.-издат. совет: В. Я. Рушанин (пред.), Н. В. Овчинникова, В. И. Бурматов, Н. О. Александрова, Е. Н. Алешко, И. А. Бачурина. – Челябинск, 2012. – С. 37–38.

65. **Бриколаж в современном праздничном пространстве** / Л. Н. Лазарева // Современное праздничное пространство: вопросы истории, теории, технологии. Россия – Беларусь: совместный науч. проект: сб. ст. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств, Центр традиц. культуры народов Урала им. А. И. Лазарева. – Челябинск; Минск, 2012. – С. 169–180.

Представление традиционных обрядов и праздников как театрализованных действий отдельного фрагмента или части обряда, наивного и отдаленного от современной данности и набором структурных элементов, и уровнем исполнительства, а также рассмотрение обрядов как праздничных массовых действий с развитой драматургической фактурой, в которой уже преднамеренно отводилось место симультанности (одновременной многоочаговости) и вариативности.

66. **Кузьминки** / Л. Н. Лазарева // Челябинская государственная академия культуры и искусств: энцикл. / ред.-издат. совет: В. Я. Рушанин (пред.), Н. В. Овчинникова, В. И. Бурматов, Н. О. Александрова, Е. Н. Алешко, И. А. Бачурина. – Челябинск, 2012. – С. 312.

67. **Праздник как архетип и архетипы в празднике** / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: взаимодействие результатов науки и практики: материалы XXXIII науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 8 февр. 2012 г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2012. – Ч. 1. – С. 272–277.

Институт праздника характеризуется богатством тем, форм, выразительных средств, технологий, мест и времени проведения, человеческих сообществ, втянутых в его пространство. На фоне такой картины все активнее проявляет себя традиционный (архаичный) праздник, становясь не только осязаемым, весомым, но подчас необходимым культурным фактом современности.

68. **Раскин Аркадий Исаакович** / Л. Н. Лазарева // Челябинская государственная академия культуры и искусств: энцикл. / ред.-издат. совет: В. Я. Рушанин (пред.), Н. В. Овчинникова, В. И. Бурматов, Н. О. Александрова, Е. Н. Алешко, И. А. Бачурина. – Челябинск, 2012. – С. 482–483.

69. **Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию** / Л. Н. Лазарева // Праздничная культура России: традиции и современность: материалы Всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф. (г. Орел, 15–16 марта 2012 г.) / Орловский гос. ин-т искусств и культуры; ред. кол.: С. И. Гавдис, А. Ю. Титов, И. И. Банникова, В. В. Белозерова. – Орел: Горизонт, 2012. – С. 53–58.

70. **Стрела, Вождение Стрелы, Похороны Стрелы** / Л. Н. Лазарева // Челябинская государственная академия культу-

ры и искусств: энцикл. / ред.-издат. совет: В. Я. Рушанин (пред.), Н. В. Овчинникова, В. И. Бурматов, Н. О. Александрова, Е. Н. Алешко, И. А. Бачурина. – Челябинск, 2012. – С. 564.

71. Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании национальной культуры России / Л. Н. Лазарева // Шестые Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры в начале XXI столетия»: материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 26–27 февр. 2013 г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост. Л. Н. Лазарева; редкол.: В. Я. Рушанин, А. В. Штолер. – Челябинск, 2013. – Ч. 2. – С. 226–230.

72. Идентификация человека в условиях глобализации / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: векторы преобразования: материалы XXXIV науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 8 февр. 2013 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2013. – С. 26–30.

73. Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного социокультурного пространства / Л. Н. Лазарева // Традиционная народная культура как фактор формирования единого социокультурного пространства: материалы межрегион. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Челябинск, 5 дек. 2013 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2013. – С. 297–305.

О сохранении традиций праздничной культуры народов Южного Урала и ее роли в создании единого социокультурного пространства и атмосферы толерантности.

74. Традиционный праздник в современном институализированном этнокультурном пространстве – этнографической деревне / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: научные поиски и практические решения: материалы XXXV науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челя-

бинск, 7 февр. 2014 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2014. – С. 134–138.

Праздники в этнографической деревне являются структурообразующим звеном, цементирующим знания о традиционной культуре конкретных этносов, они выступают своеобразным каналом образования и воспитания этнического чувства, чувства единого места, единой Родины и единой судьбы. Обладая высокой эмоциональностью и заразительностью, наличием глубоких смысловых кодов, коллективным характером выполнения действия, праздник способен формировать не только диалог, но и полилог культур, что для нашей страны, да и для мировой практики, является актуальным.

75. Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры / Л. Н. Лазарева // Литература в контексте современности: жанровые трансформации в литературе и фольклоре: сб. материалов VII Всерос. науч. конф. с междунар. участием (Челябинск, 2–3 окт. 2014 г.) / Челяб. гос. ун-т. – Челябинск, 2014. – С. 79–82.

76. Традиционный праздник как память культуры / Л. Н. Лазарева // Культура – искусство – образование: материалы XXXVI науч.-практ. конф. проф.-преподават. состава акад. (Челябинск, 7 февр. 2015 г.) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост., авт. предисл. А. В. Штолер. – Челябинск, 2015. – С. 237–240.

Традиционный праздник пропитан знаками-кодами, они сочатся первичными смыслами в его современном теле, но главное – в динамическом развитии культуры они не утратили своего инвариантного начала, обусловленного той сеткой, в которой память отзывается колокольчиками, приводя в движение всю сеть праздничной культуры.

II. УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ РАБОТЫ Л. Н. ЛАЗАРЕВОЙ

1983–1997

77. История массовых народных праздников и представлений: программа курса для студентов отделения режиссуры клуб. массовых представлений фак. культ.-просвет. работы интов культуры / сост. Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. ин-т культуры, каф. режиссуры клуб. массовых представлений. – Челябинск, 1983. – 29 с.

78. Организация научно-исследовательской работы студентов: метод. рек. / Челяб. гос. ин-т культуры, каф. режиссуры клуб. массовых праздников; сост. Л. Н. Лазарева; отв. за вып. З. В. Семочкина. – Челябинск, 1984. – 30 с.

79. Место и роль фольклорных игровых традиций в организации советского массового праздника: метод. рек. для студентов оч. и заоч. отделений специализации «Организатор массового праздника» / Челяб. гос. ин-т культуры; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 1985.

80. Фольклорно-игровые традиции как основа совершенствования современного советского праздника: учеб. пособие по курсу «История и теория массовых праздников» / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 1987. – 101 с.

81. Календарно-обрядовые праздники Урала: учеб. пособие по курсу «Этнография и фольклор» / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. ин-т искусства и культуры. – Челябинск, 1997. – 76 с.

2002–2010

82. **Этнография и фольклор Урала:** программа курса по специальности 053300 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Челяб. гос. акад. культуры и искусств, театр. фак., каф. режиссуры театрализ. представлений и праздников; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2002. – 56 с.

83. **История и теория праздников:** прогр.-коммент. для студентов специальности 05300 «Режиссура театрализованных представлений и праздников» / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств, театр. фак., каф. режиссуры театрализ. представлений и праздников. – Челябинск, 2003. – 188 с.

84. **Курсовая работа:** метод. рекомендации по подготовке курсовой работы к защите по специальности 053300 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2003. – 35 с.

85. **История и теория праздников:** учеб. пособие по специальности 053300 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Л. Н. Лазарева; рец. В. П. Федорова, Г. А. Губанова, М. Г. Шаронина; М-во культуры РФ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2-е изд., испр. – Челябинск, 2004. – 278 с.

86. **История и теория праздников:** учеб. пособие по специальности 053300 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Л. Н. Лазарева; рец. В. П. Федорова, Г. А. Губанова, М. Г. Шаронина; М-во культуры РФ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 3-е переизд. – Челябинск, 2005. – 278 с.

87. **История и теория праздников:** учеб. пособие по специальности 053300 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Л. Н. Лазарева; рец. В. П. Федорова, Г. А. Губанова, М. Г. Шаронина; М-во культуры РФ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 4-е переизд. – Челябинск, 2007. – 278 с.

В работе освещаются праздник как знак культуры и знаки в празднике; историческая детерминанта форм и содержания праздничной культуры, обусловленная характером базисных ценностей; основные движущие силы праздничной деятельности в конкретные исторические промежутки; формирование мировой «копилки» художественно-выразительного языка праздника; вопросы жизнедеятельности праздника в современных условиях. Рекомендовано Учебно-методическим объединением Министерства культуры РФ студентам вузов культуры и искусств.

88. Календарно-обрядовые праздники Урала: учеб. пособие по курсу «Этнография и фольклор» / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 3-е изд. – Челябинск, 2007. – 76 с.

Освещается наиболее трудоемкая часть учебного курса по этнографии – вопросы типологии праздничных календарей народов Урала: угро-финнов, тюрков, русских; их тематического и структурно-функционального единства.

89. История и теория праздников: учеб.-метод. комплекс для студентов оч. и заоч. отд-ния, обучающихся по специальности 070209 Режиссура театрализованных представлений и праздников / сост. Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2008. – 95 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

90. Календарно-обрядовый праздник в тексте современной культуры: учеб. пособие для студентов вузов культуры и искусств / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2008. – 220 с.: ил.

Рекомендовано Учебно-методическим объединением Министерства культуры РФ.

91. Этнография и фольклор Урала: учеб.-метод. комплекс для студентов оч. и заоч. отд-ния по специальности 070209 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Челяб. гос. акад. культуры и искусств, фак. театра, кино и телевидения; каф. режиссу-

ры театрализ. представлений и праздников; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2008. – 73 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

92. **Этнокультурные технологии:** учеб.-метод. комплекс для студентов оч. отд-ния, обучающихся по специальности 071401 Социально-культурная деятельность / сост. Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2008. – 31 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

93. **История и теория праздников:** учеб. пособие по специальности 053300 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 5-е изд. – Челябинск, 2009. – 251 с.

94. **Праздничная культура:** учеб.-метод. комплекс для студентов оч. и заоч. отд-ний, обучающихся по специальности 071401.65 Социально-культурная деятельность и направлению 071400.62 Социально-культурная деятельность / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2009. – 44 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

95. **Этнография и фольклор Урала:** учеб.-метод. комплекс для студ. оч. и заоч. отд-ния по специальности 071101 Режиссура кино и телевидения / Челяб. гос. акад. культуры и искусств, фак. театра, кино и телевидения; каф. режиссуры театрализов. представлений и праздников; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2009. – 75 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

96. **История и теория праздников:** учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности 070209 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 3-е изд., испр. и доп. – Челябинск, 2010. – 251 с.

Рекомендовано УМО высших учебных заведений РФ по образованию в области народной культуры, социально-культурной деятельности и информационных ресурсов.

97. **Песни и игры народного праздника** [Ноты]: репертуар. сб. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост., авт. предисл. Л. Н. Лазарева; подгот. нот. текста М. А. Архипова. – Челябинск, 2010. – 179 с.: нот.

2012–2015

98. **Календарно-обрядовый праздник в тексте современной культуры:** учеб. пособие по дисциплине «История и теория праздников» для студентов, обучающихся по направлению подготовки 071410 Режиссура театрализованных представлений и праздников, профильный модуль Театрализованные представления и праздники / Л. Н. Лазарева; рец. Н. Г. Апухтина, Н. В. Парфентьева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2-е изд. – Челябинск, 2012. – 211 с.: ил.

В учебном пособии рассматриваются вопросы возникновения календарей и календарных праздников; их взаимообусловленность и взаимозависимость, а также жизнеспособность календарных праздников на современном этапе, определяемая особой спецификой традиции и игры.

99. **Народные праздники:** учеб.-метод. комплекс для студ. заоч. отд-ия спец. 071301.65 Нар. худож. творчество квалификация – рук. этнокультур. центра, преподаватель / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2012. – 95 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

100. **История и теория массовых праздников:** учеб.-метод. комплекс для студентов оч. и заоч. отд-ний по специальности 070209 Режиссура театрализованных представлений и праздников / сост. Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2013. – 95 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

101. История и теория праздничной культуры: рабочая программа дисциплины по направлению подготовки 071400 Режиссура театрализованных представлений и праздников, модульный профиль Театрализованные представления и праздники, квалификация (степень) «бакалавр», форма обучения – очная, 1, 2, 3, 4 семестры / авт.-сост. Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2013. – 46 с.

Программа определяет цели и задачи освоения дисциплины, ее роль и место в структуре ООП, формируемые компетенции обучающегося. Раскрыта структура и содержание дисциплины, охарактеризованы образовательные технологии, используемые при ее изучении. Представлены оценочные средства для контроля успеваемости и самостоятельной работы, учебно-методическое, информационное и материально-техническое обеспечение курса.

102. Праздничная культура: метод. обеспечение дисциплины по направлению подготовки 071800 Социально-культурная деятельность, квалификация (степень) выпускника «бакалавр», профильный модуль «Менеджмент социально-культурной деятельности»; форма обучения – очная, срок изучения – 6 семестр / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2013. – 10 с.

103. Этнография и фольклор Урала: учеб.-метод. комплекс для студентов оч. и заоч. отд-ия по специальности 070209 Режиссура театрализованных представлений и праздников / Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2013. – 73 с. – (Учеб.-метод. комплекс).

104. Этнология: рабочая программа дисциплины по направлению подготовки 071400 Режиссура театрализованных представлений и праздников, модульный профиль Театрализованные представления и праздники, квалификация (степень) «бакалавр», форма обучения – очная, 5, 6 семестры / авт.-сост. Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2013. – 22 с.

105. **История и теория праздничной культуры:** метод. обеспечение дисциплины по направлению подготовки 071400 Режиссура театрализованных представлений и праздников, модульный профиль № 1 Театрализованные представления и праздники, квалификация (степень) «бакалавр», форма обучения – очная, 1, 2, 3, 4 семестры / авт.-сост. Л. Н. Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2014. – 59 с.

106. **Песни и игры народного праздника:** репертуар. сб.: [учеб.-практ. пособие] / Л. Н. Лазарева, М. А. Архипова; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2-е изд. – Челябинск, 2014. – 179 с.: нот.

Необходимость создания репертуарного сборника такого характера обусловлена несколькими причинами. Главная из них связана с активной практикой реконструкции древних народных праздников. Выявляя действенную основу праздничной ткани, сталкиваешься с обилием различных художественных произведений, тесно вплетенных в эту ткань. В сборнике представлены разножанровые произведения. Для удобства они разбиты на части: выделены обрядовые песни, сопровождающие конкретные обрядовые праздники, и игровой фольклор, который может быть использован на любом праздничном действе.

107. **Этнология:** метод. обеспечение дисциплины по направлению подготовки 071400 Режиссура театрализованных представлений и праздников, модульный профиль № 1 Театрализованные представления и праздники, квалификация (степень) «бакалавр», форма обучения – очная, 5, 6, 7 семестры / сост. Л.Н.Лазарева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2014. – 26 с.

108. **Песни и игры народного праздника как память культуры:** репертуар. сб. / [ред.-сост. Л. Н. Лазарева, М. А. Архипова (подгот. нот. текста), В. С. Складорова (подгот. хореогр. текста)]; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2015. – 328 с.

**Ш. Л. Н. ЛАЗАРЕВА –
РЕДАКТОР, СОСТАВИТЕЛЬ И РЕЦЕНЗЕНТ**

109. **Актуальные проблемы совершенствования массовых форм культурно-просветительной работы:** межвуз. сб. науч. тр. / Челяб. гос. ин-т. культуры; отв. ред. А. И. Лазарев, Л. Н. Косенко; сост. Л. Н. Лазарева; редкол.: А. И. Березин, Л. Я. Рахлис, Е. В. Руденский, С. С. Соковилов, М. Г. Шаронина, Н. П. Шилов. – Челябинск, 1985. – 178 с.

110. **Валиахметова, Т. А.** Традиционная культура нагайбаков Челябинской области / Т. А. Валиахметова; рец. Л. Н. Лазарева; Адм. Челяб. обл.; Челяб. колледж культуры. – Челябинск, 2004. – 115 с.

111. **Николаева, Л. А.** Художественно-просветительная деятельность на Южном Урале (вторая половина XIX–начало XX в.): моногр. / Л. А. Николаева; Челяб. гос. акад. культуры и искусств; ред. Б. С. Сафаралиев; рец. Е. Ю. Стрельцова, Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2015. – 142 с.

112. **Праздничное пространство глазами студентов:** сб. науч. студенч. работ / ред.: Л. Н. Лазарева, К. С. Рубинский; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2011. – 163 с.

В книге представлены разные точки зрения на институт праздника, который рассматривается как постоянный элемент культуры, тесно связанный с социумом. В работах прослеживается уважительное отношение к традиционному (календарно-обрядовому) празднику, имеющему тысячелетнюю историю, а также к различным артефактам, входящим в праздничное пространство. Здесь же представлены новые веяния, по-своему освещающие мир праздника, это ритуально-игровые действия молодежных субкультурных образований.

113. **Пятые Лазаревские чтения: Лики традиционной культуры:** материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 25–26 февр. 2011 г.): в 2 ч. / Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. акад. культуры и искусств; Челяб. гос. пед. ун-т; ред. кол.: В. Я. Рушанин, Т. Ф. Берестова, Н. Г. Апухтина, Л. А. Месеняшина, Е. И. Голованова, И. А. Голованов, Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2011. – Ч. 1. – 354 с.

114. **Пятые Лазаревские чтения: Лики традиционной культуры:** сб. ст. участников междунар. науч. конф. (Челябинск, 25-26 февр. 2011 г.) / Челяб. гос. ун-т; Челяб. гос. акад. культуры и искусств; Челяб. гос. пед. ун-т; ред. кол.: В. Я. Рушанин, Т. Ф. Берестова, Н. Г. Апухтина, Л. А. Месеняшина, Е. И. Голованова, И. А. Голованов, Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2011. –113 с.

115. **Современное праздничное пространство:** вопросы истории, теории, технологии: Россия – Беларусь: совместный научный проект: сб. ст. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств, Центр традиц. культуры народов Урала им. А. И. Лазарева; отв. ред. Л. Н. Лазарева, А. А. Мордасов; [редкол.: Гуд П. А. и др.]. – Челябинск; Минск, 2012. – 276 с.

Издание включает статьи ученых, аспирантов и студентов Челябинской государственной академии культуры и искусств (Россия) и Минского государственного университета культуры и искусств (Беларусь). Работы посвящены новой трактовке празднично-ритуальных действий прошлого, актуализации их в современном мире, возможности реконструкции различных праздничных форм, становлению и развитию технологий зрелищно-игровой и праздничной индустрии. Сборник адресован научному сообществу, аспирантам, студентам, режиссерам-практикам – всем, кто профессионально работает в сфере праздничной культуры.

116. **Традиционная народная культура как фактор формирования единого социокультурного пространства:** материалы межрегион. науч.-практ. конф. с междунар. участием (Челябинск, 5 декабря 2013 г.) / М-во культуры РФ; М-во культуры Челяб. обл.; Гос. рос. Дом. нар. творчества; Челяб. гос. центр. нар. творчества; Челяб. гос. акад. культуры и искусств; отв. за вып. В. Я. Рушанин, отв. ред. А. А. Суслов, сост. Л. Л. Костюкова, Л. Н. Лазарева. – Челябинск, 2013. – 480 с.

117. **Четвертые Лазаревские чтения: Лики традиционной культуры: прошлое, настоящее, будущее:** материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 15–17 мая 2008. г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; ред. кол.: В. Я. Рушанин, Н. Г. Апухтина, Т. Ф. Берестова, Е. И. Голованова, И. А. Голованов, Л. Н. Лазарева [и др.]. – Челябинск, 2008. – Ч. 1. – 389 с.

118. **Четвертые Лазаревские чтения: Лики традиционной культуры: прошлое, настоящее, будущее:** материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 15–17 мая 2008. г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; ред. кол.: В. Я. Рушанин, Н. Г. Апухтина, Т. Ф. Берестова, Е. И. Голованова, И. А. Голованов, Л. Н. Лазарева [и др.]. – Челябинск, 2008. – Ч. 2. – 328 с.

119. **Четвертые Лазаревские чтения: Лики традиционной культуры: прошлое, настоящее, будущее:** прогр. междунар. науч. конф. (Челябинск, 15–17 мая 2008. г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; ред. кол.: В. Я. Рушанин, Н. Г. Апухтина, Т. Ф. Берестова, Е. И. Голованова, И. А. Голованов, Л. Н. Лазарева [и др.]. – Челябинск, 2008. – 16 с.

120. **Шестые Лазаревские чтения: Лики традиционной культуры в начале XXI столетия:** материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 26–27 февр. 2013 г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост. Л. Н. Лазарева; ред. кол.: А. В. Штолдер, В. Я. Рушанин. – Челябинск, 2013. – Ч. 1. – 335 с.

В настоящее издание вошли доклады и выступления участников VI Лазаревских чтений. Первая часть сборника международной научной конференции «Лики традиционной культуры» включает доклады четырех секций: «Теория и методология изучения фольклора. Современное состояние фольклорной традиции»; «Фольклоризм литературы. Литературные реценции в сфере традиционной культуры»; «Национальное самосознание и национальная личность в языке и культуре», «Традиционные смыслы и ценности в культуре».

121. Шестые Лазаревские чтения: Лики традиционной культуры в начале XXI столетия: материалы междунар. науч. конф. (Челябинск, 26–27 февр. 2013 г.): в 2 ч. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; сост. Л. Н. Лазарева; ред. кол.: А. В. Штолер, В. Я. Рушанин. – Челябинск, 2013. – Ч. 2. – 369 с.

Публикации второй части сборника международной научной конференции «Лики традиционной культуры» сгруппированы по следующим разделам: «Этнолого-культурные аспекты динамики культуры», «Проблемы традиционной художественной образности в декоративном прикладном творчестве», «Этнология детства: проблемы современного образовательного пространства», «Современное праздничное пространство: вопросы истории и традиции», «Текст и контекст современной музыкальной фольклористики», «Информационные ресурсы современного общества».

IV. ЛИТЕРАТУРА О ТРУДАХ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Л. Н. ЛАЗАРЕВОЙ

122. **Апухтина, Н. Г.** Итоги XIX всероссийского конкурса / Н. Г. Апухтина // Академгородок. – 2005. – № 5. – С. 10.

123. **Валеев, А.** Праздник и его тайный смысл / А. Валеев. // Челябинский рабочий. – 2010. – 20 февр. – С. 3.

Профессор Людмила Лазарева не пытается одеть весь мир в сарафан, но замечает, что в нем все-таки комфортно.

124. **Вручены традиционные премии Академии** // Академгородок. – 2012. – № 133. – С. 1, 2.

125. **Вручены традиционные премии Академии** // Хроника жизни академии. 2011–2012 учебный год. – Челябинск, 2012. – С. 113–115.

126. **Городнова, И.** «Фольклор – это особое искусство, которое позволяет выпевать душу свою» [Электронный ресурс] / И. Городнова. – Режим доступа: <http://cheldiplom.ru/text/charisma/16832.html>.

Интервью с Л. Н. Лазаревой.

127. **Губанова, Г.** Народоведение Александра Лазарева / Г. Губанова // Южноуральская панорама. – 2006. – 3 марта.

128. **Губанова, Г.** Народоведение Александра Лазарева / Г. Губанова // Хроника жизни академии. 2005–2006 учебный год. – Челябинск, 2006. – С. 135–136.

Л. Н. Лазарева подарила библиотеке академии коллекцию А. И. Лазарева.

129. **Журавлева, С.** Одной тебе – том 56-й / С. Журавлева // Челябинский рабочий. – 1998. – 18 февр. – С. 4. – (Среда).

Об А. И. и Л. Н. Лазаревых, фото.

130. **За заслуги в области культуры и многолетнюю плодотворную работу присвоить почетное звание «Заслуженный ра-**

ботник культуры Российской Федерации» ...Лазаревой Людмиле Николаевне, доценту Челябинского государственного института искусств и культуры: Указ Президента Рос. Федерации, № 135 // Собр. законодательства Рос. Федерации. – 1999. – № 2. – С. 446.

То же: // Музыкальное обозрение. – 1999. – Февр. (№ 2). – С. 20.

То же: // Культура. – 1999. – 14–20 окт. – № 37. – С. 5.

131. **Казанцева, Е.** «На этом месте я уснула» / Е. Казанцева. – Академгородок. – 2008. – С. 3.

О выступлении с группой студентов на фестивале книги.

132. **Казачихина, А.** Хрустальное чудо / А. Казачихина // Челябинский рабочий. – 2012. – 12 апреля. – С. 4.

133. **Казачихина, А.** Хрустальное чудо // Хроника жизни академии. 2011–2012 учебный год. – Челябинск, 2012. – С. 159–163.

О фестивале детского творчества «Хрустальная капель».

134. **Козлова, М.** Наши педагоги самые, самые, самые! / М. Козлова // Музейный вестник. – 2011. – Вып. 10. – С. 45–48.

135. **Кузнецова, К.** Лазаревские чтения / К. Кузнецова // Академгородок. – 2011. – № 122. – С. 2.

136. **Кузнецова, К.** Лазаревские чтения / К. Кузнецова // Хроника жизни академии. 2010–2011 учебный год. – Челябинск, 2011. – С. 131–132.

137. **Лазарев, А. И.** Одной тебе: [стихи] / А. И. Лазарев // Лазарева Людмила Николаевна: библиографические этюды / Челяб. гос. акад. культуры и искусств, театр. фак.; сост. Г. А. Губанова. – Челябинск. 2000. – С. 15.

138. **Лазарева Людмила Николаевна:** библиографические этюды / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. театр. фак.; сост. Г. А. Губанова. – Челябинск, 2000. – 21 с.

139. **Лазарева Людмила Николаевна** // Рушанин В. Я. Созвездие творческих судеб: краткие биограф. выпускников Челяб.

гос. акад. культуры и искусств / В. Я. Рушанин, В. С. Толстиков. – Челябинск, 2007. – С. 174–176.

140. **Лазарева Людмила Николаевна** // Российские фольклористы: справ. / Центр традиц. рус. культуры «Преображенское»; Архив «Фольклор России»; сост. Л. В. Рыбакова. – Москва: Индрик, 1994. – С. 72–73.

141. **Лазаревские чтения.** Предисловие [Электронный ресурс] // Greyish.ru: научная библиотека – оцифровка литературы. – Режим доступа: <http://greyish.ru/>. – Загл. с экрана. – Дата обращения: 8.04.2015.

142. **Лушникова, А. В.** «Хоровод народов Южного Урала» – этнографическая экспозиция Музейного комплекса ЧГАКИ / А. В. Лушникова // Музейный вестник. – 2012. – Вып. 12. – С. 9–13.

143. **Мордасов, А. А.** «Живая вода» народной культуры / А. А. Мордасов // Мир музея. – 2008. – С. 26–30.

О реконструкции праздника Стрелы.

144. **Мордасов, А. А.** Режиссуры театрализованных представлений и праздников кафедра / А. А. Мордасов // Челябинская государственная академия культуры и искусств: энцикл. / ред.-издат. совет: В. Я. Рушанин (пред.), Н. В. Овчинникова, В. И. Бурматов, Н. О. Александрова, Е. Н. Алешко, И. А. Бачурина. – Челябинск, 2012. – С. 486–487.

145. **Моргулес, И.** У фольклора свой «Оскар». И он наш / И. Моргулес // Южноуральская панорама. – 2008. – 22 мая. – № 92 (1726). – С. 1.

Свою награду министр культуры Владимир Макаров передал доценту Людмиле Лазаревой.

146. **Наши выпускники** // Челябинская государственная академия культуры и искусств. Страницы истории / ред. кол.: В. Я. Рушанин, А. П. Грай, Д. Б. Перчик, В. М. Рябков, Т. М. Си-

нецкая, В. С. Толстиков, И. И. Щедрин; авт.-сост. В. С. Толстиков. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 2003. – С. 153–157.

147. **Панфилова, Л.** Солнечный человек / Л. Панфилова // Миссия. – 2008. – Окт. – С. 33–42.

148. **Панфилова, Л.** Солнечный человек / Л. Панфилова // Хроника жизни академии. 2008–2009 учебный год. – Челябинск, 2009. – С. 71–77.

Воспоминания родных и друзей (в том числе Л. Н. Лазаревой) об А. И. Лазареве.

149. **Печенегина, Е.** «Мы учим не традиции, а репертуару» / Е. Печенегина // Культура Зауралья: информ. вест. – 2008. – № 10. – Февр. – С. 2–3.

О выступлении Л. Н. Лазаревой на Межрег. науч.- практ. конф. «Традиционная народная культура в духовном возрождении Отечества», г. Курган.

150. **Победители известны** // Академгородок. – 2006. – № 64. – С. 3.

Гранты ЧГАКИ.

151. **Синецкая, Т. М.** Лазарева Людмила Николаевна / Т. М. Синецкая // Челябинская область: энцикл.: в 8 т. / гл. ред. К. Н. Бочкарев. – Челябинск: Камен. пояс, 2008. – Т. 3. К–Л. – С. 665.

152. **Синецкая, Т. М.** Лазарева Людмила Николаевна [Электронный ресурс] / Т. М. Синецкая // Челябинск: энцикл. / [ред.-изд. совет: Е. А. Елисеев (пред.) и др.; сост. В. С. Боже, В. А. Черноземцев]. – Режим доступа: <http://www.book-chel.ru/ind.php?what=card&id=1110>

То же: // Челябинск: энцикл. / [ред.-изд. совет: Е. А. Елисеев (пред.) и др.; сост. В. С. Боже, В. А. Черноземцев]. – изд. испр. и доп. – Челябинск: Камен. пояс, 2001. – С. 442.

153. **Степанова, И. В.** Знаковый мир юбиляра / И. В. Степанова // Академгородок. – 2010. – № 115. – С. 9.

154. **Степанова, И. В.** Знаковый мир юбиляра (к 60-летию Л. Н. Лазаревой) / И. В. Степанова // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2010. – № 2 (22). – С. 119–120.

155. **Степанова, И. В.** Лазарева Людмила Николаевна / И. В. Степанова // // Челябинская государственная академия культуры и искусств: энцикл. / ред.-издат. совет: В. Я. Рушанин (пред.), Н. В. Овчинникова, В. И. Бурматов, Н. О. Александрова, Е. Н. Алешко, И. А. Бачурина. – Челябинск, 2012. – С. 327.

156. **Структурные подразделения академии.** Культурологический факультет // Челябинская государственная академия культуры и искусств. Страницы истории / ред. кол.: В. Я. Рушанин, А. П. Грай, Д. Б. Перчик, В. М. Рябков, Т. М. Синецкая, В. С. Толстикова, И. И. Щедрин; авт.-сост. В. С. Толстикова. – Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 2003. – С. 111–119.

157. **Шулунова, Л. И.** Особенности использования народных традиций и фольклора в сфере досуга / Л. И. Шулунова, Ю. А. Сапарова // Вестн. Моск. гос. ун-та культуры и искусств. – 2012. – № 3 (47). – С. 100–103.

Статья посвящена использованию народных традиций и фольклора в культурно-досуговой деятельности. Здесь рассматриваются основные виды и типы фольклоризма, которые имеют отношение к сфере досуга. Анализируется диссертационное исследование Л. Н. Лазаревой «Фольклорно-игровые традиции как основа совершенствования массовой культпросветработы (на примере массового праздника)».

То же: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://files.msuc.org/Vestnik/2012-3/2012%20-%203%20%20100.pdf>.

158. **Юбиляры 2010 года** // Музейный вестник. – 2009. – Вып. 8. – С. 148–149.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Александрова Н. О. 64, 66, 68, 70, 144, 155
- Алешко Е. Н. 56, 64, 66, 68, 70, 144, 155
- Апухтина Н. Г. 34, 36, 50, 62, 98, 113–114, 117–119, 122
- Бачурина И. А. 64, 66, 68, 70, 144, 155
- Архипова М. А. 97, 106, 108
- Аникин В. П. 11
- Антонова В. И. 16
- Банникова И. И. 69
- Берестова Т. Ф. 50, 52, 113–114, 117–119
- Бурматов В. И. 64, 66, 68, 70, 144, 155
- Бочкарев К. Н. 151–152
- Боже В. С. 152
- Белозерова В. В. 69
- Березин А. И. 7, 109
- Валеев. А. 59, 123
- Валиахметова Т. А. 110
- Ваганова М. Ю. 48
- Гавдис. С. И. 69
- Гальцева Л. П. 28
- Голованова Е. И. 50, 113–114, 117–119
- Голованов И. А. 50, 113–114, 117–119
- Городнова И. 126
- Грай А. П. 147, 156
- Губанова Г. А. 28, 85, 87, 127–128, 137–138
- Гуд П. А. 115
- Гусев В. Е. 24
- Елисеев Е. А. 152
- Екимов М. Г. 44
- Журавлева С. 129
- Загребин С. И. 28
- Иванова А. А. 38
- Казанцева Е. 131
- Казачихина А. 132–133
- Козлова М. 134
- Косенко Л. Н. 7, 109
- Косовненко Л. 31
- Костюкова Л. Л. 116
- Кругляшова В. П. 11
- Кузнецова К. 135–136
- Лазарев А. И. 3, 7, 23–24, 28–29, 109, 129, 137, 148
- Лушникова А. В. 142
- Макаров В. 145
- Мамаева Л. И. 28
- Месеняшина Л. А. 113–114
- Михнюкевич В. А. 28
- Моргулес И. 145
- Мордасов А. А. 63, 115, 143–144
- Муслимова С. М. 16
- Николаева Л. А. 111
- Овчинникова Н. В. 56, 64, 66, 68, 70, 144, 155
- Парфентьева Н. В. 98
- Панфилова Л. 147–148

Перчик Д. Б. 146, 156
Печенегина Е. 149
Рахлис Л. Я. 7, 109
Рубинский К. С. 112
Руденский Е. В. 7, 109
Рушанин В. Я. 50, 64, 66, 68, 70–
71, 113–114, 116–121, 139, 144,
146, 155–156
Рыбакова Л. В. 140
Рябков В. М. 146, 156
Савушкина Н. И. 38
Сапарова Ю. А. 157
Сафаралиев Б. С. 111
Семочкина З. В. 78
Синецкая Т. М. 146, 151–152, 156
Ситников В. И. 28
Ситникова С. А. 28
Склярова В. С. 108
Соковиков С. С. 7, 52, 109
Степанова И. В. 153–155
Стрельцова Е. Ю. 111
Суслов А. А. 116
Толстиков В. С. 139, 146, 156
Титов А. Ю. 69
Томилов Н. А. 13
Федорова В. П. 85, 87
Черноземцев В. А. 152
Шаронина М. Г. 7, 85, 87, 109
Шилов Н. П. 7, 109
Штолер А. В. 71, 76, 120–121
Шулунова Л. И. 157
Щедрин И. И. 146, 156

УКАЗАТЕЛЬ ЗАГЛАВИЙ ТРУДОВ Л. Н. ЛАЗАРЕВОЙ

- Артек 64
Ах, эта свадьба 3
Башкирский праздник «Каз охме» в свете теории перехода 32
Беречь фольклорные традиции 10
Бриколаж в современном праздничном пространстве 65
Великая радость общения 2
Возможности традиционного (этнического) праздника в формировании национальной культуры России 71
Выдающийся фольклорист-славист 24
Дети в системе современного фольклорного воспитания и образования 20
Дети и современные фольклорно-этнографические процессы 22
Досуговая деятельность в тексте современной культуры 37
Зрелищно-игровой фольклор в структуре современного праздника 7
Зрелищно-игровой фольклор Урала в изображении русских бытописателей и беллетристов XVIII в. 5
И вновь о свадьбе 6
Идентификация человека в условиях глобализации 72
Инешкипазонь Штатол Всеэрзянского Раськень Озкса как знак гармонизации центра и периферии (свеча Бога Инешкипаза Всеэрзянского народного моления) 61
Институт традиции в пространстве культуры 55
Использование фольклорно-игровых традиций в современном празднике 12
История и теория праздников 83, 85–87, 89, 93, 96
История и теория массовых праздников 100
История массовых народных праздников и представлений 778
История и теория праздничной культуры 101, 105
Календарно-обрядовые праздники Урала 81, 88
Календарно-обрядовый праздник в тексте современной культуры 90, 98
Календарно-обрядовый праздник как проявление традиции в культуре 44
Календарный праздник и календарное время: характер взаимодействия 42
Картина мира как модус технологических проектов по сохранению и возрождению традиционной культуры 51
Конфигуративные очертания предметного поля традиционной культуры 43
Кузьминки 66

«Кузьминки» в традиционном праздничном календаре 29
Культура – праздник – игра 45
Культура – праздник – игра: ситуация взаимопроникновения 46
Культура – традиция – праздник 47
Курсовая работа 84
Лунная дорожка «Артека» 56
Межэтнические связи в праздничной культуре народов Урала 26
Место и роль фольклорных игровых традиций в организации советского массового праздника 79
Миф о Перуне в контексте теории бриколажа 57
Мифологизм современной праздничной культуры как отражение взаимосвязей антропоценоза и культууроценоза 62
Народные праздники 99
Народные традиции современного праздника как проблема этнографии 13
О состоянии народной праздничной традиции на Южном Урале 15
О состоянии народной традиции на Южном Урале 38
О фольклоризме современной праздничной культуры рабочих Урала 11
Организация научно-исследовательской работы студентов 78
Переходность как конструкт традиционной культуры 49
Песни и игры народного праздника 97, 106
Песни и игры народного праздника как память культуры 108
Полесский праздник стрелы на Южном Урале : проектирование праздника 40
Поход за песнями 1
Праздник и его тайный смысл 58, 123
Праздник как архетип и архетипы в празднике 67
Праздник Стрелы на Урале: проектирование традиции 63
Праздники народов Урала: антропологический аспект 59
Праздничная культура 94, 102
Празднично-мифологические мотивы в сказках А. С. Пушкина 30
Праздничный быт детей в контексте народной педагогики 18
Проективные возможности традиции в современном социокультурном пространстве 52
Проектирование текста праздника Стрелы как условие возрождения и сохранения традиционной культуры в современных условиях 41
Раскин Аркадий Исаакович 68

- Региональные аспекты культурно-просветительной работы и проблемы профилированного обучения 16
- Русско-башкирские культурные связи: соотношение праздничных календарей 25
- Русско-казахские праздничные параллели в контексте возрождения традиционных культур 27
- Смыслообразующая роль традиции в народной культуре 53
- Современный праздничный календарь: два подхода к проектированию 69
- Содружество опыта и молодого дерзания 31
- Стрела, Вождение Стрелы, Похороны Стрелы 70
- Теоретические и практические возможности бриколажа в моделировании традиции (на примере праздника Стрелы) 60
- Теоретические и технологические аспекты адаптации проектной культуры в студенческой среде 39
- Традиция и «Цветок культуры» Мкртумяна 54
- Традиционная культура в полиэтнической среде в контексте современных геокультурных процессов 34
- Традиционная праздничная культура как пространство адаптации фольклора 48
- Традиционная фольклорно-праздничная культура сегодня: теоретические и практические аспекты 28
- Традиционные праздники народов Урала в формировании органичного социокультурного пространства 73
- Традиционный праздник в современном институализированном этнокультурном пространстве – этнографической деревне 74
- Традиционный праздник в тексте современной культуры 33
- Традиционный праздник как память культуры 76
- Трудности и проблемы фольклорно-этнографической работы 4, 23
- Универсализм фольклора как проявление универсализма культуры 75
- Феномен традиции в культуре 50
- Фольклор как базовый пласт этнографической культуры 35
- Фольклоризм современных советских праздников (из опыта работы культурно-просветительных учреждений Урала) 8
- Фольклорно-игровые традиции и революционные праздники на Южном Урале в первые годы Советской власти 14
- Фольклорно-игровые традиции как основа совершенствования массовой культурно-просветительной работы: (на примере массового праздника) 9

- Фольклорно-игровые традиции как основа совершенствования современного советского праздника 80
- Фольклорные традиции и проблемы организации современного детского праздника в школе и клубе 17
- Этнографический фольклоризм сказов Бажова 19
- Этнография детства: традиции и современность 21
- Этнография и фольклор Урала 82, 91, 95, 103
- Этнокультурные технологии 92
- Этнологические знания в профессиональной деятельности режиссера праздника 36
- Этнология 104, 107

Научное издание

Лазарева Людмила Николаевна

**ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА КАК
КУЛЬТУРА ЭТНИЧЕСКОЙ И СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ:**

Избранные статьи

Указатель трудов Л. Н. Лазаревой

Составители библиографической части:

Моковая Татьяна Николаевна – зам. директора Научной библиотеки ЧГАКИ

Разина Юлия Борисовна – зав. отделом Научной библиотеки ЧГАКИ

Редакторы В. А. Макарычева, Е. В. Боже

Компьютерная верстка – Т. А. Жолобова

Дизайн обложки – А. В. Пильникова

Дизайн вклейки – Т. Н. Моковая

Сдано в РИО 30.04.15. Подписано к печати 17.06.2015. Заказ № 1489

Формат 60x84 1/16. Объем 15,2 п. л. Тираж 100 экз.

Отпечатано в Челябинской государственной академии культуры и искусств. Ризограф
454091, Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а

ISBN 978-5-94839-501-2



9 785948 395012

