

25. Чегодаева М. Массовая культура и социалистический реализм // Вопросы искусствознания. М., 1997. № 1.
26. Эпштейн М.Н. Постмодерн в русской литературе. М., 2005.
27. Дубин Б.В. Слово-письмо-литература. М., 2001.
28. См. Hayles K.N. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago, 1999.
29. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002.
30. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2002.
31. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М., 2004.

**И.В. Гужова**

## ЦЕЛОСТНАЯ МОДЕЛЬ ПРАЗДНИКА КАК ФЕНОМЕНА КУЛЬТУРЫ

Томский государственный университет

Праздник с древнейших времен является неотъемлемым элементом культуры. Он всегда был значимым событием для общества и каждого индивида как форма коллективного эмоционально-символического выражения ценностно-мировоззренческих установок социума.

Положение праздника в современной культуре неоднозначно. Происходит тотальная бытийная экспансия праздничного (атрибутивные свойства праздника) в мир повседневности, в результате чего праздник как форма коллективной эмоционально-символической деятельности теряет специфику своей самодостаточности в бытовании культуры. При этом сущностные характеристики праздника иногда приписываются современной культуре в целом. Ф. Мюрэ провозглашает ее «гиперфестивальной эрой», а Р. Генон характеризует как эпоху «непрерывного и зловещего карнавала». Эта ситуация вскрывает проблему определения границ праздника в культуре, его сущностной специфики и качественной определенности.

Феномен праздника неоднократно привлекал внимание историков культуры, этнографов, культурантропологов и философов культуры, однако каждого исследователя этот объект интересовал в определенном аспекте, поэтому и предмет анализа, и сущностные характеристики, и классификации, и дефиниции праздника каждый раз оказывались различными. Так и в обыденном словоупотреблении праздник фигурирует как обряд, памятная дата, состояние души, традиция, развлечение, атрибут современной культуры... Неужели при всем богатстве «великого и могучего» русского языка в нем не хватило ресурсов, дабы обозначить столь разные явления особыми словами? А может наоборот, язык способен за различием форм узреть сущностное единство? Как бы то ни было, для теории праздника (области гуманитарного междисциплинарного знания, предметом исследовательского интереса которой является концепт праздника) современное

размывание границ повседневного и праздничного, утрата функциональной специфики и отсутствие исчерпывающей дефиниции праздника служит сигналом к дальнейшей рефлексии сущности этого феномена культуры.

Концептуализация праздника становится возможной в рамках философско-культурологического дискурса, где исследователь наряду с анализом историко-этнографического разнообразия модусов праздника в культуре может выстроить его универсальную модель, которая структурно-функционально описывает праздник любого типа.

В поисках адекватной методологии для определения праздника как феномена культуры наиболее продуктивным может стать *целостный подход*, ибо именно он учитывает при анализе сложных объектов культуры диалектическую взаимодополнительность системно-структурного и гуманитарно-аксиологического подходов. Такой методологический синтез дает возможность зафиксировать системную целостность объекта, выраженную в его сущностной мере, и этим самым создать все необходимые и достаточные основания для моделирования любого феномена культуры, включая праздник. В рамках целостного подхода моделирование феномена предполагает не только его структурно-функциональный анализ, но и обнаружение меры, задающей его системную целостность. *Мера целостности* определяет границы, в которых сохраняются сущностные интегральные качества системы, обеспечивающие его структурную гармонию, эффективное функционирование в культуре, смыслообразность в жизни общества и индивида, а также историческое развитие.

Праздник как сложная многомерная развивающаяся система не сводима без остатка к составу и структуре, но и обнаруживает внутри себя некое «неструктурируемое континуальное начало», определяемое участием человека в становлении системы, в результате чего она предстает как событие [1].

Таким образом, праздник существует в культуре системно-событийным образом и представляет собой *целостность*, которая может быть отрефлектирована только в эмоционально-эстетическом аспекте, поскольку такого рода рефлексия фиксирует состояние человека, переживающего праздник как событие. Таким образом, сущностное ядро праздника следует искать не внутри его структуры, а в эстетическом отношении человека к миру.

Итак, реконструкция целостной модели праздника как феномена культуры предполагает три этапа: выявление функциональной специфики праздника в культуре, характеристику структурной организации праздника и определение его меры целостности.

Характеристика функций праздника раскрывается нами в двух аспектах: праздник как полифункциональная система и праздник как монофункциональная система.

Полифункциональность праздника может быть сведена к взаимодополнительности *компенсаторной функции* (праздник существует как контраст повседневной психофизиологической умеренности и социальной регламентации); *коммуникативной функции* (праздник является формой социальной памяти, транслирующей опыт обретения мирочеловеческой гармонии и эмоционально-аксиологическую оценку этого события обществом; хранение и адекватная трансляция этой информации осуществляется посредством символов и ритуала, а также благодаря цикличности праздника в культуре); *консолидирующей функции* (праздник объединяет общество вокруг единой идеи, способствует социализации индивидов и служит «барометром» социальной аутентичности культуры); *ценностно-ориентационной функции* (праздник актуализирует ценностно-смысловой горизонт культуры); *жизнеутверждающей функции* (праздник сконцентрирован на ценности жизни, способствует расширению экзистенциального горизонта, направлен на поиск экзистенциального смысла); *функции темпорализации культуры* (праздник влияет на исчисление, понимание и ощущение времени людьми одной культурной традиции, противодействует тенденции времени к линейности и необратимости, связывает в едином смысловом контексте важные этапы человеческой экзистенции, значимые вехи жизни социума и циклы природы).

В роли монофункции может выступать эстетическая мера целостности праздника как события культуры, имеющая эмоционально-рефлективную и творческо-игровую природу. Праздник как эстетический феномен культуры отвечает потребностям человека в эмоционально-чувственном выражении своего отношения к наиболее значимым для экзистенции или социальной жизни событиям,

смыслам и ценностям. Удовлетворяя эстетические потребности человека в игре как способу активизации воображения, в творческом самовыражении, в экспрессии эмоциональных переживаний, праздник предстает как феномен, основной функцией которого является *моделирование эстетического отношения человека к миру*. Реконструкция необходимых и достаточных параметров этой модели и является предметом и целью нашего исследования.

Весь мир представлен в празднике сквозь призму человеческих ценностей и смыслов, когда экзистенция, социальное бытие и природа схвачены сознанием как целостность, меру которой задает идеал красоты. Красота является коррелятом природной гармонии в мире культуры. Однако гармония характеризует состояние целостности и совершенства предмета (гармония «разлита» в природе), в то время как его красоту определяет отношение человека, т.е. его чувственно-оценочное переживание гармонии [2]. Красота характеризует собой состояние субъекта, рефлектирующего степень гармонии бытия. В этой связи целью праздника как эстетического феномена является intersubъективное переживание способа обретения гармонии с миром средствами культурной жизнедеятельности и сохранение этого эмоционального опыта в символической форме для «тиражирования» красоты. Динамику этих эстетических переживаний определяет способность человека к эстетической рефлексии как эмоционально-аксиологической экспертизе смыслообразности и целостности предмета.

*Как эстетический феномен культуры праздник есть символично-ритуальная форма выражения человеком (обществом) эстетического отношения к культуре как способу обретения гармонии с миром.*

Итак, эстетическая функция праздника как смысло- и системообразующая функция выступает его эстетико-культурной доминантой, определяя интегральное качество, структурную специфику праздника и меру его онтологической целостности как феномена культуры.

Прежде чем перейти к дальнейшему структурному анализу праздника, необходимо прояснить целесообразность праздничной деятельности (ведь именно как деятельность праздник осуществляется в единстве своих системно-событийных характеристик). Безусловно, праздник оправдан в силу своей полифункциональности, однако мотивацию праздничной активности людей определяет *ценность*. Ценность в данном отношении понимается двояко: как идеал и как продукт, реализующий какую-либо потребность. В роли такого продукта могут выступать любые артефакты, способные стать традиционной, но «живой» культурой. В фундаменте праздничной структуры всегда лежит базо-

вая ценность культуры, требующая актуализации и утверждения в своей социально-исторической или же экзистенциальной конкретности.

Актуализация ценности в празднике происходит через выражение участниками торжества своего к ней отношения. Поскольку это отношение носит эстетико-рефлективный характер (т.е. предполагает аксиологическую оценку и эмоционально-чувственную реакцию отношения), то праздник порой выступает пространством переоценки и даже развенчания каких-либо общественных ценностей. *Ценность фундирует праздничную структуру и, вместе с тем, обеспечивает историческое развитие праздника как феномена культуры.*

Сложность моделирования праздника заключается в том, что помимо формальной структуры, которую можно обозначить как ритуал (совокупность символических действий, атрибутов, драматизация идеи праздника и т.п.), бытие праздника в культуре представлено по большей части идеально. Осуществляясь как событие, как смысловой континуум, праздник образует особый хронотоп (пространство-время), который характеризуется особой темпоральностью и логикой организации, изначально заданной праздничной идеей. Инвариантность праздничной идеи проявляется следующим образом: ее ядро составляет какое-либо событие в жизни индивида, группы или социума, которое противопоставлено некоему кризисному периоду времени; это событие рассматривается как опыт обретения идеала красоты и требует его символично-ритуального закрепления для «тиражирования»; праздничная идея нуждается в драматизации и символизации, чтобы участники торжества смогли пережить опыт обретения идеала и дать ему эмоционально-аксиологическую оценку; праздничная идея предполагает нивелирование исторического времени, дабы время сакральных событий и настоящее слились в едином континууме. Таким образом, *внутренняя организация праздника* (процесс и результат достижения его системной упорядоченности) осуществляется как *хронотоп, темпоральность* которого определяет *праздничная идея*, а *пространственная структура* которого представлена *ритуалом* как символично-коммуникативной формой выражения смысла праздника.

Осуществление праздника как хронотопа предполагает активное эстетико-рефлективное участие человека, поскольку его пространство и время заданы не физическими координатами, а символической и идеальной деятельностью человека. Таким образом, качественную определенность и целостность праздника задает человеческая способность к воображению и эмоционально-аксио-

логическому (эстетическому) переживанию происходящего события. Такую способность эстетического сознания мы определили как *эстетическая рефлексия*.

Предметом эстетической рефлексии в празднике является культура как способ гармонизации миро-человеческих отношений и человек как ее творец и носитель. Критериями истинности (в значении правды) эстетических суждений (смыслообразования) в празднике являются интенция сознания на идеал красоты (как меру гармонии человека и мира) и эстетические переживания, провоцируемые праздничной идеей. Динамику эстетической рефлексии определяет фабула праздничной идеи и ее символично-ритуальная драматизация. Кульминационным моментом эстетической рефлексии участников праздника является *праздничное мироощущение*, переживаемое как «сплошность», охарактеризовать которую на эмоционально-психологическом уровне можно как радость, на когнитивном уровне как фиксацию смысла бытия (целостности экзистенции, социальной жизни и космоса), на уровне эстетических эмоций как обретение меры прекрасного или возвышенного, на уровне целостного мироощущения человека как свободу и истинное счастье. Именно это сущностное качество праздника уловил естественный язык, экстраполируя специфику праздника на другие феномены культуры и состояние души человека.

Эстетическая рефлексия участников праздника задает меру, определяющую качество и целостность праздника как системно-событийного феномена, а праздничное мироощущение как результат динамики эстетических переживаний человека служит критерием смысло- и целесообразности сотворенного события.

Более того, праздничное мироощущение выступает критерием оценки смыслообразности культуры в целом, поскольку рождается только в момент осознания человеком своей способности строить мир культуры как естественный, т.е. по законам гармонии.

Эстетическое сознание человека, фиксируя социокультурный опыт обретения мирочеловеческой гармонии, провоцирует потребность закрепить этот опыт в ритуале, дабы сохранить алгоритм его становления в контексте эмоционально-аксиологической оценки.

В итоге *праздник предстает как сотворенное человеком событие, моделирующее в символично-ритуальной форме эстетическое отношение человека (социума) к опыту обретения его гармонии с миром, которое превращается в программу освоения действительности по законам красоты.*

## Литература

1. Сагатовский В.Н. *Философия антропокосмизма в кратком изложении: Курс лекций*. СПб., 2004.
2. Видгоф В.М. *Целостность эстетического сознания: деятельностный подход (опыт философского анализа)*. Томск, 1992.

*Т.А. Медведева*

### **ПОНЯТИЕ ОБ ИРОНИИ КАК КРИТИЧЕСКОЙ ФОРМЕ БЫТИЯ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ XX ВЕКА**

Томский государственный педагогический университет

Категория иронии, богатая ее конкретно-историческими воплощениями и множеством оттенков иронического, предполагает исследование, способное, во-первых, выявить трансисторические основания существования иронии в культуре и, во-вторых, сохранить возможность понимания конкретных смыслов иронического в различных культурах (античной, средневековой, нововременной, современной). Для решения данной задачи необходим выход за рамки метафизики, только фиксирующей наличие иронии, но не отвечающей на вопрос о причинах столь разнообразных модификаций данного феномена. Исследование с точки зрения философии культуры, представляющее категории не только как формы мышления, но и как формы культуры, позволяет тематизировать иронию именно как последнюю. Также необходимо учитывать, что развитие культуры в значительной степени детерминировано процессами, происходящими в бытии, поскольку, по мнению отечественного культуролога М.С. Кагана, культура как система является подсистемой системы более высокого уровня – бытия [3]. На основании этого, анализ иронии как элемента системы культуры должен быть дополнен анализом оснований иронического в самом бытии, что позволяет определить иронию как форму бытия культуры. Наконец, существует возможность третьего определения статуса иронического. Поскольку ирония является характеристикой субъекта, а субъективное в культуре всегда полагается как ценностное, ирония выступает в качестве критической формы бытия культуры – то есть противоречивость культурного бытия приобретает характеристику критичности в текстах культуры.

Сложная задача тройного определения иронии разрешима при условии выбора адекватной методологии, какой мы считаем методологию системного анализа, в применении к культуре, разработанной М.С. Каганом [3]. Исследование иронии в данном случае носит характер междисциплинарности, являющейся важной чертой системной методоло-

гии. Архитектоника объекта описывается через раскрытие его синхронии и диахронии, внутренне-го и внешнего функционирования, что предполагает использование на разных этапах методов и теоретических постулатов различных дисциплин. Так, на этапе синхронического анализа иронии, вскрывающего трансисторические основания ее существования в культуре, автором были использованы положения семиотической концепции Ю.М. Лотмана и социофилософского учения об идеях и верованиях Х. Ортеги-и-Гассета.

Применимость выводов Ю.М. Лотмана к анализу иронии основана, прежде всего, на исходном для исследователя тезисе о ценностной природе знака и понимании культуры как семиосферы – то есть всеобщего пространства взаимодействия ценностно нагруженных знаков и знаковых систем [5].

Долговечность иронии как феномена культуры обоснована ценностной природой иронии, тем, что она есть особый род ценностной рефлексии, способ сомнения для «проверки» ценностей. Наряду с этим, проницаемость для иронии всех сфер человеческой жизни определяется всеобщностью общения как вида деятельности [3, с. 128]. Тожество – в модусе всеобщности – ценностного отношения и общения конституирует такой феномен культуры, как традиция. Последняя, существующая посредством механизмов социальной памяти, предполагает «аккумуляцию ненаследственной информации, ее хранение и передачу» [4, с. 169]. Ю.М. Лотман, выстраивая концепцию семиосферы, описывает диалектику существования социальной памяти. Характерной особенностью социальной памяти является, с одной стороны, обладание определенными гомеостатическими функциями, позволяющими сохранять единство памяти, а с другой – способность постоянного самообновления, деавтоматизации во всех звеньях, что влечет за собой повышение способности впитывать новую информацию [5, с. 501].

Функционирование иронии в культуре является наглядной иллюстрацией диалектики социальной памяти. Единство памяти обусловлено, в конечном