

КРАТКИЙ ЭКСКУРС В ТЕОРИЮ ПРАЗДНИКА

Праздник есть мерило человечности и один из источников упорядоченного бытия. Переживая упадок в отдельные периоды истории, этот элемент культуры не исчезает совсем; он считается наиболее древним из постоянно воспроизводимых. Всякий раз, сталкиваясь с проблемой досуга в обществе, власть использует проверенные веками праздничные стандарты: важное средство формирования общественной цельности.

Ключевые слова: методология праздника, свободное время, досуг, элемент культуры, власть, воспитание личности, теория смеха.

Праздник без политики становится пустым и бесплодным, политика без праздника — ограниченной и низменной¹.

Основное призвание праздника: организовывать и эстетически оформлять свободное время. Именно поэтому всякий раз, сталкиваясь с проблемой досуга в обществе (классе или сословии), власть использует успешно проверенные веками праздничные стандарты, которые до сих пор являются важным средством формирования и утверждения общественной цельности, одним из действенных средств воспитания личности.

По мнению одного из современных нам теоретиков праздника, «...ни в 20-е годы [XX века], ни в последующий за ними период не была создана сколько-нибудь обоснованная методология научного изучения праздника»².

Не углубляясь в пионерские теории, сделаю ретроспекцию наиболее известных исследований праздника и праздничности, как в России, так и за рубежом, выполненных в XIX–XX вв. Полагаю, что в силу хронологии они имеют наиболее обобщающий характер интересующего нас феномена.

Общую теорию праздника впервые в России создали во второй половине XIX в. В группу ученых, представлявших мифологическое направление в фольклористике, входили Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня и др. Созданная ими концепция праздника называлась «соляной» и была одной из разновидностей метеорологической, или цикловой, теории. А. Н. Афанасьев³, один из основателей данной концепции, объяснял мирозерцательный смысл праздника, его происхождение поклонением солнцу, поэтизировал солнечную мифологию первобытных людей, особенно древних славян.

На основе «соляной» концепции празднества типологизировались в соответствии со взгляда-

ми людей на природу как на борьбу лета и зимы. По этой типологии праздничная обрядность подчиняется делению года на летний и зимний циклы, весна предстает преддверьем лета, а осень — зимы. Странники мифологического направления, исследуя праздник как явление духовной культуры, выделяли в нем мирозерцательную самостоятельность и относительную независимость от процессов труда. Кроме того, была установлена связь праздника особенно с переломными, кризисными моментами в жизни природы.

Представителям школы заимствования (А. Н. Веселовский, Е. В. Аничков, В. Ф. Миллер и др.) удалось вывести русские народные празднества (прежде всего аграрные) за рамки национальной замкнутости и обнаружить их сходство со славянскими, румынскими, византийскими и античными обрядово-зрелищными формами.

Известные аналогии: А. Н. Веселовский и Е. В. Аничков полагали, что русские святки не что иное, как римские сатурналии, перешедшие к скоморохам через мифы и переданные из Византии румынам и русским⁴, а В. Ф. Миллер пытался установить тождество между русской масленицей и западноевропейским карнавалом⁵.

Народный праздник — карнавал в том классическом виде, в каком он был представлен в ряде западноевропейских стран (Италия, Германия, Франция), не сложился в России в силу, прежде всего, социальных причин: аграрно-языческое празднество — источник карнавала, очень рано истощило свои силы в борьбе с русской православной церковью и русским централизованным государством.

Таким образом, если представители мифологической школы фиксировали национальные

различия, то сторонники школы заимствования акцентировали свое внимание на самых общих, в основном эстетико-культурных особенностях традиционного праздника.

Многочисленные проявления праздничной культуры Д. Фрэзер связывал с религией умирающего и воскресающего божества растительности. Озирис, Аттис, Адонис и другие боги умирали — их хоронили и оплакивали, смерть божеств растительности знаменовала смерть природы, зимнее угасание сил земли. Обрядово-зрелищный ритуал включал и их очередное воскресение, а с тем и возрождение природы весной после ее зимнего сна, который без этих обрядов продолжался бы, как думали люди, вечно. Теория Д. Фрэзера воспроизводит изначальный и всеобщий мирозерцательный смысл праздника, т. е. связываемое с ним возрождение на новых началах. Однако, по мнению Д. Фрэзера, праздник развивается эволюционно-психологически, поэтому экономическая, политическая или социальная история не являются причинами его становления и развития.

А. Пиотровский определил праздник как «...дни пусть кратковременного, но высвобождения празднующих масс ...из-под постылого гнета ежедневного труда, из-под власти тягостных социальных отношений...»⁶.

Свободу праздника А. Пиотровский понимал как «праздничную свободу», т. е. свободу как психологическое состояние, как условное и временное упразднение неравенства, как «свободу от» долгов, забот, будничной суеты и т. п., длящуюся непродолжительно. А. Пиотровский утверждал, что и в таком виде праздник был угрозой социальной системе, которая в лице знати и церкви рядом крутых и жестоких мер стремилась «запечатать этот вечно бьющий родник огромной протестующей энергии и буйного своеволия»⁷.

Исследователь русского народного праздника В. Я. Пропп⁸ формулирует «аграрно-продуцирующую» теорию на основании следующих предпосылок: 1) из представления о том, что в основе русских народных празднеств лежит языческая, дохристианская мифология, культ национальных божеств; 2) из предположения о магическом содержании обрядово-зрелищных форм русского народного праздника; 3) из определяющего влияния труда на характер проведения свободного времени в условиях добуржуазных обществ. Для В. Я. Проппа связь праздника с трудом является

определяющей: праздничные обряды, развлечения и игры — это своего рода модель повседневного крестьянского труда; праздник, по его мнению,— это своеобразное продолжение труда, вольное повторение сложившихся в труде навыков, обычаев, отношений.

В основе теории В. Чичерова лежит общественно-трудовая деятельность человека, которая в свою очередь рассматривается как основной и единственный источник праздника, его календаря и обрядово-зрелищных форм: «Он [аграрный народный праздничный календарь] вырос на основе конкретных наблюдений над процессами умирания и оживления природы... В его основе лежит труд человека, и сам он может быть понят как созданный на ранних этапах земледелия свод указаний для практической деятельности человека, свод, построенный на основании длительного опыта...»⁹.

В основании «трудовой» теории праздника лежит распространенное представление об абсолютной подчиненности сферы досуга сфере труда, сферы непроизводительной жизнедеятельности сфере производства. Человек, согласно такому представлению, оценивается лишь как производительная сила общества, а не как самоцель.

Согласно концепции М. Бахтина, праздник не просто дублирует труд, подводя итоги трудового цикла и подготавливая празднующих к новой фазе трудовой жизни, но и, что особенно важно, постоянно провозглашает народный идеал жизни, с которым связан изначально. Праздник, по Бахтину, не просто художественное воспроизведение или отражение жизни, но сама жизнь, оформленная игровым способом и, следовательно, связанная с человеческой культурой, но представляющая и воплощающая ее совсем иначе, чем это делает труд, производящий материальные вещи, или собственно художественная деятельность, ориентированная на создание произведений искусства. Здесь праздник неразрывно связан и с трудом, и с искусством, но находится на границе условного искусства и реальной действительности¹⁰.

С точки зрения *марксистской теории*, праздники рассматриваются в непрерывной связи с природной и социальной средой.

Праздник связан с обществом в целом, с его социальными, политическими и духовными процессами. Отправной точкой исследования праздника выступает способ производства, влияющий на изменение всех общественных процессов.

Типу способа производства в обществе соответствует определенный исторический тип праздника. Смена типа праздника определяется сменой способа производства. *Так, в условиях различных общественных отношений появляются новые способы производства, что ведет к появлению новых типов праздников.* Таким образом, праздничный прогресс можно рассматривать как фактор исторического прогресса общества, который отражает передовые для своего времени идеи, отношения, ценности.

Так как праздники есть выразители интересов определенного класса, то его отношение к средствам производства определяет и отношение к средствам производства праздника. В частности, К. Маркс писал о заинтересованности тех или иных классов в праздниках, отражающих их интересы и потребности¹¹.

Марксизм, изучая общественное производство как способ общественной жизнедеятельности, выделяет категорию «праздничное производство» в качестве специфического способа общественной деятельности, вида общественного производства. Общественное производство — это воспроизводство социальных условий человеческого существования, его продуктом являются не только материальные и духовные ценности, но, по существу, вся человеческая деятельность, связанная с конкретно-историческим состоянием общества².

Праздник, согласно теории И. Хейзинги,— это наиболее яркое и полное проявление «священной игры», через форму и функцию которой, независимо ни от человека, ни от культуры, находит свое выражение сознание того, что человек якобы укоренен в сакральном порядке вещей.

В своем исследовании И. Хейзинга отдает предпочтение архаическим культурам, все формы которых будто бы пронизаны игрой, более того, реализуют себя «в игре и как игра». На эти же архаические периоды истории приходится, согласно Хейзинге, и расцвет праздника, синтезирующий все формы древней культуры и также проявляющий себя в игре и как игра: «это священная игра... на границе необузданности, шутки, развлечения», или, что то же самое, «священный акт, который реализует себя через поэтическую форму и переживается как чудо, как праздничное опьянение, как экстаз»¹³.

По И. Хейзинге, исторический процесс в плане эволюции культуры — это постепенное, но неуклонное вытеснение из нее игрового элемен-

та, начавшееся в XVIII в. и фактически закончившееся в XIX в. «Современная культура едва ли теперь “играется”; там же, где, похоже, что она играет, игра эта фальшива»¹⁴.

Соответственно Хейзинга отказывает в подлинности и современным праздникам, связанным, как он считает, с «фальшивой игрой» и в силу этого наделенным специфическими качествами («пуерилизмом»). «...В числе свойств, которые ...лучше всего представляются под термином «пуерилизм», — недостаток чувства юмора, способность бурно реагировать (переживать из-за одного слова), далеко идущая подозрительность и нетерпимость к не членам своей группы, безмерная преувеличенность хвалы или поношения, уязвимость для всякой иллюзии, если она льстит себялюбию или групповому эгоизму»¹⁵.

Х. Ортега-и-Гасет сводил, как и И. Хейзинга, кризис западной буржуазной цивилизации, в том числе искусства, к феномену «омассовления». В целом концепция пессимистична: с помощью термина «пуерилизм» он описал кризис праздника и праздничности, возникший в Европе еще в XIX в. Праздник, действительно, всегда был связан с игрой; утрата праздником игрового элемента или превращение этого элемента в «фальшивую игру» самым ущербным образом сказывается на его содержании. Если иметь в виду не просто игру, а именно праздничную игру, то она обязательно связана с комическим — важнейшей эстетической и социальной категорией, что придает ей — в ряду многих других типов игры — свое особое содержание.

Оптимистический вариант праздничной концепции содержит работа Х. Кокса «Праздник шутов»¹⁶.

Вакуум праздника, образовавшийся в буржуазном обществе, Кокс объясняет развитием, начиная с XVIII века, индустриализации и точного знания, приведшим к материально-техническому прогрессу и вещному изобилию.

Однако основное внимание уделяется самому празднику и его возрождению. Автор исходит из двух антропологических предпосылок: во-первых, из представления о человеке как существе праздничном (*Homo festivus*), а во-вторых, из представления о человеке как мечтателе и творце мифов (*Homo fantasia*). «...Разрушая рутину и открывая человеку прошлое, празднество восполняет его опыт и компенсирует его ограниченность. ...Подавление духа праздничности и фантазии ставит под угрозу социально-истори-

ческое существование человеческого рода, ибо в непрерывно изменяющемся мире праздник и фантазия являются незаменимыми средствами адаптации и обновления»¹⁷.

В молодежном движении, расщепившемся на «хиппи» и «новых левых», Кокс усматривает симптомы возрождения в западном мире духа праздничности и фантазии. Основываясь на этих симптомах, он строит концепцию, цель которой — избавить от искушения эскапизмом одних и насилием — других, ведь праздник — это повод для выражения чувств, которые в обычных условиях или подавляются, или игнорируются.

Предложенная ретроспекция позволяет выделить следующие модели праздника: мифологическую, антропологическую, социальную и игровую. Все модели отличаются в понимании природы праздника настолько, что возникает вопрос: возможно ли создать единую систему праздника?

Вывод о невозможности создать единую универсальную модель праздника я аргументирую следующим образом:

1. Прежде всего, время, затраченное на создание, вернее на «несоздание» модели. Первый интерес к этому феномену, точнее к его неоднозначности в социальной сфере и влиянию на нее, обнаружили и обнародовали древние греки — Платон и Аристотель. *Прошло более 2-х тысячелетий и до сих пор*, несмотря на живой интерес к празднику и многочисленные исследования в этой области (и в сфере социологии, и культурологии, и этнографии, и философии, и др.) *универсальной модели праздника создать не удалось*.

2. Согласно Платону, праздник — это, прежде всего, вид свободного времяпрепровождения¹⁸. По Аристотелю, который анализировал значение праздности в жизни человека, праздность есть свобода, а свобода есть начало всех начал человеческой жизни¹⁹. *Но свобода — это то, что не ограничено по своей сущности, т. е. унификации не поддается*.

3. Естественно, начиная исследование феномена, использовать уже разработанный инструментарий. Даже в рамках доступной методологической литературы (о празднике, на самом деле, ее не так уж и много)²⁰ мне не удалось создать что-то типа «краткого словаря праздника». Авторы различных концепций вводили новые его характеристики, постоянно расширяя понятийный аппарат, что *свидетельствует о многозначности и динамичности данного феномена*.

4. Неисчерпаемость праздника вижу и в следующем: одна из версий происхождения праздника — вместе проживать радость, т. е. сорадоваться как в удачах, так и в неудачах. *Эмоция радости унификации не поддается, каждый человек ее проживает индивидуально*. Предмет радования может быть один, но сама эмоция неповторима, как и человек.

5. Учтем и тот факт, что некоторые праздники могут иметь официальный, торжественный характер, где все, буквально, «пропитано» требованиями этикета, и эмоции должны быть «закрытыми». Даже в этом случае, смею утверждать: сколько людей участвует в процедуре, столько и праздников проживается одновременно, ведь каждый проживает ее индивидуально, в зависимости от воспитания, образования, состояния здоровья, настроения праздновать. *Человек (подчеркиваю, всякий!) в силу уникальности как бы «преломляет» праздник на свой лад, что доказывает разнообразие форм празднования*.

6. И еще немаловажный, по моему мнению, аргумент в защиту «свободоносности» праздника, что сказывается и на неудачной попытке его универсализации: праздник — слишком привлекательное средство управления обществом, оно выигрышнее в некоторые моменты, чем технологии устрашения. При этом праздник равновелик по результатам, а в некоторых ситуациях более эффективен, чем техники устрашения²¹. Так как властные структуры необходимо нуждаются в управлении праздником как средством, в свою очередь, общественного управления, то полагаю, что рекомендации исследовать данный феномен имеются. Отсутствие завершенных работ в этом ключе, скорее всего, является *свидетельством системной сложности, так сказать, «несхватываемости» праздника*.

7. Имею основания полагать, что *и развивается праздник индивидуально*: праздничное настроение подобно цепной реакции захватывает участников. Проведу аналогию: в веществах, где «решетка» взаимодействий по цепи элементарных составляющих предсказуема (в силу их подобия) и процесс управляем, за развитие праздника мы не можем ручаться с таким же процентом успеха. Праздник может «споткнуться», измениться в развитии на любом из его участников, особенно, если они не ангажированы или специально не подготовлены организаторами праздника. Желаемого — «в унисон стучат сердца» — добиться крайне сложно. Практически

невозможно без колоссальной предварительной работы. И речь идет не только о самой процедуре праздника, вся подготовка гораздо шире. Речь идет и о стандартизации воспитания, и о прозрачности образования, и о формировании культуры питания (особенно актуально для России) и пр. Даже при такой подготовке *предсказать его развитие с высокой степенью вероятности нельзя*, и именно поэтому на праздниках всегда присутствуют охранительные органы, прослеживается система процедур далеко не праздничного, но фискального, упреждающего, запрещающего характера, что оправдано.

Приведена лишь часть аргументов. Полагаю, что и они достаточно весомы и дают мне право утверждать, что всякий праздник, по сути, есть «территория свободы» или феномен со столькими степенями свободы, что описать его избыточным количеством переменных не представляется возможным, а это, как известно, является одним из ключевых условий научного моделирования.

Примечания

¹ Цит. по: Кокс, Х. Праздник шутов: Теологический очерк празднества и фантазии (реферат. излож. И. Б. Роднянской) // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М., 1976. С. 142.

² Мазаев, А. И. Праздник как социально-художественное явление. М., 1978. С. 4.

³ См.: Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I–III. М., 1869.

⁴ См.: Веселовский, А. Н. Румынские, славянские и греческие колядки. М., 1883; Аничков, Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I–III. СПб., 1903; 1905.

⁵ См.: Миллер, В. Ф. Русская масленица и западно-европейский карнавал. М., 1884.

⁶ Пиотровский, А. Театр. Кино. Жизнь. Л., 1969. С. 178, 181.

⁷ Там же. С. 179.

⁸ См.: Пропп, В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

⁹ Чичеров, В. И. Зимний период русского сельскохозяйственного календаря XVI–XIX веков. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

¹⁰ См.: Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М., 1990.

¹¹ См.: Маркс, К. Антицерковное движение. Демонстрация в Гайд-Парке // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 11.

¹² См.: Сиземская, И. Н. Человек и труд: условия гармонии и развития // Социально-философский анализ общественного производства. М., 1981.

¹³ Huizinga, J. Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur. Haarlem, 1968. (Дается в переводе В. Ошиса).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Сох, Н. G. Feast of fools. A theological essay on festivity and fantasy. Harvard: Harvard univ. press, 1969.

¹⁷ Цит. по: Кокс, Х. Праздник шутов... С. 118.

¹⁸ См.: Мазаев, А. И. Указ. соч. С. 19.

¹⁹ Этика Аристотеля. СПб., 1908. С. 192. Цит. по: Мазаев, А. И. Указ. соч. С. 20.

²⁰ См.: Бенифанд, А. В. Праздник, сущность, история, современность. Красноярск, 1986; Генкин, Д. М. Массовые праздники. М., 1975; Мазаев, А. И. Указ. соч. и др.

²¹ Соображения по этому поводу более подробно я излагаю в книге «Дискурсы праздника: власть и свобода», которая в настоящий момент готовится к изданию. Некоторые материалы из нее уже опубликованы в виде статей: Жизнь как право на страх? // Среднерус. вестн. обществ. наук: науч.-образоват. издание. 2010. № 1–2 (14). С. 15–20; Власть: между смехом и страхом // Вестн. ЮУрГУ. 2010. № 8 (184). Вып. 14. Сер. соц.-гуманитар. наук. С. 124–128; Праздник по Марксу. Очень серьезно // Вестн. Моск. ун-та МВД России. 2010. № 4. Сер. пед. и психол. наук. С. 19–23 и др.