

2. **Матрюхин Г. И.** Наука о книге – основа развития книжной культуры // Проблемы современной книжной культуры. – С. 35–37.
3. **Николаев Н. В.** Книжная культура Великого княжества Литовского : автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – СПб., 1997. – 39 с.
4. **Добровольский В. В.** «Книжная культура» как научная категория // Книга и мировая цивилизация. – М. : Наука, 2004. – Т. 1. – С. 47–49.
5. **Пайчадзе С. А.** Новосибирск – центр региональных исследований в области книговедения // Вопросы краеведения Новосибирска и Новосибирской обл. / под ред. Л. М. Горюшкина, В. А. Зверева. – Новосибирск : Изд-во СО РАН : ОИГГМ, 1997. – С. 27–33.
6. **Васильев В. И.** Исследования по истории книжной культуры как комплексная многоаспектная научная задача // Проблемы современной книжной культуры : материалы «круглого стола» / отв. ред. В. И. Васильев. – М. : Наука, 2003. – С. 5–9.
7. **Васильев В. И.** История книжной культуры: теоретико-методологические аспекты. – М. : Наука, 2004. – 112 с.
8. **Баренбаум И. Е.** История читателя как социологическая и книговедческая проблема // История русского читателя / науч. ред. И. Е. Баренбаум. – Л. : ЛГИК, 1973. – Вып. 1. – С. 5–19.
9. **Баренбаум И. Е.** К вопросу об универсальном определении понятия «книга» // Книга : исследования и материалы / гл. ред. Н. М. Сикорский. – М. : Книга, 1977. – Сб. 34. – С. 5–13.

УДК 316.7 + 398

ОБРАЗ ТРИКСТЕРА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

К. В. Луговой (Новосибирск)

Автор анализирует содержание и смыслы традиционной культуры, ее значение в современном мире, а также особенности развития традиционных компонентов в рамках инновационных культурных тенденций. В статье исследована специфика образа трикстера, содержащего в себе потенциальную возможность трансформации традиции и ее динамического развития. Основными характеристиками образа трикстера, иллюстрирующими его способность выполнять данную функцию, являются способность смены социального статуса, специфическая трюковая поведенческая модель, а также оборотничество. Таким образом, трикстер обладает возможностью изменения реальности традиции и трансформации ее определяющих парадигм.

Ключевые слова: культурная парадигма, традиционная культура, инновационная культура, трикстер, социальный статус.

Луговой Кирилл Владимирович – кандидат исторических наук, доцент кафедры теории, истории культуры и музеологии Института истории, гуманитарного и социального образования Новосибирского государственного педагогического университета.

630126, г. Новосибирск, ул. Виллюйская, д. 28.

E-mail: keer@hotmail.ru

THE IMAGE OF TRICKSTER IN THE SOCIAL-PHILOSOPHIC CONTEXT OF THE TRADITIONAL CULTURE

K. V. Lugovoy (Novosibirsk)

The author analyzes the content and the meanings of the traditional culture, its significance in the modern world, and the special features of the development of the traditional components within the framework of the innovative cultural tendencies. In the article, there is studied the specificity of the image of trickster, which contains a potential possibility of transformation of the tradition and its dynamic development. The main characteristic features of the image of trickster, which illustrate its ability to perform its function, are the ability to change the social status, a specific trick-related behavioral model, and the ability to change its image. Thus, the trickster can change the reality of the tradition and transform its main paradigms.

Key words: *cultural paradigm, traditional culture, innovative culture, trickster, social status.*

Двадцать лет прошло со времени распада Советского Союза, но общий культурный кризис современной России, сопровождающийся актуализацией и политизацией этничности, за истекшие годы не купировался – напротив, он, видоизменяясь, продолжает набирать обороты. Причем характерно это не только для нашей страны. Крах концепции мультикультурализма также политизирует этнические парадигмы в таких социально благополучных государствах, как США, Германия, Франция и др. И здесь, и там этничность неуклонно выходит на передний план инновационной культуры; этнические ценности успешно конкурируют со сложившимися интеграционными схемами и государственными институтами, а подчас и заменяют их.

Указанный феномен настоятельно требует поиска путей выхода из сложившейся ситуации, определения теоретических оснований для решений, способных обеспечить если не окончательное ее преодоление, то, по крайней мере, наиболее безболезненное урегулирование особо значимых для общества проблем. В России данный кризис культуры в значительной степени усугубляется социальной и политической нестабильностью, особенно в национальных автономиях Российской Федерации. Причем опасность сложившейся ситуации значительно возрастает в показательную для современного мира эпоху глобализации, которой, по мнению В. А. Шнирельмана, «неизбежно соответствует культурный кризис, кризис идентичности <...> Происходящее у нас на глазах размывание таких основ идентичности, как язык и культура, способствует переносу центра тяжести на образ этнической истории, и это делает этничность еще более очевидным конструктом, чем это было еще совсем недавно» [1, с. 4]. При этом этничность как конструкт, с одной стороны, опирается на феномен традиции, а с другой – изменяет представления о ней, создавая в итоге представление об актуальной традиционной культуре, определяющей логику и динамику существования и развития каждого «традиционализирующегося» общества.

Что касается нашей страны, то все это делает долгий и зачастую болезненный процесс возрождения традиционных культур российских национальных автономий наиболее надежным и убедительным для самих «традиционализирующихся» этносов средством борьбы с неизбежно растущим политическим национализмом, столь характерным в последнее время для федеральной периферии Российской Федерации. Это, в свою очередь, вынуждает современных исследователей обращать все более пристальное внимание на культуры различных народностей, входящих в состав России, пытаться искать ответы на вопросы о логике и динамике дальнейшего развития нашей страны в этнических традициях, определяющих самобытность данных культур.

Также безусловно актуальным в контексте современного кризиса, казалось бы, устойчивых модернизационных социальных и государственных моделей представляется анализ связей между этничностью и традицией. Связи эти носят преимущественно формальный характер и существуют, прежде всего, в сознании «жертв» кризиса, создавая некое целостное смысловое поле, в рамках которого содержание перетекает от «этничности» к «традиции» и обратно. В итоге, формируется определенная изоморфическая схема, коррелирующие компоненты которой, с одной стороны, существуют сугубо в виртуальной реальности воображаемого, а с другой – функционируют как реально существующие феномены. Возможным это оказывается, во-первых, в силу определенной инертности культуры, а во-вторых, как результат наличия генетической связи, преемственности между традицией и модернизацией. «Тесная связь понятия «культура» с типом общества очевидна. Качественные изменения общественной жизни не могут не отражаться на содержании и формах культуры. Смена одного типа общественных отношений другим в конечном счете, как правило, приводит к смене типа культуры. Но при этом в той или иной мере сохраняются («наследуются») отдельные элементы культур предшествующих эпох» [2, с. 22]. Соответственно, в общем культурном контексте наблюдается эволюционное поступательное движение, выражающееся в феномене модернизации, причем на основании устойчивой взаимосвязи определяющих структур. Но возможно и обратное движение, и из «современных» культурных форм (или опорой на них) могут формироваться «традиционные» культурные элементы, в силу ограниченных возможностей своих носителей с необходимостью воплощающиеся в этнических парадигмах. Этничность, как и традиция, начинает жестко ассоциироваться с миром безусловных и непреходящих ценностей, в частности, религиозного порядка (откуда, например, весьма популярная точка зрения, что все русские генетически православные), а также с принципиальной устойчивостью, стабильностью и, как следствие, бескризисностью. Конечно же, подобный идеальный образ альтернативного настоящего находит все больше сторонников. Возникает новый социальный формат, стремящийся к этничности, и, соответственно, к традиции, как к идеалу, мечте. Что в итоге вынуждает обратиться к исследованию традиции как к источнику «новой социальности», определяющему облик современной культуры.

Кроме того, анализ природы традиции, ее места в общественной жизни имеет практическое значение для организации человеческих отноше-

ний и социального управления, поведения отдельных групп людей и каждого человека. Определение роли традиции в жизни общества дает возможность понять механизмы социализации и инкультурации; без анализа традиции в принципе невозможно понимание сущности и причин инновации в науке, технике, искусстве, языке и культуре. Как справедливо отмечает Н. В. Исакова, «очевидно, что в поле зрения должна быть культура прошлого, изучение ее только и может позволить осуществить проекцию позитивного опыта жизнедеятельности этноса в поле двух других временных локусов» [3, с. 9].

Исследование традиционных этнических культур обычно связано с выявлением компонентов, определяющих устойчивость их специфических черт во времени. И если в современном обществе постулируется, что регулирование большинства сторон общественной жизни происходит на правовой основе, то в доиндустриальную эпоху главным регулятором «в поддержании общества как не-хаоса» [4, с. 130.] выступает традиция. Сам факт организации человеческих общностей в их этническом своеобразии, проявляющемся на всех уровнях — социальном, политическом, экономическом, нормативно-правовом — в конечном итоге определяется целостностью их мировоззрения. Мировоззренческие нормы закреплены в единой и постоянной системе ценностей и определяют процесс социализации, чем обусловлена непрерывность культурной традиции этноса.

Также имеет смысл отметить, что в социокультурной коммуникации присутствуют, диалектически дополняя друг друга, как механизмы трансляции информации, так и механизмы ее усвоения. Имеется в виду не столько сам процесс социализации, сколько его «сакральное» обоснование. Только так, посредством трансцендентной санкции, могут быть созданы абсолютные мотивации и поддерживаться престиж собственной культуры. Только в категории «священного» каждым членом общества будут приняты нормы «мирского» в качестве личной ценности, и будут защищены от компрометации со стороны иных культур. Можно утверждать, что диахронная трансляция культурно значимой информации этноса зависит от таких условий социализации индивидов, в которых бы исключались (или значительно ограничивались) возможности переоценки традиционных ценностей, что сделало бы невозможным само существование традиции. То есть усвоение индивидом каждой единицы культурно значимой информации собственного традиционного социума возможно только в процессе социализации в «сакральной» проекции существующего порядка. Соответственно, традицию следует рассматривать через ее сущностные характеристики, определяющие именно такое ее функционирование.

Подобной базовой и очевидной характеристикой традиционной культуры будет «стабильность» или «устойчивость», являющаяся главным источником ее притягательности для представителей культуры инновационной. С субъективной точки зрения, с позиции носителей традиции, она неизменна. Соответственно, действующие механизмы традиционной культуры можно условно разбить на две группы: обеспечивающие стабильность в рамках диахронной трансляции эффективных поведенческих моделей, и адаптационные, способствующие безболезненному включению нового

опыта в имеющийся контекст и трансформации «нового» в «старое». Но такое представление о традиционной культуре откровенно однобоко и не дает о ней сколько-нибудь целостного представления. Поскольку помимо такого магистрального понятия, как «устойчивость», для традиции характерно и в достаточной степени осознаваемое представление о динамическом развитии, лежащее, соответственно, на культурной периферии, но, тем не менее, косвенным образом также определяющее логику ее функционирования. Это представление, в силу маргинальности, находит свое отражение в маргинальных же образах и персонажах мифологических и героико-эпических текстов и воплощается прежде всего в сложной и амбивалентной фигуре трикстера.

Трикстер («трюкач») в гуманитарных исследованиях XX в. обычно понимался как «избыточный» и «недоразвитый» персонаж, чья социализация застопорилась где-то на начальной стадии, в силу чего он не встраивается в общую социальную схему и оказывается принципиально за ее пределами. Что, в конечном счете, и определяет все его поступки, характеризующиеся стихийностью, и, соответственно, непредсказуемостью. В этом отношении показательна мысль П. Радина, одного из первых исследователей образа трикстера: «Его действия носят бессознательный характер, его ум – ум ребенка... Он только и может, что причитать: «Что же я наделал!» [5, с. 192]. Избыточность трикстера здесь – это избыточность даже не ребенка, занимающего пусть специфическую, но свою социальную позицию, а животного, никакой социальной позиции не имеющего.

Такая точка зрения, характерная преимущественно для третьей четверти XX в., сегодня представляется откровенно устаревшей, поскольку ограничивает познавательные возможности образа трикстера, а также определяющие его особенности традиционной культуры тесными рамками особенностей человеческой психики. Что, в свою очередь, вынуждает обратиться к другим комплексным особенностям этого многогранного образа.

Одну из самых показательных особенностей подметил тот же П. Радин: «трикстер одновременно предстает как творец и разрушитель, дающий и отвергающий, обманщик и жертва обмана» [5, с. 7]. Но эта важнейшая сущностная характеристика трактовалась лишь как очередное проявление избыточности трикстера, проекцией его стихийности и непредсказуемости. Здесь показательно еще одно замечание П. Радина: «у него нет осознанных желаний. Его поведение всегда диктуется импульсами, над которыми он не властен» [5, с. 7]. В целом же к концу XX в. в науке закрепилось представление, что трикстер – «сниженный» вариант культурного героя, чья стихия – либо неудачное копирование культурно-героических подвигов, либо озорство и удовлетворение «низменных» инстинктов (сексуальных, пищевых и т. д.), связанных с нарушением социально-структурирующих запретов. «Когда у культурного героя нет брата, то часто ему приписываются различные проделки, некоторые из них даже являются пародийным переосмыслением его же собственных серьезных деяний» [6, с. 26]. Более того, «у некоторых североамериканских племен мифы о творческих деяниях Ворона, Койота и др. воспринимаются с полной серьезностью и ритуализованы по формам бытования, а анекдотические истории с тем же Вороном и Койотом рассказываются для развлечения» [7, с. 97].

То есть тексты о трикстере представляют собой полную инверсию мифам о культурном герое – как по содержанию, так и по месту в культуре.

Но здесь возникает один существенный вопрос: если основная задача «трикстерских» историй – развлечение, то чем объясняется их поразительная устойчивость в культурном пространстве, широчайшая распространенность (подобные сказания известны всем народам) и структурная идентичность? Причем это касается не только собственно текстов, но и их воплощения на ритуально-действенном уровне, поскольку трикстерские манифестации в ритуальных и постритуальных сценариях (скоморохи, театр Петрушки и др.) также характерны для всех народов и культур. При решении этого вопроса можно выделить несколько магистральных направлений.

Во-первых, уже упоминавшееся и традиционно выделяемое в научной литературе «перетягивание» трикстером на себя функций культурного героя. Но здесь, если игнорировать сложившееся представление об избыточности этого персонажа как его сущностной характеристики, обращает на себя внимание категорическое несоответствие трикстера базовой традиционной системе ценностей, воплощаемой в концепции социального статуса. Социальный статус – важнейший параметр традиционной культуры, основа коммуникативной реальности, в силу чего ему отводится центральное, парадигматическое место. Трикстер же, реализуя взаимоисключающие поведенческие модели, креативную и деструктивную, нарушает целостность традиции, вступая в противоречие с ее мировоззренческими основами. И это при том, что в традиционной культуре, как показывают многочисленные исследования, нет ничего лишнего, в ней все подчинено конструированию монолитной картины мира, обеспечивающей выживание социума. Чем обусловлено такое нарушение (даже разрушение) традиционных нормативов? Едва ли только потребностью в развлечении.

Для трикстера переход от креативного сценария к деструктивному и обратно – лишь высшее воплощение общей парадигмы, воплощающейся в принципиальной возможности смены своей статусной позиции. Трикстер играет ролями и статусами, как масками; причем во всей мифологической традиции это специфично только для него. Характерно, что в инновационной культуре, «в современной городской ситуации, где все основные культурные зоны перемешаны между собой, свобода «балансирования на грани» и жонглирования различными кодовыми и поведенческими навыками приравнена к know how культурной адекватности» [8, с. 14]. Что неслучайно, поскольку трикстер, «застрявший между статусами», воплощает в себе своеобразный инновационный компонент традиции, уникальный в своем роде, но специфичный для традиционной культуры как таковой.

Во-вторых, обращает на себя внимание механизм действий трикстера, обычно характеризуемый как «трюк». Но трюк – не только и не столько фокус; это, скорее, отражение специфического трикстерского *modus operandi*, посредством которого трикстер достигает поставленной цели. По справедливому замечанию Е. С. Новик, «симметричными оказываются не только предикаты трюка, но и нарративное развертывание сюжета по принципу «трюк – контртрюк», при котором трикстер и антагонист

меняются ролями» [9, с. 141]. Но цели трикстера, когда он посредством трюкачества добивается (или не добивается) желаемого, опять-таки являются частным случаем более широкого смыслового поля, в рамках которого трикстер, жонглируя своими статусами, производит операцию по изменению статусной позиции своего антагониста. «Игра трикстера строится с учетом точки зрения антагониста, его интересов, целей и способов действовать. Именно в его глазах трикстер стремится предстать как способный оказать услугу, помочь добыть объект или осуществить угрозу» [9, с. 147–148]. То есть то, что для трикстера – лишь «фокус», для окружающих – смена реальности, когда их статус сначала оказывается ниже, чем у трикстера (трюк), потом возвращается в исходную позицию (контртрюк), затем снова опускается (следующий контртрюк), и т. д. Но трикстерское «игровое пространство» для его антагониста, являющегося «нормальным» персонажем традиционного текста, каждый раз выступает в качестве истинной реальности, изменяемой трикстером по своему желанию.

И наконец, в-третьих, можно выделить такую частную, но значимую черту трикстера, как оборотничество. Он единственный во всей мифологической традиции способен менять облик (оборотничество «нормальных» персонажей, таких Зевс, Индра и др., можно не принимать в расчет, поскольку здесь в них проявляются трикстерские рудиментарные характеристики); то есть ему доступна возможность изменения раз и навсегда закрепленной за каждым мифическим героем «базы данных».

Итак, функция трикстера в традиционной культуре, объясняющая универсальность этого образа и его повсеместное распространение, заключается в возможности трансформации реальности. Именно в нем заключена идея развития традиции, потенциал ее эволюции от безусловно закрепленных норм к чему-то иному. Трикстер, по выражению Л. Абрамяна, ищет свой шанс на необщих, «кривых», отличных от общепринятых путях [10, с. 72]. Необходимость подобной трансформации носителями традиционного мировоззрения не осознается как безусловная, в силу чего образ трикстера принципиально маргинален и периферичен культуре, но речь идет именно о возможности, реализуемой исключительно при невозможных обстоятельствах. Каких именно, культурой не рефлексировается, но в случае негативных перемен именно в трикстере традиция видит надежду на адекватный ответ любым вызовам, реальным и воображаемым.

Соответственно, образ трикстера оказывается востребованным и в современном социальном контексте, характеризуемом, как уже говорилось, актуализацией этничности, опирающейся на традиционные парадигмы. Трикстерская модель поведения в политической реальности, особенно в реальности этнополитической, находит искомый отклик в среде «традиционализирующихся» культур, что, в свою очередь, предполагает выстраивание адекватных коммуникативных схем, учитывающих, помимо прочего, еще и этот фактор.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Шнирельман В. А. Этногенез и идентичность: националистические мифологии в современной России // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 4. – С. 3–12.

2. **Ханаху Р. А.** Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ). – Ростов-н/Д, 2001. – 192 с.
3. **Исакова Н. В.** Культура и человек в этническом пространстве: этнокультурологический подход к исследованию социальных процессов. – Новосибирск, 2001. – 344 с.
4. **Арутюнов С. А.** Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М. : Наука, 1989. – 247 с.
5. **Радин П.** Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи. – СПб. : Евразия, 1999. – 288 с.
6. **Михайлин В.** Тропа звериных слов: пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. – М. : Новое лит. обозрение, 2005. – 540 с.
7. **Мелетинский Е. М.** Культурный герой // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 25–28.
8. **Мелетинский Е. М.** Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. – М. : Наука, 1979. – 228 с.
9. **Новик Е. С.** Структура сказочного трюка // От мифа к литературе. – М. : Изд-во РГУ, 1993. – С. 139–153.
10. **Абрамян Л.** Ленин как трикстер // Современная российская мифология / сост. М. В. Ахметова. – М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2005. – С. 68–89.

УДК 159.9 + 72

КОМПЕТЕНТНОСТНЫЙ ПОДХОД К ПОДГОТОВКЕ АРХИТЕКТОРА НА ОСНОВЕ РАЗВИТИЯ КРИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Н. В. Багрова (Новосибирск)

В статье, в рамках описания методологических проблем проектирования основных образовательных программ нового поколения при профессиональной подготовке архитекторов, анализируется возможность разрешения противоречий путем интерпретации эйдетической основы и целеполагания образовательных программ с позиций развития критического мышления.

Ключевые слова: проектирование основных образовательных программ подготовки архитекторов, компетентностный подход в профессиональной архитектурной подготовке, критическое мышление.

THE COMPETENCE APPROACH TO THE EDUCATION OF THE ARCHITECT BASED ON THE DEVELOPMENT OF CRITICAL THINKING

N. V. Bagrova (Novosibirsk)

In the article, in the context of description of the methodological problems of designing the new-generation, basic educational programs for architects, there

Багрова Наталья Викторовна – кандидат культурологии, первый проректор Новосибирской государственной архитектурно-художественной академии.

630099, г. Новосибирск, Красный проспект, д. 38.

E-mail: a2000407@yandex.ru