

## ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРАЗДНИК: КОНЦЕПТ И КОММУНИКАЦИЯ

*А.И. Щербинин*

*Национальный исследовательский  
Томский государственный университет*

**Аннотация:** В статье предметом анализа выступают коммуникативные свойства политических праздников: повторяемость, символичность, образность и т. д. Этими свойствами обусловлены главные функции политических праздников: проекция современных ценностей на прошлое, воспроизводство последовательности исторических событий и легитимация на этой основе существующего политического порядка и идентичности. Анализируя политическую реальность в современной России, автор обращает внимание на «дефицит праздничного», обусловленный противоречием между зарождающейся национальной идентичностью россиян, и неадекватным выражением символики «рождения нации» в существующих политических праздниках.

**Ключевые слова:** политический праздник, политическая литургия, символы и ценности в политике, символическая политика, политическая коммуникация.

### *Праздник и пустота*

Такое массовое и заметное явление, каким является праздник, не могло не привлекать интереса исследователей общества. Уже в древней Греции появилась особая наука о праздниках — зортология. Но, скорее всего, это было технологическим прочтением праздничного феномена и использованием жрецами определённых закономерностей в интересах правящего класса той поры. Сама по себе природа праздника так и остаётся загадкой, несмотря на приличное количество исследований, прямо или косвенно касающихся данной проблемы. Особенность большинства подобных работ заключается в том, что они рассматривали (и рассматривают до сих пор) праздник как социальный институт, «нагруженный» нормами, ценностями, ритуалами. И фактически вне исследовательского поля остаётся коммуникативная природа праздника.

Один из классиков мировой социологии Фердинанд Тённис, противопоставляя *Gemeinschaft* (общность) и *Gesellschaft* (общество), писал: «Всякая доверительная, сокровенная, исключительно совместная жизнь... понимается как жизнь в общности. Общество это публичность, мир. В общности со своими близкими мы пребываем с рождения, будучи связанными ею во всех бедах и радостях. В общество же мы отправляемся как на чужбину»

[Тённис 2002: 10]. Противопоставляя «подлинную совместную жизнь» в общности «преходящей и иллюзорной» в обществе, Ф. Тённис, даёт нам возможность наметить ту канву, по которой будет выстраиваться авторское понимание коммуникативной природы праздника. В основу избирательного (*ad hoc*) прочтения мы положим более древние и органичные черты сообщества типа *Gemeinschaft*. Именно оно имеет тенденцию прорываться в отчуждённую природу общества — *Gesellschaft*, восстанавливая социальную гармонию. Одной из форм такого прорыва и являются праздники.

В этой связи есть необходимость обратиться к этимологии слова «праздник». Польский социолог Казимеж Жигульский, занявшись данной проблемой, обращает наше внимание на то, что в западноевропейских языках корень обозначения праздника лежит в латыни — *festum* или *dies festi*, праславянский же корень *prozdny* означает «не занятый», «пустой», «порожний» [Жигульский 1985: 28]. Не останавливаясь подробнее на этимологических деталях, отметим важную исследовательскую интенцию, скрытую в непрезентабельной, на первый взгляд, славянской (русской) расшифровке столь возвышенной смысловой нагруженности, которая придаётся празднику. Дело в том, что «пустота» в обществе не является чем-то отрицательным. Это состояние стало предметом особого изучения Виктора Тэрнера. Объясняя свое понимание коммунитас, Тэрнер приводит притчу Лао-цзы о бесполезности спиц и ступицы в колесе, если в его центре не будет пустоты. Тэрнер пишет: «Коммунитас с её неструктурным характером, представляющая „самую суть“ (ср.: оценку *Gemeinschaft* у Тённиса. — А.Щ.) человеческой взаимоотношенности (то, что Бубер назвал *das Zwischenmenschliche*), можно было бы вообразить в виде „пустоты в центре“, которая тем не менее необходима для функционирования структуры колеса» [Тэрнер 1983: 197–198]. И ещё. Тэрнер обращает внимание читателя на немаловажное для нас свойство коммунитас: «Дело в том, что коммунитас обладает экзистенциальными качествами, в ней человек всей своей целостностью взаимодействует с целостностями других людей» [там же: 198]. Таким образом, в данном состоянии общества преодолевается видовая ограниченность «человека частичного», связанного социальными статусами, коммунитас возрождает его родовую сущность. Коммунитас, прорываясь «через щели структуры», отменяет нормы последней и, что для нас важно, «сопровождается переживаниями небывалой силы» [там же].

Разумеется, переход от одного состояния к другому, не может не вызвать сущностных количественных и качественных изменений. Более того, «максимализация коммунитас влечёт за собой максимализацию структуры, каковая, в свою очередь, порождает революционные стремления к возобновлению коммунитас» [там же: 199]. То есть речь идёт о важном для нашего исследования маятниковом чередовании, цепи общественных переходов от одной формы коммуникации к другой. И логика исследования приводит В. Тэрнера к изучению обрядов перехода. Здесь он берет на вооружение уже известную концепцию Арнольда ван Геннепа, обосновывавшего своеобразие перехода из одного мира в другой [Геннеп 2002].

Коль скоро речь в данной работе идёт о природе такого явления как праздник, то уместно обратиться к оценке его места в подобных переходах, которую предложил М.М. Бахтин. Праздник — дитя пороговых состояний, переломных эпох: «В эпохи великих переломов и переоценок, смены правд вся жизнь в известном смысле принимает карнавальный характер: границы официального мира сужаются, и сам он утрачивает свою строгость и уверенность, границы же площади расширяются, атмосфера её начинает проникать повсюду» [Бахтин 1997: 10].

В этом смысле речь идёт не просто о смене модели коммуникации, но о том, что сама коммуникация (не статус, не иерархия) становится основой сообщества. Когда Т.Ю. Лебедева открывала свою книгу цитатой французского шансонье Саши Гитри: «Сам Бог создал рекламу, потому что на каждой церкви есть колокола», это было не просто красивым началом или отнесением к христианским истокам понимания корневого слова «коммуна» [Лебедева 1999: 13]. Речь идёт о том, что обладает силой, способной объединить нас в сообщество. И колоко-

ла в истории межличностной коммуникации сыграли одну из главных ролей, являясь катализатором образования праздничного сообщества. Так, заканчивая третью книгу «Собора Парижской Богоматери», Виктор Гюго предлагает читателю соединить говор полумиллионного населения Парижа, ропот реки, шум ветра и хор колоколов на Пасху или Троицу: «И скажите — есть ли в целом мире что-нибудь более пышное, более радостное, более прекрасное и ослепительное, чем это смятение колоколов и звонниц; чем это горнило музыки; чем эти десять тысяч медных голосов, льющихся одновременно из каменных флейт высотой в триста футов; чем этот город, превратившийся в оркестр; чем эта симфония, гудящая словно буря?». Русский современник Гюго этнограф Александр Власевич Терещенко писал о пасхальном Санкт-Петербурге николаевской эпохи: «Россия имеет в году такие торжественные часы, которые наполняют душу благоговейными размышлениями и возносят человека к Творцу вселенной. Это и есть воскресная полночь. Из мёртвого безмолвия, вдруг раздаётся необъятный мир колокольных звуков, быстро перекатывающихся в поднебесном пространстве, и самое небо, кажется, внимает тогда земному празднеству» [Терещенко 1848: 94]. Подобно Гюго, он описывает, как от Казанского собора к Александро-Невской лавре, от неё к Смольному монастырю, Спасу-на-Сенной и т. д., и т. д. перекатывается благовестный звон. Период перехода кончился, после третьего выстрела, прозвучавшего в полночь с Петропавловской крепости, наступает новое состояние: «Невозможно выразить, какое происходит тогда в душе радостное волнение! — Блестит освещением столица, которая, можно сказать, тонет в пожаре огней. Улицы, дотоле пустые, безмолвные и мёртвые, покрываются народом; перекатный гул колоколов, шум, грохот от бесчисленных экипажей, одним словом, куда не обратите свои глаза, всё высказывает необыкновенный день праздника» [там же: 96]. Стоит принять во внимание не только то, что невербальная коммуникация (колокольный звон) оформляет новые отношения, но и то, как из пустоты, безмолвия, мёртвого состояния происходит переход не просто к жизни, но, что важнее, к жизни яркой, ликующей.

Рассматривая праздник как «временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике и отмечаемый как некое институционализированное действие, В.Н. Топоров, подчёркивает, что он противопоставлен обычным дням — будням [Топоров 1994: 329]. Топоров считает, что такая оппозиция несущественна, вторична. Ещё раз подчеркнём — в этом специфика институционального подхода к оценке праздника. На наш же взгляд, противопоставление праздничных дней будням важно, так как это подчёркивает особую сакральность праздника в противоположность профанному течению времени. Именно данная сакральность, как отмечает сам Топоров, связывает праздник с его первопричиной. Сами праздничные, «порождение» дни олицетворяют мифическую пустоту, связанную с началом отсчёта нового времени — это критический момент, связанный с лиминальным (по Тэрнеру) состоянием общества накануне «чуда первого творения». И в этом плане все остальные праздники, так или иначе, соотносены с главным, воспроизводимым в особое время, с максимально точной достоверностью, на специально отведённом пространстве.

Возвращаясь к коммуитарной основе праздника, мы можем провести связующую линию, которая соединяет взгляды В. Тэрнера с более ранними произведениями психологов и антропологов, посвящёнными проблемам толпы и массы. Подобный подход лишь внешне напоминает искусственную натяжку, поскольку все, кто писал, опираясь на работы Г. Лебона и Г. Тарда, учитывали и состояние праздничной массы. Таким образом, в продолжение дихотомии Тённиса, или противопоставлении структуры и коммунитас у Тэрнера, мы делаем следующий шаг, утверждая, что масса (толпа), как особый тип общности составляет основу праздника — одного из проявлений состояния коммунитас.

Исключительную важность в оценке этой стороны праздника имеет точка зрения Э. Канетти. Одну из ипостасей массы он называл праздничной массой. Она рисуется антропологом на фоне изобилия продуктов и людей, которые «именно для таких моментов и живут, и

сознательно к ним стремятся. Люди, в обычной жизни чуждые друг другу, торжественно и целыми группами приглашают друг друга на угощение. Прибытие новых групп отмечается особо, оно резко и скачкообразно повышает общее возбуждение. Во всем сквозит ощущение, будто всеобщее удовлетворение от этого праздника гарантирует другие, последующие. Ритуальные танцы и драматические представления напоминают о прежних событиях такого же рода. Праздник этот — часть традиции. Упоминание основателя праздника — будь это мифический отец всех благ, которые тут в изобилии... речательство того, что традиция не угаснет, праздники будут повторяться. Праздники *призывают* новые праздники, и благодаря плотности вещей и людей приумножается жизнь» [Канетти 1997: 71–72].

На время оставим размышления Канетти и посмотрим, что даёт повторяемость праздников. Обратимся в этой связи к работе С. Московичи «Век толп». Анализируя труды по коллективной психологии Г. Лебона, Г. Тарда, З. Фрейда, Московичи поднимает проблему критического, осознанного мышления индивида и бессознательно-автоматического действия массы. «Мышление индивидов было бы мышлением *критическим*, то есть логическим, использующим идеи-понятия в большинстве своем абстрактные... Напротив, мышление толпы было бы *автоматическим*. Над ним господствуют стереотипные ассоциации, клише, глубоко сидящие в памяти. Она пользуется конкретными образами». И вот здесь очень важно замечание Московичи: «Мышление толп — это всегда мышление уже виденного и знакомого» [Московичи 1996: 130–131]. То есть, в толпе возникает нечто, возвращающее человека к его первобытному состоянию, эмоциям, видениям, образам. И праздники, в частности, играют роль медиатора между современностью и архаикой. Эта линия коммуникации не просто востребована, она более эффективна, нежели попытка реконструкции прошлого логически мыслящим индивидом. «Без всякого намерения с его стороны в его памяти возникают образы и впечатления прошлого», — пишет у же в работе «Машина, творящая богов» Московичи, приводя в пример образы взятия Бастилии или освобождения Парижа в 1944 г., образы Наполеона и де Голля, — «как если бы он был современником этих событий... как если бы он их знал» [Московичи 1998: 86].

Так что же происходит с индивидом в подобном состоянии? Московичи, опираясь на методологически важную работу Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», даёт нам основу для дальнейшего прочтения коммуникативных особенностей праздника. Во-первых, индивид, включенный в ритуальные действия, слившийся с толпой, воспринимает именно эти ритуалы, а не структурированное общество с его повседневными регламентами и отчуждённостью, «позвоночным столбом и идеалом всех движений». Именно ритуалы, а не назидательные и надзирающие институты, как ни парадоксально, «объясняют сущность социального порядка, а также его устойчивость». И в этом кроется, на наш взгляд, особая социализирующая эффективность праздников. Во-вторых, «каждый включается целиком», узы группы становятся теснее, снимая проблемы межличностных и межгрупповых барьеров коммуникации. В-третьих, в этом состоянии не только обновляется «чувство принадлежности к обществу», но и меняется сама личность «как если бы человек приобрел новые качества и стал другим» [там же: 83–86]. Практически об этом же писал и К.Г. Юнг, отмечая, что в человеке в состоянии идентификации с другими происходят изменения (правда, непродолжительные), в нашем случае на период празднования: «...Если я чувствую, что эта толпа представляет собой великое и удивительное единство, то я — герой, возвышающийся вместе с группой. Когда же я снова один, то обнаруживаю, что являюсь господином таким-то, живущим на такой-то улице, на третьем этаже. Я также нахожу, что это восхитительная штука, и я надеюсь, что завтра это произойдёт опять, и я смогу ещё раз почувствовать себя в роли целой нации, что приятнее, чем просто быть мистером X» [Юнг 1996: 265]. Естественно, что «мистер X» будет ждать повторения этого необычайного превращения, возвышающего его над обыденностью.

Итак, для праздников характерна не только гипнотизирующая образность, но и повторяемость. «Повторяемость обладает особым качеством превращать идею-понятие в идею-действие. Абстрактное содержание первой переходит в конкретное содержание второй. Для того, чтобы стать общедоступными, доктрины и теории должны отказаться от того, что составляет их отличительную особенность: цепочки рассуждений, строгости языка... Парадоксально, и на это стоит обратить внимание, что сами места, где их собирают или где они устраивают манифестации... то есть те места, где их лидеры, якобы желают проинформировать и проинструктировать их, совершенно противоречат своему назначению. В этих местах есть всё, чтобы производить внушающее воздействие и слишком мало для рассудочного. Толпы могут здесь слушать выразителей их чаяний, видеть их и друг друга, возмущаться, восторгаться и так далее — всё, что угодно, только не размышлять, поскольку они низведены до уровня элементарного мышления и простейших чувств. Для того, чтобы прижиться на этом уровне, идеи обязательно должны упроститься, факты или их содержательная наполненность — сгуститься, приняв образную форму... Сведённые к нескольким элементарным предложениям, часто и долго повторяемые, они воздействуют на глубинные мотивы нашего поведения и автоматически его запускают. Именно такова функция лозунгов, призывов, выраженных в наиболее краткой форме» [Московичи 1996: 137–138]. Столь пространное цитирование необходимо, чтобы показать, что, действительно, мышление, вырабатываемое с помощью архаической механики праздников, является автоматическим, нечувствительным к противоречиям реальной жизни, напротив, его жизненность обусловлена повторяемостью и символичностью. И это активно используют политики.

### *Праздник и политическое*

Исходя из вышесказанного, напрашивается скорый вывод о том, что индивид, растворенный в праздничной толпе, утрачивает самую индивидуальность и, следовательно, не соответствует высокому званию Homo politicus. С другой стороны, мы не можем утверждать и то, что «мистеры X», добропорядочные буржуа, «расфасованные» по своим структурным клеткам, одержимые «фобией общения» (С. Московичи), одновременно являются и добропорядочными гражданами. Роже Кайуа замечал, что сегодня праздники, (не без влияния «обуржуазившегося» государства) «как бы растворяются в календаре, как бы поглощаются неизбежной монотонностью и размеренностью жизни. Тогда на смену праздникам приходят каникулы и отпуска. Разумеется, это тоже время траты свободной деятельности, перерыв в регулярном труде — но это фаза разрядки, а не пароксизма. Ситуация обратная по всем показателям: в одном случае все разъезжаются кто куда, в другом — собираются в одной точке. „Вакации“, как показывает уже само их название, образуют некую пустоту, по крайней мере замедление социальной активности. Оттого они и не способны удовлетворить индивида. В них нет никакого позитивного качества. Приносимое ими счастье возникает в основном благодаря удалению неприятностей, от которых они отвлекают, обязанностей, от которых они освобождают. Уехать в отпуск — значит прежде всего убежать от забот, наслаждаться „честно заработанным“ покоем. Это означает ещё большую изоляцию от группы вместо сопричастности с нею в миг буйства, в час ликования. Поэтому каникулы и отпуска — это не паводок, а межень в течении социальной жизни» [Кайуа 2003: 243]. «Створки» приватного становятся всё плотнее, и через них трудно проникнуть публичному, т. е. политическому. Итак, тривиальные каникулы не способствуют преодолению пустоты обыденности.

Одновременно «в тираж» выходят символы и надындивидуальные ценности: «В обычном ходе существования они принижены до ранга условных значений и артефактов: ... слово „родина“ — это слово, как и всякое другое, или знамя — это разноцветная тряпка, обёрнутая вокруг палки. На торжествах и праздниках они возвращают себе сакральное значение и становятся, можно сказать, иннервированными» [Московичи 1998: 95].

Следовательно, не являясь политическим в приватном состоянии, человек в праздничной коммуне, соединяя свой внутренний мир с миром внешним (других, прошлого, будущего) способен (коллективно) к политическому творчеству. В понимании Ю. Хабермаса именно публика создаёт коммуникационную среду, в которой происходит «многоголосый процесс образования мнения, где сила заменена взаимопониманием». Политика, обитающая в структурированном сообществе, порождает, как правило, вертикальную коммуникацию, оксюморон под названием «монолог власти с народом». Тогда как именно праздничная масса, в режиме полиалога с себе подобными и диалога с небом, будущим и прошлым восстанавливает историческую справедливость. Она как нельзя лучше соответствует той абстрактной среде, для которой Карл Шмитт вывел свое понятие «политического». Именно праздничная масса, безо всякого сомнения, органично, делит весь мир на друзей и врагов. Причём зачастую именно враг является первичным, а друг вторичным. И речь идёт не только о политически маркированных праздниках, которыми был так богат век минувший, но и о праздниках религиозных, «цеховых». Все они, так или иначе, построены на оппозициях. Стремление слиться со всем миром не отрицает наличия в этом мире зла. А может быть последнее как раз и является самым доходчивым объяснением, почему этого слияния до сих пор не произошло. И это толкает к действию.

Толпу праздничную, любящую, Г. Тард отнёс наряду с толпой ненавидящей к классу действующей, активной. Срединное положение в классификации Тарда «манifestантской» толпы не менее интересно. Действительно, она не застыла в ожидании, как пассивная, но и не сокрушает, не убивает врагов. Она идёт в процессии, несёт символы праздника, кричит лозунги или поёт песни — «... вот приблизительно всё, что они могли изобрести для выражения своих чувств. Но если у них мало идей, то зато они держатся за них крепко и без усталости кричат одно и то же...» [Тард 1998: 286–287]. Очень легко она может превратиться в толпу любящую (и опьянённую своей любовью к кумиру), а равно и в толпу ненавидящую, разожжённую ненавистью к врагу. Нередко эти качества сочетаются. Для сравнения приведу слова из первомайских песен, которые разучивали советские школьники в 30-е годы:

«Выходи на праздник Мая,  
В звонкий солнечный простор,  
Чтобы песня молодая  
Шла врагам наперекор!

[ ] Поднимай знамёна выше,  
Чтоб на всех концах Земли,  
Как пожар над вражьей крышей,  
Зори майские взошли.

Пусть фашист грозит прикладом,  
Ощетиня сталь штыков,  
Май пройдем по баррикадам  
В красном зареве костров». [ ]  
(С. Островой. Вставай, пионерия).

«Над нами просинь неба полуденного,  
Румяный свет струится нам в лицо.  
Мы армия ребят многомиллионная,  
Резерв отважных ленинских бойцов.

Вперёд! Пора!  
Эй, флаги, взвейтесь рея!  
Расти, расти, знамен багряных рой!  
У стен Кремля на мрамор мавзолея  
В шинели серой всходит рулевой!

[ ] Сегодня мы напористы как ветер.  
Он слышен всюду — топот наших ног.  
Ни блеск штыка, ни свист фашистской плети  
Не сдержит наш стремительный поток». [ ]  
(И. Воробьева. Первомайская пионерская).

Это по коммуникационным каналам, ориентированным вовне — на вождей и врагов. Внутри же праздники конструируют «социальный мир, социальное единение...», когда всякое разногласие сглаживается одним общим желанием, желанием видеть друг друга, соприкасаться, симпатизировать друг другу, этот мир, единение суть продукты не менее драгоценные, чем все плоды земные, чем все предметы промышленности» [Тард 1998: 288]. Именно Тард разглядел в праздниках функцию, названную им «производительностью». Он подчёрки-

вал наиболее эффективную компенсаторную социальную роль этих праздников. К примеру, советская система, а равно и французская после Великой революции, ограниченные долгие годы и в изобилии промышленных товаров, и «плодов земных», весьма быстро научились производить праздники, которые «...содействовали сотканию и скреплению социальных уз» (Г. Тард), а это было очень важно, как на первых порах становления системы, так и для её поддержания. И это был спасительный канал по переходу от достаточно эфемерного политического к реальной институциональной, и добавим, легитимной политике. «Соединяйте людей, — говорил в своем докладе Конвенту Максимилиан Робеспьер, — вы сделаете их лучшими; потому что в обществе люди стараются нравиться друг другу, а нравиться они смогут лишь тем, что достойно уважения. Придавайте их собранию какой-нибудь важный моральный или политический повод, и вместе с удовольствием во все сердца проникнет любовь к достойным вещам, потому что без удовольствия люди не выдаются друг с другом. Человек — величайший предмет, существующий в природе, и великолепнейшее из всех зрелищ — это зрелище собравшегося великого народа... Устройте общие и особо торжественные празднества для всей Республики; организуйте частные праздники для каждой местности, чтобы они были днями отдыха и заменили бы то, что уничтожено обстоятельствами». И продолжал, говоря именно о роли праздников в формировании ценностей: «Пусть все они (праздники — *А.Щ.*) стремятся пробудить благородные чувства, составляющие прелесть и украшение человеческой жизни, восторженную любовь к свободе, любовь к отечеству, уважение к законам; пусть память о тиранах и изменниках предаётся на них поношению; а память героев свободы и благодетелей человечества получает должное воздаяние общественной благодарности; пусть черпают свой интерес и свои наименования в бессмертных событиях нашей Революции и в самых дорогих и священных нашему сердцу предметах; пусть они будут украшены и отличены эмблемами, соответствующими их специальной цели; пригласим на наши праздники природу и все добродетели» [цит. по: Тьерсо 1917: 145].

Таким образом, мы подошли к проблеме не только осознанной необходимости конструирования социальной реальности, коей, как мы выяснили, является праздник, но и новой социальной реальности в масштабах всей страны. Вслед за Альфредом Шюцем, и, безусловно, Питером Бергером и Томасом Лукманом сегодня многие исследователи пользуются научным конструктом «конструирование социальной реальности». Не вдаваясь в теоретическую специфику социологии знания, к которой относится данное словосочетание, рассмотрим, как праздники, отвечающие родовой сути человека, создают новые отношения, наделяют смыслом дотоле «пустые» институты. Тем самым нам хотелось бы избежать прямого обвинения в том, что всё вышесказанное есть не что иное, как приглашение использовать ещё один из каналов манипуляции.

### *Политический праздник*

Конечно, политические свойства праздника были поняты весьма и весьма давно. К. Жигульский писал о том, что впервые египетские фараоны (III тыс. до н. э.) перевели праздники из сакрально-жреческого инструмента коммуникации в политические [Жигульский 1985: 56–57]. И уже в длинной череде эволюций от аграрных и культовых празднеств на определённом этапе своё прочное место занимают праздники светские, а затем и общегражданские. Среди последних значительную роль получили так называемые коммеморативные (посвящённые воспоминанию о важнейших событиях) — своего рода «праздники памяти». Относящиеся к значимому событию в жизни общества, они актуализировали и конкретизировали циклический характер праздника, будь то праздник по поводу основания государства или его спасения. У некоторых была короткая жизнь, другие отмечались столетиями, соединяя ценности времён минувших и нынешних, связывая звенья истории. Истории, с большой буквы — той, что пишется во «внутреннем учебнике» человека. Этот учебник отличается от официального

компендиума тем, что его восприятие не связано с насилием над эмоциями и разумом личности. В таком учебнике ученику предлагается стать современником изначальных событий, внести свою лепту в почитание истоков и их героев<sup>1</sup>.

В данном случае речь может идти как об укоренённом в традиции регулярно отмечаемом событии, так и о празднике, который режим рассматривает как основу идентификации личности и общества с новой политической реальностью, легитимации. Именно этот аспект интересует нас в большей степени. Не секрет, что каждый режим в той или иной мере, а точнее, в меру своего понимания ценностного и коммуникационного значения праздников регламентирует их количество, определяет основы символических процедур. Так, по мнению Д. Бурстина, «в Соединённых Штатах по-настоящему до сих пор нет национальных праздников. Существует небольшое число федеральных „узаконенных праздников“, определённых президентом и конгрессом, но они распространяются только на округ Колумбия и федеральных служащих, где бы они ни находились. Каждый штат устанавливает свои праздники. Если Новый год, день рождения Вашингтона, День поминовения, День независимости, День труда, День ветеранов (примирения), День благодарения и Рождество — что исчерпывает список официальных национальных праздников — обычно соблюдаются в каждом штате, происходит это потому, что в каждом из них отдельно принят соответствующий закон. В дополнение к этим праздникам, по которым решения штатов совпадают, имеется, по крайней мере, 50 других дней, признанных в качестве официальных или общественных праздников в одном или более штатов. Они отличаются большим разнообразием целей и содержания, к ним относятся (среди прочих) День древонасаждения, Страстная пятница, Жирный вторник, первый день поста, день рождения Роберта Ли, день рождения Линкольна, День независимости Техаса, День битвы при Банкер-Хилле, День Колумба, день рождения Натана Бедфорда Форреста, день рождения Эндрю Джексона, день рождения Томаса Джефферсона, День битвы при Беннингтоне, день рождения Хью П. Лонга, День Пуласки, День поминовения конфедератов, День Уилла Роджерса, День генерала Дугласа Макартура, День национального флага и День всех святых. За исключением чисто религиозных праздников, почти все эти празднества отмечают события, которые либо произошли после, либо не были признаны достойными празднования до Гражданской войны» [Бурстин 1993: 475–476].

К числу наиболее интересных образцов относятся режимы, порождённые Великой Французской и Октябрьской социалистической революциями. Именно они и удостоились наибольшего внимания со стороны историков, политологов, культурологов, социологов и искусствоведов, как отечественных, так и зарубежных.

На фоне исключительного внимания государства той поры к политическим праздникам, можно отметить сентенции последующих эпох: «Праздников не стало». Как писала о современной Франции М. Озуф: «Мы сами грезим о празднествах, причём с намерением их воскресить, характерным для ностальгии: дело в том, что у общества, которое интенсивно размышляет над этим вопросом, остались только праздники, замкнувшиеся в тесных домашних рамках или дискредитированные своего рода неофольклором, пекущимся о поддержании лживой коллективной памяти» [Озуф 2003: 19]. И практически за сто лет до этого высказывания ещё один француз Жюльен Тьерсо сетовал на то, что больше нет праздников, на церемонии народ не приглашают, «общественные власти никогда не интересовались этими вопросами» [Тьерсо 1917: 22].

Возможно, это и так — значимые праздники рождаются великими переломами. Неслучайно, как уже отмечалось, и зарубежные, и российские исследователи обращаются к опыту тех времён, безотносительно, пишут ли о политических праздниках или о праздниках вообще. К примеру, они не могут обойти своим вниманием тот факт, что именно политические

<sup>1</sup> По своему смыслу «почитание» (*читать*), как писал замечательный историк русского быта И.Е. Забелин, «образовалось из слова *отчитать*», т. е. «относиться к человеку, как к отцу, воздавать человеку уважение отеческое» [Забелин 1992: 25].



праздники были наиболее эффективным средством идентификации индивида с режимом, а это означало наиболее эффективный механизм легитимации нового строя и социализации граждан.

Почему это важно для переходных состояний общества, когда мы имеем дело с конструированием новой социально-экономической и политической реальности? Потому, что эта новизна создаёт большие проблемы для самих творцов перехода. И не сразу они находят верные поводы и эффективные формы для проведения праздников. Известно, что в советской России на высшем уровне решение о значимости праздников было принято уже 12 апреля 1918 г. «Декретом Совета Народных Комиссаров о памятниках республики», где речь шла, в том числе, и о «великих днях Российской социалистической революции». Но обратим внимание на то, что ещё в 1923 г. «меню» таких праздников было непривычно скудным и вряд ли органично воспринималось населением постреволюционной России:

22/9 января — 9 января 1905 г.

23 февраля — день Красной армии (1918).

24 февраля — Начало революции 1848 г. во Франции (75 лет, — в 1923 г.).

8 марта — Международный день работницы.

12 марта — Февральская революция 1917 г.

14 марта — 25 лет РКП. (1898) 40 лет «Группы Освобождения Труда».

14 марта — День смерти Маркса (1883).

14 марта — Мартовская революция 1848 в Германии.

18 марта — Парижская Коммуна 1871 г.

4 апреля — Ленский расстрел 1912 г.

1 мая — Международный рабочий праздник (с 1889 г.).

5 мая — День рабочей печати.

5 мая — День рождения Маркса (1818).

3–5 июля — Восстание 3–5 июля 1917 г.

2 сентября — Международный юношеский день (9-й в 1923 г.).

7 ноября — годовщина Октябрьской Революции.

Декабрь — Декабрьское восстание 1905 г. в Москве [Революционные праздники... 1923].

Что же касается эффективности форм проведения, то, как свидетельствуют очевидцы, пролетарии, вышедшие на первую советскую демонстрацию 1 мая 1918 г. попросту не поняли футуристической символики, декорировавшей праздничный Петроград. Итак, стояла задача сконструировать прежде всего механику и символику самого праздника, чтобы включить его силы в конструирование новой политической реальности.

Такое конструирование связано с моделированием новых образцов на качественном уровне развития общества, провозглашением ценностей, которые могли бы артикулировать установки инициаторов преобразований. Очевидно, что механизмом конструирования новой реальности в значительной степени выступают иррациональные факторы в мышлении и поведении масс. Фактически конструирование упирается в процесс легитимации «нового порядка» и проявляется в озабоченности правящей элиты проблемами адекватного восприятия массой новых интенций. Речь идёт не просто о радикальном изменении политической культуры (явлении достаточно редком и долговременном), а о конфликте в рамках одной культуры традиционных и инновационных моментов, отражающихся в ценностях. Праздник в данном случае адаптирует цепь разрозненных событий политического перехода к простой и внятной схеме. Более того, эта схема является наглядной и осязаемой. Обществу как бы предлагается вновь пережить данные события. Повторяемость политических праздников, включенность в них слоёв и поколений, не принимавших участия в первособытии (здесь открывается большой простор для социализаторов) — наиболее естественный способ легитимации режи-

ма. Не случайно огромное впечатление на десятки тысяч зрителей в 1920 г. произвела постановка Н.Н. Евреиновым массового действия «Взятие Зимнего дворца».

Постепенно не только упорядочивался «литургический цикл» Советской страны, из которого выпадали незначительные политические события, но и упорядочивалась политическая история. И здесь дело не только в ставших со временем запретными в официальной советской истории именах и событиях. Праздник по своей природе в чем-то сродни актуализированному мифу — он занимается селекцией. Подобно Сократу, призывавшему «рассказывать детям только признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела — руками» [Платон 1994: 140], праздники подходят к истории избирательно. Подобный подход к избранности событий, отмечал американский социолог У. Уорнер, исследуя празднование 300-летия Янки-сити: «Они говорили не только о том, какой объективно была история, но и о том, какой они теперь *желали* бы её видеть и о том, какой они её видеть не желали. То тут, то там они игнорировали трудные периоды прошлого, неприятные происшествия, смущавшие их группы людей; пропускали мимо внимания опасные политические страсти; из больших временных контекстов они выхватывали небольшие фрагменты и пользовались ими для выражения сегодняшних ценностей. Таким образом, они подчас отрицали более широкий поток истории и её вчерашние смыслы или вступали с ними в противоречие, нередко отрекаясь от представлений и ценностей, которые некогда одобряли и почитали» [Уорнер 2000: 121]. Аналогичным образом описывают данную особенность праздника применительно к Французской революции М. Озуф, а к Октябрьской революции С. Малышева [Озуф 2003; Малышева 2005]. Озуф справедливо называет праздники «анналами чувств». Для нас важно то, что исторические события усилиями организаторов праздника должны превратиться, по выражению Уорнера, «в символы, приоткрывшие какую-то часть внутреннего мира причастных к этому людей и нынешние представления и ценности этого коллектива» [Уорнер 2000: 120].

Итак, праздник отбирает необходимые современные ценности и, проецируя их на прошлое, воспроизводит на этой основе необходимую цепь исторических событий, легитимируя тем самым режим. Нужно взять в свои руки прошлое и сделать его необратимым. Способность праздника растягивать время «между двумя направлениями: прямым и ретроспективным» является весьма важным фактором в процессе легитимации нового режима [Озуф 2003: 12]. Бергер и Лукман рассматривают легитимацию как объективацию «второго порядка». И здесь важна не только горизонтальная, но и вертикальная интеграция. Последняя предполагает, что индивид, поэтапно проходя все этапы, сталкивается с проблемой смыслобытия, придающего всем фактам его биографии субъективную значимость [Бергер, Лукман 1995]. Легитимация необходима в момент передачи информационно-исторического материала очередному поколению, потому что именно в этот период происходит разрыв между историческим и биографическим процессом или всему обществу на переломных этапах. И здесь проблема ценностей приобретает ключевой характер. Для человека свойственно искать, как писал М.М. Бахтин, предельную ценность. У одних это простирается до приближения к Богу, у других до сопричастности революции, отечеству. Третьи готовы ограничиться более доступными ценностями. В условиях перехода все механизмы легитимации нацелены на «перезагрузку» ценностно-политических параметров системы. Там, где не хватает устойчивой веры, новый режим компенсирует этот временный дефицит избытком эффективности. С.М. Липсет отмечал, что «в условиях новых государств или послереволюционных государственных устройств законность приходится обретать с помощью наглядно демонстрируемой эффективности. Лояльность по отношению к системе приходится культивировать путём внедрения в сознание различных групп убеждения в том, что новый государственный строй представляет собой наилучшее — или, во всяком случае, превосходное — средство для достижения их целей» [Липсет 1972: 210]. В атмосфере изменения существующего политического режима, основ его легитимности субъект перемен проводит «не только институциональные и организацион-

ные преобразования, но и вносит изменения в нравственность и воспитание, ... создаёт или порождает нового человека» [Эйзенштадт 1999: 45]. И наиболее эффективным каналом конструирования новой реальности через передачу ценностей становятся праздники. Если редуцировать точку зрения Т. де Шардена на количественную и качественную ценность жизни, значение которой зависит от того, насколько широко распространяется её действие и насколько сильно чувство, то праздник является именно тем состоянием, которое независимо от размеров сообщества должно захватить его целиком, дойти до пределов и даже перелиться через край, он порождает, вернее, возрождает старое родовое чувство всеединства.

В этом плане важны не столько привычно понимаемые механизмы социализации, а их немало (от методических указаний по проведению праздников в библиотеках, в школах и детских садах, до разработок, рекомендованных культмассовым отделам, работающим с взрослыми) [см. подробнее: Щербинин 1998]<sup>2</sup>, сколько сама атмосфера праздника, его коммуникационные особенности. Год от года, от праздника к празднику режим накапливает запас прочности, и, наверное, в этом сила праздничной коммуникации, что даже после крушения старого порядка о нём продолжают судить по праздникам.

### *Дефицит праздничного и пустота политического*

За 15 лет, прошедших после распада СССР, мы можем сделать вывод о том, что ни режим Ельцина, ни режим Путина не продвинулись в наделении смыслом политических институтов, пришедших на смену советской системе. Первому было бесспорно безразлично, что думают граждане о новом обществе и государстве, благо инерция «демократической революции» позволяла это делать, производя новые формы коммунитас (митинги, манифестации и пр.). Второй, сосредоточившись на укреплении государственного начала, не видит политического потенциала общества (или опасается его пробудить).

Так или иначе, очевидный дефицит праздников в нынешней российской реальности создаёт впечатление от современного режима, как строя, упустившего возможность устойчивой легитимации и социализации, которую даёт праздник. Однако речь не столько об этом. Последние «революционные» инициативы в «праздничном» вопросе относятся к 24 декабря 2004 г., когда Государственная Дума РФ приняла сразу во втором и третьем чтениях поправки в Статью 112 Трудового кодекса РФ, устанавливающую перечень нерабочих праздничных дней. В том числе был введён новый праздник 4 ноября — День народного единства, и одновременно упразднены 2 мая как нерабочий день, а также празднование 7 ноября (Дня согласия и примирения/Великой Октябрьской социалистической революции) и 12 декабря (Дня Конституции). В соответствии с этим же законом в России установлены новогодние каникулы с 1 по 5 января включительно.

Вытесняя старые праздники, в том числе и межрежимные паллиативы типа «Дня согласия и примирения», политическое руководство страны совершенно не думает ни о вертикальной, ни о горизонтальной коммуникации. И речь даже не идёт о том, что День России монополизирован «Единой Россией». Такое партийное отношение к национальному празднику было и в революционной Франции в её ранний период (описанное М. Озуф) и в послереволюционной Америке (монополизация Дня независимости 4 июля федералистами, изображённая Д. Бурстином). Этот исследователь становления американской социальной истории обращает наше внимание на то, что в дни главного праздника «подтверждалась национальная цель» [Бурстин 1993: 493]. А это значило гораздо больше, чем прославлять Декларацию независимости — американцы вновь задумывались о цели существования страны. В идеале, — как отмечал цитируемый Бурстином Дэниел Уэбстер, — 4 июля мы все — американцы, не смотря на партийную принадлежность [там же: 492]. Однако, пишет сам Бурстин, с конца 80-

<sup>2</sup> С.Ю. Малышева, отмечает, что уже в середине 20-х гг. большевистский режим озаботился связью преподавания истории и обществоведения с «датами красного календаря» [Малышева 2005: 356].

х гг. XVIII века «в течение более чем трёх десятилетий празднования носили хаотический характер, причём разные политические партии проводили собственные мероприятия». И далее «...Федералисты нажили партийный капитал, монополизировав празднования, связывая священное дело революции с противоречивыми проблемами новой Конституции и используя в целом это событие для рекламирования федералистской точки зрения» [там же: 485]. От себя добавлю, что такое «перетягивание каната» совпало по времени с глубоким ценностным кризисом, которое переживало американское общество. 10–20-е годы XIX века ознаменовались атмосферой поголовного недоверия народа к идеалам, целям и ценностям демократии. Сама нравственная атмосфера молодой республики быстро вошла в противоречие с идеалами Американской революции: обман, демагогия, коррупция, культ доллара, манипулирование общественным мнением — вот характерные черты американского политического процесса той эпохи. Как сказал бы Ю. Хабермас, буржуа выступил противником гражданина. Существование американской демократии тогда оказалось под вопросом. Именно в это время возрос спрос на мифологию, объединившую национальную идею с идеей демократии, и образцами выступили именно герои революции. Поэтому смысл праздника, о котором пишет Бурстин, подтверждать национальную цель носил отнюдь не абстрактный характер.

Конечно, «партийность» праздника сужает сферу коммуникации, но в большей степени её эффективность зависит от органичности восприятия нового праздника. В этой связи совершенно нулевым эффектом обладает День народного единства, который, по замыслу организаторов, должен вытеснить не только межумочный День согласия и примирения, но и отбить окончательно ностальгию по годовщине Октября. В качестве аргументов за новый осенний праздник был и такой: в России нет ни одного праздника, связанного с дореволюционной историей. Таким праздником стало не событие типа годовщины Куликовской битвы или Бородинского сражения, а изгнание поляков в 1612 г., не оставившее в народной памяти и малейшего следа.

Не случайно на политико-культурной почве новый праздник приживается плохо. Во-первых, у него нет и, думается, не будет корней в сознании, поскольку невозможно в одиночку установить историческую связь между историей 400-летней давности и современным обществом (а это важнейшее условие, по мнению американского социолога У. Уорнера). Во-вторых, скороспелость его принятия, напроць лишённая какой-либо коммуникативной основы (массовые празднества, символика, ритуалы) идея. Как неуклюже попытались нам объяснить сверху в момент введения праздника — в этот день надо думать о хороших поступках, а сегодня говорят как о дне межнационального единства всех россиян в стране и за рубежом. В итоге Россия получила ещё один непонятный выходной. Вероятно, в контексте пропаганды правящей партии по замыслу организаторов смысловое сочетание Дня народного единства и Дня России могло что-то пробудить в сознании народа. Парные праздники, олицетворяющие «Единство» и «Россию», благодаря такому «сложению» должны оформлять в сознании общества символизацию названия главной партии страны — «Единой России». Аналогично этому, в своё время, испытывая дефицит легитимности, Борис Годунов, использовал действия «деления» и «вычитания». Он, не сомневаясь, разделил на иконах Бориса и Глеба, «празднуя Борису» [Временник... 2004: 225–226]. На деле же режим, не озабоченный смыслом в ценностно-символической основе вряд ли сможет рассчитывать на понимание своего народа.

Рискну сделать допущение, что нынешнее решение Госдумы России по поводу порога явки в немалой степени связано с профанацией (в противовес сакрализации) выборов. Сегодня по естественным причинам исчезает тот слой надёжного электората, который привык ходить на выборы отнюдь не со страха, а потому, что в своё время власть в этот день оказывала уважение гражданину — устраивала праздник, а значит его голос «за кандидатов нерушимого блока коммунистов и беспартийных» представлялся государственно-важным. Кумачовые лозунги, песни, буфеты, концерты, оформляющие атмосферу этого дня. Плакаты, призывающие отдать голос за народное счастье, за будущее. Празднично одетые горожане и селяне — суть

производное от праздников, которые сами «производили» (Г. Тард) легитимность существующей власти. Приходится констатировать, что мы утратили часть нашей политической культуры, а вслед за тем сдали очередной бастион политического.

### *Праздник и рождение нации. Вместо эпилога*

В 2013 г. известный своими эпатажными высказываниями и инициативами депутат-единоросс Евгений Федоров предложил праздновать День России не 12 июня, а 28 июля — в День крещения Руси, а как вариант 21 сентября — в День Российской государственности. Аргументом данной подвиги приводится историческая «молодость» праздника. Особых политических оснований для такой инициативы не было, если не считать подспудное отторжение современным политическим истеблишментом эпох демократизации, как и перестройки, оцениваемых лидерами официального мнения как череду утрат и поражений. И на самом деле, как отмечал Виктор Гюго, «великие даты вызывают великие воспоминания». Что же делать в том случае, когда о близких событиях воспоминания весьма противоречивые, а сильно отдалённые не проглядываются в толще веков и не монтируются с нынешней реальностью? Надо думать, что в этом случае вопрос не столько в адекватности современности события прошлого, сколько в готовности общества принять на себя такой праздник как «день рождения страны». А он связан с осознанием рождения нации, возникновением чувства единой Родины. Французам (заметим, во всех классических примерах Великая Французская революция подаётся как период формирования нации в её гражданском контексте) для принятия даты национального праздника потребовалось практически сто лет.

И это не просто спор о дате, речь идёт о стирании граней между социальными, идеологическими, конфессиональными группами. Здесь мы имеем дело не только с политическим конструктом, но и с консенсусом элит и масс по поводу политического общежития, сложившегося после череды революционных потрясений. Наконец, это признание Франции как единой Родины. Родина не вмещается в рамки прочтения государства, страны и тем более территории. Фактически это духовная ипостась, соединяющая народы, связующая их с общим прошлым и будущим.

Последнее дано не каждой эпохе и даже не каждому обществу. Следует отметить, что СССР жил без концепта Родины почти двадцать лет [Щербинин 2011]. Карен Петроун пишет: «Понятие „Родина“, которое использовалось в дореволюционной патриотической культуре, исчезло из советского официального дискурса в 1920-х гг., но опять появилось в середине 1930-х гг.» [Petrone 2000: 54]. Что способствовало самоидентификации? Целенаправленное конструирование территории как Родины через позитивную идентичность и героические практики освоения Арктики, рекорды высоты и дальности полёта лётчиков, когда концепт Родина строится на концепте героического и героическом мифе. И негативная идентичность, когда героизм пограничников, командиров и красноармейцев является проводником смысла тотального противостояния СССР всему миру.

В России скоротечный и стрессовый характер процесса событийно повторяет становление советской нации в 30-е годы прошлого века. Вновь поднимаются проблемы освоения Дальнего Востока (космодром «Восточный», «Сила Сибири»), Арктики, состояния российской границы. Сложился набор публицистических «аналогий» гражданской войны в Испании 30-х годов прошлого века и помощи самопровозглашённым республикам Юго-Востока Украины, укрепляется символическое значение ВДНХ и Артека. Нехватку аналогов советских кинофильмов, конструировавших новую политическую реальность («Семеро смелых», «Комсомолец», «Аэроград» и др. [Добренко 2007: 475–486]) силится сегодня превозмочь российское ТВ, рисуя картину обновляющегося мира.

Мы можем фиксировать, что сейчас в меняющемся мире процесс национальной идентичности россиян пошёл ускоренными темпами — вначале Сочи и вхождение Крыма в со-

став России, затем череда санкций, сопровождаемых риторикой типа «наказать Россию», «причинить вред российской экономике» (Обама, Расмуссен и проч.) ведут к консолидации на основе идентичности. Наконец отметим, при любом раскладе событий Россия и Украина на обозримый период останутся друг для друга катализаторами процессов национальной идентичности, переосмысления своего места в глобальном и европейском пространстве, места и роли в истории, нациестроительстве. Отразится ли данный процесс на символическом оформлении нации, и в частности на её литургическом годе, будет зависеть от консолидации элит. А равно и потребности масс в праздничной реальности (о чём свидетельствует насыщение праздниками Крыма). Пока же можно сказать, что наиболее реалистичным сценарием на ближайший период остаётся деятельное восприятия Дня Победы как главного объединяющего праздника возрождающейся нации: «Лучшее — значит сакральное, и календарный цикл неслучайно на первых порах включал не праздники всех профессий, родов войск, а только тех, кто своим героическим трудом или боевым подвигом заслужил особого признания. И в этой связи высшим смыслом был наделен День Победы, как символ коллективного героизма в борьбе за свободу и независимость Родины» [Щербинин, Щербинина 2010: 196–197]. А героическая эпоха это один из востребованных фильтров, через который сегодня россияне видят настоящее и будущее.

---

Бахтин М.М. 1997. К философским основам гуманитарных наук. — Бахтин М.М. *Собрание сочинений в семи томах. Т. 5.* — М.: Русские словари. — С. 7–10.

Бергер П., Лукман Т. 1995. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания.* — М.: Медиум.

Бурстин Д. 1993. *Американцы: Национальный опыт.* — М.: Прогресс-Литера.

Временник... 2004. *Временник Ивана Тимофеева.* — СПб.: Наука.

Геннеп А. ван. 2002. *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов.* — М.: Восточная литература.

Добренко Е. 2007. *Политэкономия соцреализма.* — М.: Новое литературное обозрение.

Жигульский К. 1985. *Праздник и культура.* — М.: Прогресс.

Забелин И.Е. 1992. *Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях.* — Новосибирск: Наука.

Кайуа Р. 2003. *Миф и человек. Человек и сакральное.* — М.: ОГИ.

Канетти Э. 1997. *Масса и власть.* — М.: Ad Marginem.

Лебедева Т.Ю. 1999. *Паблик рилейнз. Корпоративная и политическая режиссура.* — М.: Изд-во МГУ.

Липсет С.М. 1972. Политическая социология. — Осипов Г.В. (ред.). *Американская социология: перспективы, проблемы, методы.* — М.: Прогресс. — С. 203–219.

Малышева С.Ю. 2005. *Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927).* — Казань: Рутен

Московичи С. 1996. *Век толп. Исторический трактат по психологии масс.* — М.: Центр психологии и психотерапии.

Московичи С. 1998. *Машина, творящая богов.* — М.: Центр психологии и психотерапии, КСП+.

Озуф М. 2003. *Революционный праздник: 1789–1799.* — М.: Языки славянской культуры.

Платон. 1994. Государство. — Платон. *Собрание сочинений в 4 т. Т. 3.* — М.: Мысль. — С. 79–420.

Революционные праздники... 1923. *Революционные праздники в библиотеке.* — Под общ. ред. Н.К. Крупской. — М.: Красная новь.

- Тард Г. 1998. Мнение и толпа. — Боковиков А.К. (сост.). *Психология толп*. — М.: Институт психологии РАН, Изд-во «КСП+». — С. 257–409.
- Терещенко А. 1848. *Быт русского народа. Ч. 1*. — СПб.: Тип. М-ва вн. дел.
- Тённис Ф. 2002. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии*. — СПб.: Владимир Даль.
- Топоров В.Н. 1994. Праздник. — Токарев С.А. (гл. ред.). *Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2. К-Я*. — М.: Советская Энциклопедия. — С. 329–331.
- Тьерсо Ж. 1917. *Празднества и песни Французской революции*. — Пг.: Парус.
- Тэрнер В. 1983. *Символ и ритуал*. — М.: Главная редакция восточной литературы.
- Уорнер У. 2000. *Живые и мертвые*. — М.-СПб.: Университетская книга.
- Щербинин А.И. 1998. Тоталитарная индоктринация: у истоков системы (Политические праздники и игры). — *Полис. Политические исследования*. — № 5. — С. 79–96.
- Щербинин А.И. 2011. Тоска по Родине: ностальгия как поиск утраченного смысла. — Резанова З.И. (отв. ред.). *Ностальгия по советскому. Коллективная монография*. — Томск: Изд-во Том. ун-та. — С. 98–109.
- Щербинин А.И., Щербинина Н.Г. 2010. Политический календарь России: от конструирования смыслового мира до его деконструкции. — Соловьёв А.И. (гл. ред.). *Мировой кризис и политические изменения. Политическая наука в России: Ежегодник РАПН*. — М.: РОССПЭН. — С. 196–197.
- Эйзенштадт Ш. 1999. *Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций*. — М.: Аспект Пресс.
- Юнг К.Г. 1996. *Душа и миф: шесть архетипов*. — К.: Государственная библиотека Украины для юношества.
- Petrone K. 2000. *Life has become more joyous, comrades: celebrations in the time of Stalin*. — Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.