

Верихов Иван Дмитриевич

Э. ЛЕВИНАС И А. БЕРГСОН В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКА

В статье даётся сравнение философских концепций Эммануэля Левинаса и Анри Бергсона в контексте проблемы языка. На основании анализа лингвистической критики в поздних бергсоновских работах, а также привлечения материала современных зарубежных исследований по данной теме устанавливается ряд проблемных аспектов соотношения философских подходов этих двух мыслителей. В заключение делаются выводы о принципиальном различии двух исследуемых позиций.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/12-1/9.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3-х ч. Ч. I. С. 44-48. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/12-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

Список литературы

1. Гильфердинг А. Ф. Положение и задача России в Царстве Польском. СПб., 1863. 44 с.
2. Дневник законов Царства Польского. Варшава, 1864. Т. 62. 460 с.
3. Долбилов М. Д., Правилова Е. А. Имперская власть и Царство Польское в 1863-1869 гг. // Западные окраины Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 177-207.
4. Зарубежные славяне и Россия: документы архива М. Ф. Раевского (40-80-е гг. XIX в.). М.: Наука, 1975. 576 с.
5. Крыжановский Е. М. Русское Забужье (Холмщина и Подляшье): сб. статей. СПб.: Тип. «Мирный труд», 1911. 438 с.
6. Мнение о преобразовании Главной Школы в Университет от 14 октября 1866 г.: приложение к письму В. А. Черкасского Н. А. Милютину от 15 августа 1866 г. // Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 327/1. К. 34.
7. Ошевский С. Д. Венёв: история и современность / ред. Н. К. Кирюхин. Тула: Пересвет, 2006. 254 с.
8. Проф. А. Б. (А. Б. Будилович). Из переписки князя В. А. Черкасского и Н. А. Милютина по польским делам. Переустройство быта польских крестьян русскими государственными людьми, по указаниям русского Царя, в 1863 и начале 1864 г. // Славянское обозрение. 1892. Январь. Т. I. С. 316-320.
9. Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства Народного Просвещения. 1802-1902 гг. СПб.: Министерство народного просвещения, 1902. 785 с.
10. Фалькович С. М. Политические условия жизни польского народа и социально-экономическое развитие польских земель в 1864-1914 гг. // Краткая история Польши: с древнейших времен до наших дней / ред. В. А. Дьяков. М.: Наука, 1993. С. 159-168.
11. Щебальский П. К. Николай Алексеевич Милютин и реформы в Царстве Польском (с приложением копии докл. записки Милютина о проекте преобраз. учеб. части в Польше). М.: Унив. тип., 1882. 123 с.
12. Яблочков М. Т. Дворянское сословие Тульской губернии. Тула, 1902. Т. III. 412 с.

**V. A. CHERKASSKII'S OPINION ON WARSAW MAIN
SCHOOL TRANSFORMATION INTO UNIVERSITY DURING REFORMS IMPLEMENTATION
IN EDUCATION SPHERE IN THE KINGDOM OF POLAND (1866)**

Dmitrii Aleksandrovich Verbitskii

Department of Native History

Tula State Pedagogical University named after L. N. Tolstoi

dj.1@rambler.ru

The author studies the opinion of V. A. Cherkasskii, the minister of internal and spiritual affairs, on the existence of Warsaw Main School within the Kingdom of Poland, shows that V. A. Cherkasskii, as the bearer of the state direction of preserving Poland within the Russian Empire, was the principle supporter of the Russian University existence in Warsaw, i.e. in which teaching would be conducted in the Russian language by the Russian teachers, tells that actually V. A. Cherkasskii's suggestions contributed to the Polish intelligentsia acculturation, and mentions that V. A. Cherkasskii's position on higher education in the Kingdom of Poland has not been researched previously in the national historiography.

Key words and phrases: The Kingdom of Poland; higher education; Prince V. A. Cherkasskii; N. A. Milyutin; reforms.

УДК 091

Философские науки

В статье даётся сравнение философских концепций Эммануэля Левинаса и Анри Бергсона в контексте проблемы языка. На основании анализа лингвистической критики в поздних бергсоновских работах, а также привлечения материала современных зарубежных исследований по данной теме устанавливается ряд проблемных аспектов соотношения философских подходов этих двух мыслителей. В заключение делаются выводы о принципиальном различии двух исследуемых позиций.

Ключевые слова и фразы: А. Бергсон; диалог; интеллект; интуиция; Э. Левинас; философия языка; этика; язык.

Иван Дмитриевич Верихов

Кафедра истории философии

Санкт-Петербургский государственный университет

alostor@list.ru

Э. ЛЕВИНАС И А. БЕРГСОН В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКА[©]

В начале двадцатого столетия А. Бергсон общепризнанно считался величайшим философом своего времени. Когда его главное сочинение «Материя и память» было впервые опубликовано в 1896 г., американский

прагматист У. Джеймс назвал его второй коперниканской революцией в философии. В 1928 году Бергсон удостоился нобелевской премии по литературе. Его влияние распространялось далеко за пределы собственно философии, затрагивая такие области, как политика, живопись и литература. То же, что бергсоновские лекции в Колледж де Франс были событием, значимым не для одного только академического сообщества, - известный исторический анекдот. Даже теперь мы всё ещё можем встретить научные исследования, обзорающие, к примеру, бергсоновское воздействие на становление кубизма.

Тем не менее, как мы знаем, в послевоенные годы французская философская мысль оставила бергсонизм позади. В то время как новое поколение философов предпочитало черпать своё вдохновение из трудов Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера, могло показаться, что бергсонизм был всего лишь некоторым историческим курьёзом, пометкой на полях истории философии, никак не способной повлиять на мысль последующих поколений или даже пережить своего основателя. В силу тех или иных причин за рубежом его популярность также не была способна продлиться хоть сколько-нибудь долго.

М. Хайдеггер, к примеру, заметил на полях своей работы «Бытие и время», что знаменитая бергсоновская философия времени, по сути, является ничем иным, как вывернутым на изнанку платонизмом [8, S. 432-433]. Также весьма показательным в этом отношении может быть высказывание Б. Рассела, который, со своей стороны, заявлял, что интуиция - один из основных концептов бергсоновской философии - пригодна лишь только для самого Бергсона, а также, быть может, для муравьёв и пчёл [11, p. 323]. Можно легко представить, как подобные уничижительные оценки могли отвратить от Бергсона философов нескольких последующих за его смертью десятилетий. Если кто-то и как-то считал для себя нужным упомянуть А. Бергсона, то о нём обычно писали как о выдающемся лекторе и харизматичном учителе, не привнесшем между тем какой-либо значимой инновации в философию. Так продолжалось до тех пор, пока интерес таких мыслителей, как Ж. Делёз и Э. Левинас, не вернул Бергсона на философскую арену во второй половине двадцатого столетия. Оба этих мыслителя обратились к бергсоновскому творчеству без видимого посредства со стороны друг друга, они также были весьма различны в той интерпретации, которой они подвергли бергсонизмское наследие.

Что касается Левинаса, то мы можем проследить интерес с его стороны к бергсонизмской философии на протяжении всего его творчества. Так, скажем, в статье «Диахрония и репрезентация» Левинас выводит свою концепцию теологического времени «с-Богом» в числе прочего и через отсылку её к бергсоновскому *elan vital* [4, с. 160]; в других местах он часто проводит параллели между всё тем же жизненным порывом и стремлением к Другому, играющими важную роль в его философии. Имея в виду всё это, Д. Малларки в своей книге «Бергсон и философия» даже заключает, что, в общем и целом, философия Левинаса может быть представлена в качестве своеобразной «морализации» бергсонизмской метафизики [10, p. 109].

И, действительно, философия Левинаса основывается на примате этического и в этом смысле может быть даже рассмотрена как реакция на мысль Хайдеггера: там, где у последнего онтология была первой философией, Левинас устанавливает этическое. Бытие, раскрывающееся в своём присутствии, как исходный пункт философии в этом смысле заменяется у Левинаса инаковостью Другого. Так, в своей книге «Тотальность и бесконечное» он пишет: «Критическая интенция как бы уводит за пределы и теории, и онтологии: критика не сводит Другого к Самотождественному, как это делает онтология, а ставит осуществление Самотождественного под вопрос. Оспаривание Самотождественного — которое не может иметь места в эгоистической спонтанности Самотождественного — совершается Другим. Это оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого зовется этикой. Чуждость Другого — его несводимость к Я, к его мыслям и собственности — проявляется именно как оспаривание спонтанности “я”, как этика» [5, с. 81-82].

Что важно для нас, так это то, что благодаря Другому этика Левинаса плотно укорена в некотором языковом измерении. В связи с критикой своего творчества со стороны Ж. Деррида Левинас впоследствии проведёт много времени, стремясь объяснить это положение языка в своей философии через развитие понятия «следа» (*la trace*). Тем не менее, изначально язык появляется в философии Левинаса в связи с понятием «лица» (*visage*).

Так, термин «лицо» употребляется в левинасовом языке этики в качестве одного из вспомогательных понятий, используемых для определения Другого. Прежде всего оно понимается как некая, свойственная другому, принципиальная инаковость и экстерниорность. Далее, Левинас определяет «лицо» как непосредственность, как пребывание лицом-к-лицу. Эта непосредственность, в свою очередь, всегда является некоторым «запросом», чем-то призывающим к диалогу. Или, как Левинас предпочитает называть это, содержит в себе «императив языка» [Там же, с. 89].

Подобная «языковость» левинасово философии неминуемо вводит её в видимый диссонанс с бергсонизмом. Или, если говорить точнее, с некоторым, быть может, относительно малоизвестным, но, тем не менее, пронизывающим всё творчество Бергсона мотивом. Оный мотив впервые был подмечен Жаном Ипполитом в его работе «Логика и существование», где он определил его как свойство бергсоновской философии, — противопоставлять язык и «интуитивное чувство» [3, с. 46]. Впоследствии Л. Лаулор в «Вызове Бергсонизма» описал его как неприязнь Бергсона ко всем и всяческим формам интересу субъективности: язык здесь, будучи чем-то по самой своей природе выходящим за рамки единичного субъекта, является частным случаем этой неприязни, хотя и самым явным её проявлением [9, p. 66].

Некоторым имплицитным образом этот момент негативной оценки языка впервые возникает в творчестве Бергсона во второй главе «Материи и памяти», «Узнавание образов. Память и мозг». Затем, в более ясном виде мы можем встретить его в тексте «Двух источников морали и религии». Наконец, финальные штрихи этой критики могут быть обнаружены во втором введении к сборнику бергсоновских эссе «*La pensée et le mouvant*».

Впервые изданная в 1932 году книга «Два источника морали и религии», содержащая в себе основной пласт бергсоновских рассуждений о языке, была последним крупным произведением Бергсона. Последовавшая через два года после неё «*La pensée et le mouvant*» была лишь сборником эссе, написанных в разные годы. Как правило, «Два источника» называют единственным подлинно этическим произведением, вышедшим из под пера Бергсона. Кроме того, когда говорят об этой книге, обычно упоминают, что она являлась свидетелем начала упадка бергсоновской философии в последние годы жизни её основателя. В этой связи некто мог бы назвать эту книгу своеобразным чёрным пятном на философской репутации её создателя. Так, с точки зрения многих бергсоновских историографов, в ней содержатся определённого рода настроения, которые не могут быть поняты иначе как некоторый крен в сторону мистицизма, переживаемый Бергсоном в последние годы его жизни.

Конечно, из этих двух позиций новообретённый «спиритуализм» Бергсона был весьма амбивалентным моментом с точки зрения оценки его творчества философами последующих поколений. Даже если подобное обращение к религии и оттолкнуло от Бергсона некоторых, то, вместе с тем, оно же помогло ему найти новых приверженцев и защитников. Так, к примеру, неомист Ж. Маритен давал этому религиозному мотиву весьма высокую оценку, называя «Два источника морали и религии» «одним из самых чистых и самых волнующих проявлений жизни духа» [7, с. 39], долгожданным дополнением к «Творческой эволюции». В конечном итоге именно этот «спиритуализм», должно быть, и был тем элементом, что так прочно привлёк к Бергсону Э. Левинаса.

Тем не менее, мы не можем забывать, что оный бергсоновский «спиритуализм» идёт в «Двух источниках» рука об руку с критикой языка. Будучи принятым во внимание, она способна породить сомнение в том, являются ли философские системы Бергсона и Левинаса хоть сколько-нибудь близки или как-либо совместимы. Делает она это, раскрывая глубинное противоречие в бергсоновском и левинасовском понимании интуиции.

В тексте «Теории интуиции в феноменологии Гуссерля» Левинас, ссылаясь на письмо Бергсона к Харальду Хёффдингу, проблематизирует отношение между двумя основополагающими бергсоновскими понятиями, а именно длительностью и интуицией [6, с. 9]. Через посредство привлечения гуссерлевских достижений в философии Левинас определяет интуицию в качестве, сначала, некоего «умозрительного (*théorique*) акта сознания» [Там же, с. 13], затем, в качестве чего-то, содержащего в своей основе элемент представления [Там же, с. 54]. Всё это позволяет Левинасу интерпретировать интуицию как некое экстенсивное отношение, как что-то неминуемо отсылающее к чему-то внешнему, к какому-то Другому. В свою очередь, это даёт Левинасу возможность поставить интуицию в зависимость не от длительности, как это было у самого Бергсона, но от такого основополагающего для его собственного философского учения концепта, как любовь [9, р. 62].

В то же время исконное бергсоновское понимание интуиции, как кажется, изначально отрицает в ней всякую возможность теоретичности, какого-либо созерцательного обращения к чему-то внешнему или кому-то другому. Наоборот, интуиция, согласно Бергсону, является некоего рода интроспекцией, неким исканием в глубине себя. Так, непосредственная данность длительности, раскрывающаяся перед нами через посредство интуитивного озарения, согласно Бергсону, не является чем-то внешним по отношению к нам, но, напротив, некоторой глубиной, потаённой сутью нас самих.

С точки зрения Бергсона, левинасовская трактовка интуиции была бы ничем иным, как попыткой обратиться к собственной противоположности, а именно в язык. Всякая же философия, имеющая в своём основании язык, будет для Бергсона ошибочной и недостаточной. Это так потому, что язык неотъемлемым образом укоренён в пространстве социального, человеческого общества. Общество и социальное же, согласно Бергсону, не содержат в себе какой-либо внутренней истины, но есть лишь конгломерат практических и насущных потребностей их членов в приспособлении к окружающему их миру.

Здесь нам следует вспомнить специфическое значение интеллекта в рамках бергсоновской эпистемологии. По характеру своей работы бергсоновский интеллект является такой познавательной способностью, что действует методом расчленения целого. Так, он начинает своё познавательное действие, встречаясь с живой и подвижной реальностью, с тем, что и есть длительность для Бергсона. Затем, не способный охватить её во всей её динамике, он разбивает её на некоторое множество составных деталей и срезов – деталей, которые хоть и более удобны для восприятия, но между тем статичны сами по себе и лишены той живой связи, что свойственна всем элементам какой-то органической целостности. Поскольку это множество «остановленных» моментов и является более простым в обращении, чем реальность сама по себе, интеллект играет незаменимую роль в обеспечении практических нужд существования и приспособления, которые овладевают человеком в его повседневной жизни. Общество и через него язык в этом смысле могут быть описаны как нечто интеллектуальное, ведь они, согласно Бергсону, также несут в себе функцию удовлетворения повседневных, практических потребностей. Так же язык будет противостоять интуиции: где последняя есть живое сообщение с длительностью как её непосредственное схватывание и осознание, язык есть инструментальное разделение слов.

Только лишь та философия, что свободна от всякой подобной необходимости в «социализации истины», может предоставить непосредственные данные о мире. Методологически это означает, что всякая «чистая» философия должна иметь своим истоком интуитивное мышление, ибо только через интуицию искомым непосредственным, привилегированным контактом нашего познания с реальностью может быть достигнут. Между тем всякая лингвоцентричная, а таким образом, и социальная философия будет определяться этими утилитарными потребностями в приспособлении, а потому неминуемо будет оперировать арсеналом некоторых

статичных и инертных идей, привычек и заостренных мысленных конструкций. Понятия же, произведённые к жизни в конечном итоге от нужды в адаптации, будут адекватны лишь для удовлетворения этой нужды, но не для подлинного познания действительности.

Во втором введении к *«La pensée et le mouvant»* Бергсон суммирует своё понимание того, что такое интуиция, в следующем ряде определений. Прежде всего, интуиция заинтересована в «непосредственных данных сознания», в ощущении самим своим носителем себя как длительности. То есть, в отличие от языка, она не открывает Я некоему Другому, но замыкает его на самом себе. Обращая своё внимание вовнутрь сознания, интуиция вслед затем пытается так же его «расширить», то есть пытается включить в него ту сферу, которую традиционно определяют как бессознательное, а Бергсон называл чистой памятью.

Ранее, ещё в «Творческой эволюции» Бергсон определил интуицию в терминах, могущих подтолкнуть его читателя к ошибочному представлению о том, что она является чем-то по своей природе сугубо пассивным и сходным в этом смысле с животным инстинктом. Теперь же он поправляет себя, заявляя, что если интуиция и сходна с чувством и инстинктом, она между тем не является просто лишь любым чувством или инстинктивным переживанием. Так, Бергсон пишет, что интуиция должна быть особым чувством, сопряжённым с некоторым определённым интеллектуальным усилием. Наконец, это усилие понимается Бергсоном как нечто направленное на отрешение чувств от уже упомянутых практических и насущных нужд повседневной жизни, удовлетворению которых они обычно служат. Конечно, - пишет Лаулор, - не следует понимать этот мотив ухода от несвязности и недостаточности различных компонентов нашего повседневного опыта как то, что Бергсон стремился установить свою философию на том же стремлении к чему-то трансцендентному, что присутствовало некогда в платонизме [Ibidem, p. 70]. По Бергсону, интуитивная философия, избавившись от всех костных и инертных концепций, внушаемых нам нашим обычным состоянием, затем всё же должна была вновь вернуться к миру - пусть и миру, понятому уже в качестве некоей длительности. Пользуясь терминологией Делёза, можно сказать, что она всегда была и остаётся имманентной философией.

В любом случае, как мы можем видеть, настоящая философия по Бергсону не может начинаться в некоторой открытости к Другому, в некоем «социальном Я» [1, с. 12]. Таким образом, философ, стремящийся основать свою философию в интуитивном прозрении, должен совершить то, чего так и не удалось, согласно Бергсону [Там же, с. 13], сделать Робинзону, и окончательно порвать с миром социального. Жиль Делёз позже подытожит это бергсоновское воззрение на философию, написав, что она должна существовать в «мире без другого» [2, с. 416].

Левинас, со своей стороны, смещает акцент с непосредственного ощущения самого себя, свойственного бергсоновской интуиции, на некоторое интимное знание и принятие Другого. Основывая свою философию на диалогическом общении с этим Другим, Левинас уходит от того требования к самодостаточности, что предъявлялось Бергсоном к философии. Как мог бы сказать Ж. Делёз, Бергсон требует от философии быть имманентной самой себе. Тем не менее, это не то требование, которое готов применить к методу своего философствования Э. Левинас. Более того, Левинас идёт даже дальше этого: он ошибочно, без должного на то основания стремится переосмыслить бергсонизм в качестве философии, основывающейся на некоем глубинном трансцендентном отношении.

Мы не можем, конечно, отрицать некоторую меру исторического преемства между Эммануэлем Левинасом и Анри Бергсоном. Но, даже если мы и должны принять в расчёт тот «спиритуалистический» крен, который претерпело мировоззрение Бергсона в последние годы его жизни, мы, всё же, можем уверенно утверждать, что данный поворот не затронул глубинных основ его философской позиции. С каким бы периодом бергсоновского творчества мы не имели дело, адаптация его мысли в качестве некоего рода религиозной философии - такой философии, что развёртывала бы себя из трансцендентного измерения и включала бы в себя привилегированный полюс экстерности, - вряд ли возможна. Мы не должны забывать, что Э. Левинас был искренним приверженцем имени Бергсона и дела сохранения интереса к нему во французском академическом сообществе. Тем не менее, их собственные философские позиции вряд ли могут быть более принципиально различными.

Список литературы

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. 384 с.
2. Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж., Фуко М. Логика смысла. Theatrum philosophicum. М.: Раритет, 1998. С. 13-440.
3. Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. 320 с.
4. Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Томск: Водолей, 1998. С. 141-161.
5. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.: Университетская книга, 2000. 445 с.
6. Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное. Трудности свободы. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7-161.
7. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 216 с.
8. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1967. 434 S.
9. Lawlor L. The Challenge of Bergsonism. L., 2003. 154 p.
10. Mullarkey J. Bergson and Philosophy. Edinburg, 1999. 303 p.
11. Russell B. The Philosophy of Bergson // The Monist. 1912. Vol. 22.

E. LEVINAS AND H. BERGSON IN THE CONTEXT OF LANGUAGE PROBLEM**Ivan Dmitrievich Verikhov***Department of Philosophy History
St. Petersburg State University
alostor@list.ru*

The author compares the philosophical conceptions of Emmanuel Levinas and Henri Bergson in the context of language problem, basing on the analysis of linguistic criticism in late Bergson's works as well as involving the material of modern foreign researches on the subject determines a number of problematic aspects of correlation between the philosophical approaches of these two thinkers, and comes to the conclusion about the fundamental difference between these two positions under consideration.

Key words and phrases: H. Bergson; dialogue; intellect; intuition; E. Levinas; philosophy of language; ethics; language.

УДК 94(47).084.9:687.016

Исторические науки и археология

В статье рассматриваются приёмы адаптации модных образов и культурно-эстетических образцов в повседневной жизни жителей крупного регионального центра. Внимание сосредоточено на трансформации декларировавшихся модных тенденций в реально бытовавший костюм. Авторы приходят к выводу о том, что в условиях невозможности полного удовлетворения своих потребностей в модной одежде граждане вырабатывали собственные стратегии для реализации эстетических требований в бытовой практике.

Ключевые слова и фразы: повседневность; советская мода; модные образы; культурно-эстетические образцы одежды; вкусы и модные предпочтения советских граждан.

Ирина Владимировна Виниченко, к.и.н.**Ирина Валентиновна Лашина, к.т.н., профессор***Кафедра «Конструирование швейных изделий»**Омский государственный институт сервиса**irvinb1@mail.ru; ogiskshi@mail.ru***АДАПТАЦИЯ МОДНЫХ ОБРАЗЦОВ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ
СОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА[©]**

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Повседневная жизнь в эпоху дефицита: костюм и образы советской женщины» № 11-11-55003/12 а(р).

В последнее время отечественная наука изменила свои ориентиры – человек становится главным объектом исследований. Большое внимание уделяется вопросам бытовой истории. Недавнее прошлое нашей страны, повседневная жизнь советского человека в центре внимания современных учёных. Детальное рассмотрение приватного пространства и его составляющих, изучение практик обращения с одеждой являются одними из рельефных примеров, позволяющих сделать заметными многие невидимые особенности повседневной жизни советского человека. С одной стороны, костюм и мода отвечают идеологическим предписаниям о том, какими должны быть вещи массового производства и каким требованиям в целом должен отвечать внешний облик советского человека. С другой стороны, одежда как вещь наиболее близкая к человеку, обладает наилучшим потенциалом для иллюстрации того, как происходит приспособление идеологических догм в повседневности. Костюм, таким образом, может выступать индикатором процессов, происходящих в культуре в целом, а мода не только отражает материальные и духовные процессы, происходящие в обществе, находит конкретное выражение во вкусах людей и пристрастиях людей, но и сама формирует их.

Имеющиеся в настоящее время исследования в области моды и советского костюма охватывают отдельные периоды истории советской эпохи. Кроме того, основная часть исследований относится к столичному региону, поэтому не рассмотрена трансформация образцов советской моды в реально бытовавший костюм провинции.

В настоящей статье предлагается рассмотреть приёмы адаптации модных образцов, транслируемых в общество через средства массовой информации, в повседневной жизни жителей крупного регионального центра.

Существуют мировые тенденции в моде, которые трансформируются в каждой отдельно взятой стране в зависимости от её общественной жизни. Сосредоточием моды, как правило, является политическая и культурная столица страны, и лишь затем мода распространяется по другим территориям. Провинциальная мода несёт в себе черты, характерные для данного города, являясь частью культуры повседневности и истории культуры государства в целом. Информация о моде и возможность следовать ей определяют способ достижения желаемого. При этом, как утверждает социолог Л. И. Ятина, «для процесса распространения и смены модных образцов характерно, прежде всего, ценностное отношение людей к вещам и к другим людям» [30, с. 120].